N12<522846333 021
ubTÜBINGEN

S.223 - 226 kop.

STIMMEN DER ZEIT

Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

April 1963

H. SCHADE	Der Tanz Davids
P. ROTH	Von der OEEC zur OECD
A. HAAS	Zwei Grundakte des Lebendigen
L. ALONSO-SCHOEKEL	Alttestamentliche Theologie
P. G. KÜSTERS	Jean Paul
O. SIMMEL	Der „Stellvertreter“

172. Band
88. Jahrgang 1962/63
7. Heft

Gk 2449

Verlag Herder Freiburg im Breisgau

U.-B. TÜB.

M 6518

INHALT

Herbert Schade SJ	Zum Bild des tanzenden David im frühen Mittelalter	1
Paul Roth	Von der OEEC zur OECD	16
Adolf Haas SJ	Zeugung und Präsenz. Die beiden Grundakte des Lebendigen	23
Luis Alonso-Schoekel SJ	Biblische Theologie des Alten Testaments	34
Paul Gerhard Küsters	Jean Paul	51

ZEITBERICHT

30 Jahre Dachau	58
Die Abwanderung der Wissenschaftler	59
Der neue Paragraph 227 des Russischen Strafgesetzbuches	61
Wer von den Kindern glaubt an Gott?	62
Der Wünschelruten-Effekt	63
Wiederanstieg der Geschlechtskrankheiten	64
Zeitungen in Paris	65
VI. Internationaler Kongreß für christliche Archäologie	65

UMSCHAU

Oskar Simmel SJ	Der „Stellvertreter"	66
Wilhelm Köster SJ	Positivismus – Traum und Erwachen	69

BESPRECHUNGEN

Literatur	73
Geschichte	73
Biographien	75
Humanismus	78
Sprachen	79
Bibliographie	80

DIE MITARBEITER DES HEFTES

Dr. Paul Roth, 55 Trier, am Deimelberg 13 – Adolf Haas, 8023 Pullach, Berchmanskolleg – Luis Alonso-Schoekel, Roma, Via della Pilotta 25 – Paul Gerhard Küsters, 419 Kleve, Pannofenstr. 2 – Wilhelm Köster, Göteborg, Packhusgatan 4 A

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

172. BAND

1962/1963

VERLAG HERDER FREIBURG

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

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 172. BANDES

ALONSO-SCHÖCKEL, Luis: *Biblische Theologie des Alten Testaments* 34
BECKER, Walter: *Probleme der Jugendkriminalität** 468
BERKENKOPF, Galina: *Der Kunststreit in der UdSSR* 284
BITTNER, Günther: *„Anfang" als anthropologische und pädagogische Kategorie* . . 191
BRUNNER, August: *Von der Entfaltung der christlichen Erkenntnis* 168
– *Phänomenologie und Idealismus** 466
DECARREAUX, Jean: *Bei den Mönchen vom Berge Athos* 104
DEUERLEIN, Ernst: *Katholische Kirche und Nationalsozialismus** 151
GÖTZE, Willibald: *Blick nach Bayreuth** 143
HAAS, Adolf: *Zeugung und Präsenz* 23
HAAS, Johannes: *Aufwertung des Lebendigen* 209
HERTLING, Ludwig v.: *Reisen, Wissen, Sehen* 161
HOLSTEIN, Henri: *Welt- und Ordensklerus in Frankreich** 308
HUBMANN, Heinrich: *Fragen der Urheberrechtsreform* 200
KERN, Walter: *Über das Wort Nietzsches „Gott ist tot"** 226
KÖSTER, Wilhelm: *Positivismus – Traum und Erwachen** 69
KÜSTERS, Paul Gerhard: *Jean Paul* 51
KUHN, Wolfgang: *Teilhard de Chardin und die Biologie* 346
KURZ, Paul Konrad: *„Ansichten eines Clowns"** 223
LOTZ, Johannes B.: *Von der Gotteserfahrung im Denken unserer Zeit* 321
NAVE, Pnina: *Der Dichter und das Erbe** 461
NELL-BREUNING, Oswald v.: *Außerökonomische Faktoren der wirtschaftlichen Entwicklung* 116
– *Gewerkschaften und Sozialordnung* 181
– *Zum Entwurf für das Grundsatzprogramm des Deutschen Gewerkschaftsbundes* . . 255
– *Gustav Gundlach 3. 4. 1892–23. 6. 1963** 387
NEUNER, Josef: *Priesterbildung in Indien* 421
OVERHAGE, Paul: *Das Ende des „Stammbaums"* 433
RAHNER, Karl: *Über Bischofskonferenzen* 267
RAUSCHER, Anton: *Subsidiarität – Staat – Kirche* 124
RÖTZER, Hans Gerd: *Reinhard Johannes Sorge* 334
ROTH, Paul: *Von der OEEC zur OECD* 16
SCHADE, Herbert: *Zum Bild des tanzenden David im frühen Mittelalter* 1
– *Die „Apokalypse"** 147
– *Maria Regina Martyrum in Berlin** 388
– *Zum Arbeiterbild in der modernen Malerei* 401
SCHAUFF, Johannes: *Die Bodenreform in Chile* 96
SCHNEIDER, Burkhart: *Johannes XXIII. – in memoriam* 241
SEMMELROTH, Otto: *Fünfzig Jahre Katholischer Akademikerverband** 230
SIMMEL, Oskar: *Der „Stellvertreter"** 66
VALENCIA, G. Garcia: *Fidel Castro* 374
VRIES, Wilhelm de: *Die Stimme der Ostkirche* 363
WULF, Hans: *Das richtige Recht* 81
– *Christlicher Nonkonformismus* 291
– *Utopischer Reformwille in der Kirche heute* 446

Umschaubeiträge sind durch * bezeichnet

ÜBERSICHT

I. KIRCHE

Luis Alonso Schoeckel: *Biblische Theologie des Alten Testaments* 34
August Brunner: *Von der Entfaltung der christlichen Erkenntnis* 168
Henri Holstein: *Welt- und Ordensklerus in Frankreich** 308
Josef Neuner: *Priesterbildung in Indien* 421
Karl Rahner: *Über Bischofskonferenzen* 267
Wilhelm de Vries: *Die Stimme der Ostkirche* 363
Hans Wulf: *Christlicher Nonkonformismus* 291
– *Utopischer Reformwille in der Kirche heute* 446

II. KIRCHENGESCHICHTE

Jean Decarreaux: *Bei den Mönchen vom Berge Athos* 104
Ernst Deuerlein: *Katholische Kirche und Nationalsozialismus* 151
Burkhart Schneider: *Johannes XXIII. – in memoriam* 241
Otto Semmelroth: *Fünfzig Jahre Katholischer Akademikerverband** 230
Oskar Simmel: *Der „Stellvertreter"** 66

III. PHILOSOPHIE

August Brunner: *Phänomenologie und Idealismus** 466
Walter Kern: *Über das Wort Nietzsches „Gott ist tot"** 226
Wilhelm Köster: *Positivismus – Traum und Erwachen** 69
Johannes B. Lotz: *Von der Gotteserfahrung im Denken unserer Zeit* 321

IV. RECHT

Heinrich Hubmann: *Fragen der Urheberrechtsreform* 200
Hans Wulf: *Das richtige Recht* 81

V. GESELLSCHAFT

Oswald v. Nell-Breuning: *Zum Entwurf für das Grundsatzprogramm des Deutschen Gewerkschaftsbundes* 255
– *Außerökonomische Faktoren der wirtschaftlichen Entwicklung* 116
– *Gewerkschaften und Sozialordnung* 181
– *Gustav Gundlach 3. 4. 1892 – 23. 6. 1963** 387
Anton Rauscher: *Subsidiarität – Staat – Kirche* 124

VI. PÄDAGOGIK

Walter Becker: *Probleme der Jugendkriminalität** 468
Günther Bittner: *„Anfang" als anthropologische und pädagogische Kategorie* . 191

VII. BIOLOGIE

Adolf Haas: *Zeugung und Präsenz. Die beiden Grundakte des Lebendigen* . . 23
Johannes Haas: *Aufwertung des Lebendigen* 209
Wolfgang Kuhn: *Teilhard de Chardin und die Biologie* 346
Paul Overhage: *Das Ende des „Stammbaums"* 433

VIII. LITERATUR

Galina Berkenkopf: *Der Kunststreit in der UdSSR* 284
Paul Gerhard Küsters: *Jean Paul* 51
Paul Konrad Kurz: *„Ansichten eines Clowns"** 223
Pnina Nave: *Der Dichter und das Erbe** 461
Hans Gerd Rötzer: *Reinhard Johannes Sorge* 334

IX. BILDENDE KUNST

Herbert Schade: *Die „Apokalypse"** 147
– *Zum Arbeiterbild in der modernen Malerei* 401
– *Zum Bild des tanzenden David im frühen Mittelalter* 1
– *Maria Regina Martyrum in Berlin** 388

X. MUSIK

Willibald Götze: *Blick nach Bayreuth** 143

XI. WELTGESCHEHEN

Paul Roth: *Von der OEEC zur OECD* 16
Johannes Schauff: *Die Bodenreform in Chile* 96
G. Garcia Valencia: *Fidel Castro* 374

XII. REISEN

Ludwig v. Hertling: *Reisen, Wissen, Sehen* 161

ZEITBERICHT IM ÜBERBLICK

Die Kirche: 30 Jahre Dachau 58 – Die Kirche Indiens 140 – Regionale Bischofskonferenzen in Afrika 142 – Das Hauptproblem der Kirche Afrikas 143 – Reconquista, das Bild einer neuen südamerikanischen Diözese 218 – Kirche am Rand von Paris 305 – Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 383 – Abnahme der Ordensberufe in Österreich 459 – Ordensschwestern in Frankreich 460.

Bildung: Die Abwanderung der Wissenschaftler 59 – Der Wünschelruten-Effekt 63 – Zeitungen in Paris 65 – VI. Internationaler Kongreß für christliche Archäologie 65 – Das wachsende Fernsehnetz 141 – Pastor Boegner in der Académie Française 385.

Die Welt: Der neue Paragraph 227 des russischen Strafgesetzbuches 61 – Wer von den Kindern glaubt an Gott? 62 – Die Landwirtschaft Chinas 137 – Ein Bewässerungsplan für Portugal 139 – Überalterung in Frankreich 221 – Bevölkerung auf den Philippinen 303 – Ärzte in Frankreich 306 – Jugendkriminalität in Irland 307 – Schwarze Arbeitskräfte in Frankreich 386 – Die Ereignisse in Süd-Vietnam 456 – Puerto Rico 458 – Wiederanstieg der Geschlechtskrankheiten 64 – Lebensüberreste in Meteoriten? 216.

BUCHBESPRECHUNGSGRUPPEN

Bibliographie 80
Biographien 75, 237, 396
Geographie 315
Geschichte 73, 157, 235, 478
Gesellschaftslehre 314
Humanismus 78
Jugendarbeit 160
Konzil 313
Kunstgeschichte 159
Literatur 73, 156, 317
Pädagogik 395
Philosophie 153, 477
Religionsgeschichte 476
Romane 239, 397
Sprachen 79
Theologie 233, 393, 473

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN SCHRIFTEN

ADLER, H. G.: *Eine Reise* 240
Albert Schweitzer. Sein Denken und sein Weg 78
ALTMEYER, Karl Aloys: *Katholische Presse unter NS-Diktatur* 158
Aufgaben deutscher Forschung 480
AUGUSTINUS, Aurelius: *Über den Wortlaut der Genesis De Genesi ad litteram libri duodecim* 394
– *Der freie Wille* 477
BECK, Heinrich: *Der Gott der Weisen und Denker* 478
BINSWANGER, Ludwig: *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* 153
BIOT, François: *Evangelische Ordensgemeinschaften* 475
BISER, Eugen: *„Gott ist tot"* 226
BLÖCKER, Günter: *Kritisches Lesebuch* 73
BOCHENSKI, Jacek: *Göttlicher Julius* 397
BÖLL, Heinrich: *Ansichten eines Clowns* 223
BOLLNOW, Otto Friedrich: *Existenzphilosophie und Pädagogik* 192
Brandenburger Evangelistar 159
BREUER, Karl Hugo: *Jugendsozialarbeit* 396
BRINKTRINE, Johannes: *Die Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche* 233
CALVET, Jean: *Luise von Marillac* 238
CASTELLOTE CUBELLS, Salvador: *Die Anthropologie des Suarez* 155
CATHER, Willa: *Vor dem Frühstück und andere Erzählungen* 398
CHAUCHARD, Paul: *Naturwissenschaft und Katholizismus* 357
CLARK, Robert E. D.: *Darwin und die Folgen* 358
CONSTABEL, Adelheid: *Die Vorgeschichte des Kulturkampfes* 237
COOPER, Elizabeth Ann: *Fels und Fleisch* 239
DAIM-HEER-KNOLL: *Kirche und Zukunft* 446
DAISNE, Johan: *Wie schön war meine Schule* 398
DENINGER, Johannes G.: *„Wahres Sein" in der Philosophie des Aristoteles* 477
DESSAUER, Friedrich: *Kontrapunkte eines Forscherlebens* 396
– *Was ist der Mensch?* 359
DIETZFELBINGER, Wolfgang: *Die Grenzen der Kirche nach römisch-katholischer Lehre* 473
DODERER, Heimito von: *Die Merowinger oder Die totale Familie* 399
DÖBLIN, Alfred: *Die Ermordung einer Butterblume* 400
DOMARUS, Max: *Hitler.* Reden und Proklamationen 1932–1945 157
Donaufahrt von der Quelle bis Wien 165
EBELING, Gerhard: *Theologie und Verkündigung* 474
Einleitung in die Heilige Schrift (ROBERT-FEUILLET) 393
Einsichten. Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag 154
Erinnerungen, Träume, Gedanken von C. G. Jung 77
GALLI, Mario von - MOOSBRUGGER, Bernhard: *Das Konzil* 313
Gedächtniskirche der deutschen Katholiken Maria Regina Martyrum zu Ehren der Blutzeugen für Glaubens- und Gewissensfreiheit in den Jahren 1933–1945 388
Die Geheimen Papiere Friedrich von Holsteins 237
GEISELMANN, Josef Rupert: *Die Heilige Schrift und die Tradition* 233
GOUDGE, Elizabeth: *Franz von Assisi* 237
GREEN, Julien: *Wenn ich Du wäre* 240
GROSS, Guido: *Trierer Geistesleben unter dem Einfluß von Aufklärung und Romantik (1750–1850)* 236
GÜRSTER, Eugen: *Der Schriftsteller im Kreuzfeuer der Ideologien* 320
HÄRING, Bernhard: *Das Konzil im Zeichen der Einheit* 314
Handbuch über die katholischen Kirchenbücher in der ostdeutschen Kirchenprovinz östlich der Oder und Neiße und dem Bistum Danzig 479
HAUSENSTEIN, Wilhelm: *Liebe zu München* 165

HAUSER, Arnold: *Philosophie der Kunstgeschichte* 159
Heine-Jahrbuch 1963 319
Herr Vinzenz hat das Wort 238
HERRMANN, Joachim: *Das falsche Weltbild.* Astrologie und Aberglaube 478
Herrschaft und Staat im Mittelalter 73
HETMANN, Frederik: *Enteignete Jahre* 160
Der historische Jesus und der Christus unseres Glaubens 234
Homo Viator. Modernes christliches Theater 157
HORNSTEIN, Felix von: *Wald und Mensch* 165
IHLENFELD, Kurt: *Gregors vergebliche Reise* 399
JACOB, Ernst Gerhard: *Deutschland und Portugal* 80
JAIDE, Walter: *Eine neue Generation?* 395
JELUSICHI, Mirko - GERSTENBRAND, Alfred: *Soldaten, Künstler, Leut' und Herrschaften* 75
JONES, Ernest: *Das Leben und Werk von Sigmund Freud* 75
Die Jugend in den geistigen Auseinandersetzungen unserer Zeit 395
KAEGI, Werner: *Humanismus der Gegenwart* 78
KAMLAH, Wilhelm: *Probleme einer nationalen Selbstbesinnung* 74
KARISCH, Rudolf: *Teilhard de Chardin* 347
KENTLER, Helmut: *Jugendarbeit in der Industriewelt* 396
KOLB, Albert: *Ostasien.* China-Japan-Korea 316
Das 21. Konzil 313
KÜHN, Ulrich: *Natur und Gnade* 473
KÜNG, Hans: *Kirche im Konzil* 313
KUHNT, Eberhard: *Syrisch-arabischer Sprachführer* 79
LANDMANN, Michael (u. a.): *De homine* 79
LEGRIX, Denise: ... *und doch als Mensch geboren* 396
Leibhaftiges Bayern 165
LENZ, Hermann: *Spiegelhütte* 240
LENZENWEGER, Josef: *Berthold Abt von Garsten † 1142* 238
LEPPMANN, Wolfgang: *Goethe und die Deutschen* 317
LIEBERG, Godo: *Puella Divina* 476
Der linke Flügel der Reformation 475
Literatur zwischen links und rechts Deutschland – Frankreich – USA 319
zu LÖWENSTEIN, Felix: *Mater et Magistra* 315
LORENZ, Franz und SEIBEL, Wolfgang: *Ein Briefwechsel zum Konzil* 313
MANEGAT, Julio: *Die gelbe Stadt* 240
McKENZIE, John L.: *Geist und Welt des Alten Testamentes* 393
MEIDINGER - GEISE, Inge: *Perspektiven deutscher Dichtung* 157
MEINHOLD, Peter: *Ökumenische Kirchenkunde* 235
MIEGGE, Giovanni: *Die Jungfrau Maria* 234
MIKO, Norbert: *Das Ende des Kirchenstaates* Bd. 2 Quellen 75
MÖNCH, Walter: *Deutsche Kultur von der Aufklärung bis zur Gegenwart* 480
MÜLLER, Hans: *Katholische Kirche und Nationalsozialismus* 151
MÜLLER, Wolfgang-MAASCH, Hans: *Gruppen in Bewegung* 160
MÜNSTER, Thomas: *Partisanenstory* 398
MUNZEL, Kurt: *Ägyptisch-arabischer Sprachführer* 79
NETTEL, Paul: *Tanz und Tanzmusik* 1
Neutestamentliche Aufsätze. Festschrift für Prof. Josef Schmid zum 70. Geburtstag 394
PESCH, Ludwig: *Die romantische Rebellion in der modernen Literatur* 318
PFANNKUCH-WACHTEL, Hella: *Ein Dorf und seine Jugend* 160
PORTMANN, Adolf: *Biologie und Geist* 361
– *Der Pfeil des Humanen* 346
RAHNER, Karl: *Schriften zur Theologie* Bd. 5 233
RASSOW, Peter: *Honor imperii* 74
Reclams Romanführer 156
RENSCH, Bernhard: *Neuere Probleme der Abstammungslehre* 351
REPGEN, Konrad: *Die römische Kurie und der Westfälische Friede* 478
Rheinfahrt vom Ursprung bis Mainz 165
RÖSSNER, Lutz: *Jugend in der Offenen Tür* 395
ROMSTOECK, Walter: *Bischofsstädte des deutschen Südens* 165
SANTOS, J. Fernández: *Die Zypresse* 398
SAYN-WITTGENSTEIN, Franz zu: *Der Inn* 165
SCHAPER, Edzard: *Dragonergeschichte* 400
SCHEDL, Claus: *Geschichte des Alten Testaments* 394
SCHLETTE, Heinz Robert: *Der Anspruch der Freiheit* 314
SCHRÖDER, Rudolf Alexander - STEHMANN, Siegbert: *Freundeswort* 239
SCHWERBROCK, Wolfgang: *Eine Geschichte der deutschen Literatur* 73

SEEBOHM, Thomas: *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendentalphilosophie* 466
SIEGMUND, Georg: *Gottesglaube und seelische Gesundheit* 155
– *Der Kampf um Gott* 155
– *Sein oder Nichtsein* 155
– *Die Welt als Gottes Spur* 156
SMITH, Pauline: *Die kleine Karru* 399
SORGE, Reinhard Johannes: *Werke*, Bd. 1 336
STERNFELD, Wilhelm-TIEDEMANN, Eva: *Deutsche Exil-Literatur 1933–1945* 156
Die Stimme der Ostkirche 363
SWINNERTON, Frank: *Tod eines Intellektuellen* 397
TACCHI VENTURI, Pietro: *Storia delle Religioni* 476
TEILHARD DE CHARDIN, Pierre: *Die Entstehung des Menschen* 347
– *Pilger der Zukunft* 362
– *Werke* 346
VALJAVEC, Fritz: *Geschichte der abendländischen Aufklärung* 236
VIERING, Fritz: *Christus und die Kirche in römisch-katholischer Sicht* 474
VOGT, Heinrich: *Die Struktur des Kosmos als Ganzes* 349
WASMUTH, Ewald: *Der unbekannte Pascal 238*
Weltaltlas der Herder-Buchgemeinde 315
WILDIERS, N. M.: *Teilhard de Chardin* 350
WOLF, Erik: *Recht des Nächsten* 81
ZÖPFL, Friedrich: *Das Bistum Augsburg und seine Bischöfe im Mittelalter* 235
Zweites Vatikanisches Konzil 314

NAMENSVERZEICHNIS

A

Adenauer, Konrad 20
Agagianian, Kardinal 426
Althaus, Paul 83
Ambrose, Erzbischof von Pondicherry 426
Aristoteles 477 (B)
Athanasios, Athonites 106
Augustinus Aurelius 477 (B)

B

Baader, Franz v. 127
Bacon, Roger 36
Barth, Karl 87, 294
Batista, Fulgencio 375
Beckmann, Max 418
Ben-Amitai, Levi 461
Berthold, Abt von Garsten 238 (B)
Bloch, Ernst 320 (B)
Boccioni, Umberto 420
Boegner, Marcel 385
Brecht, Bert 320 (B)
Briefs, Götz 189
Brown, Max 411
Brunner, Emil 83
Bultmann, Rudolf 474 (B)
Burrows, Millar 39
Buss, Josef 127
Butenandt, Adolf 23

C

Castro, Fidel 374
Catull 476 (B)
Cézanne, Paul 414
Chruschtschew, Nikita 284
Courbet, Gustave 408

D

Daim, Wilfried 447
Daumier, Honoré 408
David 1
Dessauer, Friedrich 359, 396 (B)
Dix, Otto 416
Döblin, Alfred 400 (B)
Driesch, Hans 26

E

Ehrenburg, Ilja 285
Eichrodt, Walther 39
Engels, Friedrich 355
Ensor, James 415
Eugen IV. 372
Feine, Hans Erich 128
Foret, Joseph 147
Freud, Sigmund 75 (B)
Friedrich Barbarossa 74 (B)

G

Gneist, Rudolf v. 124
Gödel, Kurt 69
Goethe, Johann Wolfgang v. 317 (B)
Gogh, Vincent van 413
Gordon, Aaron David 462
Gorkij, Maxim 286
Goya, Francisco José 406
Grosz, Georges 417
Gundlach, Gustav 387

H

Haeckel, Ernst 349, 360
Haftmann, Werner 404
Haller, Albrecht von 24
Hardt, Ernst 340
Hartmann, Nikolai 326
Hauptmann, Gerhart 340
Heer, Friedrich 448
Heidegger, Martin 328
Heine, Heinrich 319 (B)
Himmler, Heinrich 58
Hitler, Adolf 157 (B)
Hochhuth, Rolf 66, 296
Husserl, Edmund 466

J

Jacob, Edmond 37
Jaspers, Karl 329
Jean Paul 51
Jesenin-Wolpin, Alexander 287
Jewtuschenko, Jewgenij 285
Johannes XXIII. 187, 190, 241, 308, 421

Julius Cäsar 397 (B)
Jung, C. G. 77 (B)
Justi, Carl 404

K

Kantorowicz, Alfred 320 (B)
Karrenberg, Friedrich 129
Ketteler, Wilhelm Emanuel v. 127
Knoll, August M. 449
König, Eduard 37
Kollwitz, Käthe 416
Krüger, Gerhard 154 (B)
Künneth, Walther 85

L

Léger, Fernand 392, 419
Leo XIII. 48, 182, 270
Léon-Dufour, Xavier 49
Lercaro, Giacomo, Kardinal 366
Lermontow, Michael J. 287
Liebermann, Max 416
Lubac, Henri de 38
Lukács, Georg 320 (B)
Luther, Martin 82

M

Manet, Eduard 412
Mangold, Otto 28
Marcel, Gabriel 332
Marillac, Luise v. 238 (B)
Marshall, George 16
Marx, Karl 183
Maximos IV., Patriarch 363
McCloy, John 20
Medawar, Petrus, Erzbischof 370
Mell, Max 196
Menzel, Adolf 410
Meunier, Constantin 410
Millet, Jean François 407
Monet, Claude 412
Müller, Adam 126
Muth, Karl 345

N

Neiswestnyj, Ernst 285
Nietzsche, Friedrich 226, 327, 338

P

Pascal, Blaise 238 (B)
Petrus Comestor 37
Petrus Lombardus 37
Pius IX. 373
Pius X. 186
Pius XI. 184, 186
Pius XII. 66, 243, 453
Plato 477 (B)
Portmann, Adolf 346

R

Rad, Gerhard von 34
Rahner, Karl 93
Rein, H. 23
Rendtorff, Trutz 129
Rilke, Rainer Maria 345
Risse, Heinz Theo 293
Roesler, Hermann 124
Rouault, Georges 419
Rousseau, Jean Jacques 359
Roux, Wilhelm 25

S

Sartre, J. P. 320 (B), 327
Schaper, Ezard 400 (B)
Schmidt-Rottluff, Karl 418
Scholochow, Michail 286
Schostakowitsch, Dimitrij 289
Schröder, Rudolf Alexander 239 (B)
Schweitzer, Albert 78 (B)
Sluzkij, Boris 287
Sorge, Reinhard Johannes 334
Soutine, Chaim 410
Stein, Lorenz v. 124
Suarez 155 (B)

T

Teilhard de Chardin, Pierre 346
Thielicke, Helmut 86
Turner, William 407
Twardowskij, A. 285

V

Vriezen, Th. C. 45

W

Wagner, Richard 144
Weinkauff, Hermann 95
Weismann, August 25
Werner, Fritz 81
Wildenbruch, Ernst v. 411
Wolf, Erik 81
Wolff, Christian v. 25

Z

Zwerenz, Gerhard 320 (B)

SACHVERZEICHNIS

A

Aberglaube 478 (B)
Académie Française 385
Ärzte, Frankreich 306
Afrika, Bischofskonferenzen 142
  Christentum 143
Afrikaner in Frankreich 386
Akademikerverband, Katholischer 230
Altes Testament, Theologie 34, 393 (B)
„Anfang", anthropologisch, pädagogisch 191
„Apokalypse", Ausstellung 147
Arbeiterbild in der modernen Malerei 401
Archäologie, christliche 65
Argentinien, Diözese Reconquista 218
Astrologie 478 (B)
Atheismus in der UdSSR 62
Athos 104
Aufklärung 236 (B)
Augsburg, Bistum 235 (B)

B

Bayern 166
Bayreuth, Neuinszenierung 143
Bergpredigt 299
Berlin, Maria Regina Martyrum 388
Berufsständische Ordnung 387
Bevölkerung, Philippinen 303
Bewässerungsplan für Portugal 139
Biblische Theologie 34
Biologie 24, 209, 346
Bischofskonferenzen 267
  in Afrika 142
Bodenreform in Chile 96
Brandenburger Evangelistar 159 (B)
Bundessozialhilfegesetz 135

C

Chassidismus 462
Chile, Bodenreform 96
China, Landwirtschaft 137
Christentum in Afrika 143
Cuba 374

D

Dachau 58
Demokratie 314 (B)
Deutschland und Portugal 80 (B)
DGB, Grundsatzprogramm 255
Dialektischer Materialismus 355
Dichtung, jüdische 461
Dogmenentwicklung 168

E

Entstehung des Lebens 209
Enzyklika „Divino afflante Spiritu" 50
  „Fidei donum" 309
  „Mystici corporis" 474 (B)
  „Mystici cvrporis" 474 (B)
  „Quadragelimo Anno" 130, 387
Erhaltungsordnung Gottes 85
Erkenntnis, christliche 168
Ethik, christliche 297
Eugenik 358
Europäisches Wiederaufbauprogramm 17
Evolution 352
  der Wirbeltiere 443
Exilliteratur, deutsche 156 (B)
Expressionismus 413, 415
  in der Literatur 335

F

Fauvismus 419
Fernsehen 141
Frankreich, Ärzte 306
  Afrikaner 386
  Ordensschwestern 460
  Überalterung 221
  Welt- und Ordensklerus 308
Fürsorgeerziehung 471

G

Geist und Materie 349
Geisteswissenschaften 480 (B)
Genesis 393 (B)
Genremalerei 405

Gerechtigkeit 300
Geschlechtskrankheiten, Wiederanstieg 64
Gesellschaft Jesu 468 (B)
Gewerkschaften 181
Glaube 330
Gnade 473 (B)
Goa 425
Gotteserfahrung 321
Gottesfrage, philosophische 478 (B)
Grundsatzprogramm des DGB 255

H

Heilige Schrift 233 (B)
Hinduismus 428
„Hilanderas" 402

I

Idealismus 466
Impressionismus 412
Indien, Kirche 140
  Priesterbildung 421
VI. Internationaler Kongreß für christliche Archäologie 65
Irland, Jugendkriminalität 307

J

Judenmord 66
Jugend 395 (B)
Jugendkriminalität 468
  in Irland 307
Jugendwohlfahrtsgesetz 135

K

Karmel, Dachau 59
Katholiken und AT 47
Katholische Aktion 449
Katholische Presse und NS-Diktatur 158 (B)
Kirche 473 (B)
  in Afrika 142
  Erkenntnis der Offenbarung 168
  Großgliederungen 269
  in Indien 140
  und Nationalsozialismus 151
  und Reform 446
Kirchen in Paris 305
Kirchenbücher, ostdeutsche 479 (B)
Kirchengeschichte 476 (B)
Kirchenkunde, ökumenische 235 (B)
Kirchenstaat, Ende 75 (B)
Klerusbildung in den Missionen 424
Konzentrationslager, Dachau 58
Konzil, II. Vatikanisches 250, 313 (B), 421
Kubismus 419
Kulturgeschichte 480 (B)
Kulturpolitik 264
Kunststreit in der UdSSR 284

L

Landwirtschaft in China 137
  in Chile 96
Lebensakte 23
Lebensentstehung 209
Lebensüberreste in Meteoriten 216
Lehramt der Kirche 178
Liberalismus 124
Links-Katholizismus 292
Links-Protestantismus 294

M

Materie und Geist 349
Malerei, moderne 401
Maria Regina Martyrum, Berlin 388
Melkiten 366
Menschwerdung Gottes 297
Meteoriten 216
Mönchtum Athos 104
Montréal – Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 383
Morphogenese 24

N

Nationalökonomie 116
Nationalsozialismus und Katholische Kirche 151
  und Presse 158 (B)
Natur und Gnade 473 (B)
Naturalismus 415
Naturphilosophie 25
Naturrecht 87
Neues Testament 394 (B)
Nonkonformismus, christlicher 291

O

OECD – Organization for Economic Cooperation and Development 21
OEEC – Organization for European Economic Cooperation 16
Österreich, Ordensberufe 459
Orden, weibliche in Frankreich 460
Ordensberufe in Österreich 459
Ordensgemeinschaften, evangelische 475 (B)
Ostasien 316 (B)
Ostkirche 363

P

Paläontologie 433
Paris, Kirchen 305
  Zeitungen 65
Phänomenologie 466
Portugal, Bewässerungsplan 139
Philippinen, Bevölkerung 303
  und Deutschland 80 (B)
Positivismus 69
Priesterbildung in Indien 421
Primat der Päpste und Ostkirche 363
Protestanten und AT 38
Protestantismus 475 (B)
Puerto Rico 458

R

Realismus 408
Recht, Begründung 81
Reform der Kirche 446
Reformation 475 (B)
Reisen 161
Römische Kurie 478 (B)
Römische Synode 249
Romanführer 156 (B)
Romantik 407
  Strafgesetzbuch § 227 61
  Kunststreit 284
Rußland, antireligiöse Erziehung 62

S

Schöpfungsordnung 83
Selbstmord 155 (B)
Sozialistischer Realismus 286
Soziallehre, katholische 128
Sozialordnung 181
Sozialpolitik 262
„Stammbaum" der Organismen 433
Subsidiaritätsprinzip 124
Südamerika, Bild einer Diözese 218
Süd-Vietnam, Unruhen 456

T

Tanz als Symbol 7
  des David 1
Theater, christliches 157 (B)
Theologie, Aufgabe 172
  biblische 34
Tradition 233 (B)

U

Überalterung in Frankreich 221
Urheberrechtsreform 200

V

Vaticanum II 250, 313 (B), 421

W

Welt- und Ordensklerus, Koordinierung 308
Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, Montréal 383
Westfälischer Friede 478 (B)
Willensfreiheit 477 (B)
Wirbellose Tiere 436
Wirbeltiere 438
Wirtschaft, außerökonomische Faktoren 116
Wirtschaftshilfe an Entwicklungsländer 21
Wirtschaftspolitik 258
Wissenschaftler, Abwanderung 59
Wohlfahrtspflege 136
Wünschelruten-Effekt 63

Z

Zeitungen in Paris 65
Zeugung des Lebens 23

Zum Bild des tanzenden David im frühen Mittelalter

Herbert Schade SJ

Andersens Märchen von den „roten Schuhen" weiß, daß den Befehl zu tanzen auch ein Engel geben kann. Es ist ein Tanz, der zu den Farnkräutern des Friedhofs und zu den Toten führt. An seinem Ende weitet der Engel das Kirchengewölbe, bis ein goldener Stern erglänzt und die Seele wie ein Sonnenstrahl zu Gott auffliegt.

Der moderne Mensch weiß von Toten und Engeln, vom Fluch und der Gnade des Tanzes wenig. Große Ballerinen, wie Anna Pawlowa, mögen die „Sehnsucht zu fliegen" gekannt haben[1]. Tänzer wie Nijnski erfuhren wohl auch die Dämonie des Tanzes. Daß hinter diesen erhebenden oder leidvollen Erfahrungen große Gesetze des Lebens stehen, wußten die Menschen des frühen Mittelalters eher als wir. Ihr Tun und Tanzen vollzog sich in einer gewaltigen Weltarchitektur, einem Kosmos, der ihnen die Möglichkeit gab, sich selbst zu begreifen. Bis auf den heutigen Tag können wir diese große Ordnung an den Bildern des Davidtanzes aus der Frühzeit ablesen. Ein umfassendes Werk über das Davidsbild hat die Betrachtung angeregt[2]. Die eigenartige Theologie der Darstellungen, deren Erklärung wir in besonderer Weise Hugo Rahner verdanken (Der spielende Mensch. Einsiedeln 1952, S. 59 ff), soll hier zu den Kunstwerken ergänzt werden. Sie erhellt nicht nur seltsame Motive der frühmittelalterlichen Ikonographie, sondern gibt auch eine grundlegende Deutung des Tanzes, der wie das Leben selbst seinen letzten Sinn in Gott fand.

Der historische Vorgang

An zwei Stellen berichtet die Bibel vom tanzenden David, in den Samuel-Büchern und im Buch der Chronik. Der Bericht aus dem 2. Buch Samuel, der die wesentlichen historischen Elemente enthält, mag hier im Auszug folgen:

„Als nun dem König David berichtet wurde, daß Jahwe das Haus des Obed-Edom und seinen ganzen Besitz um der Lade Gottes willen gesegnet hatte, zog er hin und holte voll Freude die Lade Gottes aus dem Haus des Obed-Edom in die

[1] Vgl. dazu NETTL: *Tanz und Tanzmusik.* Freiburg: Herder 1962, DM 2.60; Otto Friedrich REGNER: *Das neue Ballettbuch.* Frankfurt: S. Fischer 1962, DM 3.60; *Knaurs Ballettlexikon* von Alexander BALCAR, München-Zürich 1958.

[2] Hugo STEGER: *David Rex et Propheta.* König David als vorbildliche Verkörperung des Herrschers und Dichters im Mittelalter, nach Bilddarstellungen des 8. bis 12. Jahrhunderts. Nürnberg: Hans Carl 1961.

Stadt Davids. Sobald die Träger der Lade Jahwes (die ersten) sechs Schritte gegangen waren, opferte er ein Rind und ein Mastkalb. David tanzte mit aller Kraft vor Jahwe, mit einem linnenen Ephod umgürtet. So brachte David und das ganze Haus Israels die Lade Jahwes unter Jubel und Posaunenschall hinauf. Beim Einzug der Lade Jahwes in die Stadt Davids schaute Mikal, die Tochter Sauls, durch das Fenster, und als sie den König David vor Jahwe hüpfen und tanzen sah, verachtete sie ihn in ihrem Herzen. Man trug die Lade Jahwes hinein und stellte sie an ihren Platz im Zelte, das David für sie errichtet hatte. Als David zurückkam, um sein Haus zu segnen, trat ihm Mikal, die Tochter Sauls, entgegen und sprach: ‚Wie ehrenvoll benahm sich doch heute der König von Israel, da er sich heute vor den Mägden seiner Untertanen bloßstellte, wie einer aus dem niedrigen Volke sich bloßstellt!' Doch David gab Mikal zur Antwort: ‚Vor Jahwe, der mich deinem Vater und seinem ganzen Haus vorgezogen und mich zum Fürsten über das Volk Jahwes, über Israel, bestellt hat, vor Jahwe will ich spielen und mich noch mehr als diesmal erniedrigen und vor mir selbst gering dastehen. Bei den Mägden aber, von denen du sprichst, werde ich Ehre finden.' Mikal, die Tochter Sauls, blieb kinderlos bis zu ihrem Tod."[3]

Zunächst ist für das Verständnis des Berichtes der Einzug der Bundeslade in die Stadt Jerusalem wesentlich. Durch die Lade wird der Staat und die Herrschaft Davids von Gott selbst gefestigt. Der Zwischenfall mit Oza, einem der Söhne Aminadabs, zeigt die Größe Gottes sehr sinnfällig. Als nämlich der Wagen mit der Bundeslade strauchelte, versuchte Oza die Lade zu stützen und wurde dabei getötet. David war von diesem Vorfall sehr betroffen. Die peinliche Auseinandersetzung mit seiner Frau Mikal, der Tochter Sauls, hängt damit eng zusammen. David hat nur mit einem Ephod oder Mantel bekleidet unter dem Volke getanzt. Noch die karolingische Viviansbibel gibt diese Nacktheit Davids diskret, aber sehr deutlich wieder. Den Tanz, die unzureichende Kleidung, die Angleichung an das Volk hatte Mikal bemängelt. Tatsächlich hat David durch dieses Vorgehen sein Königtum von Sauls Königsauffassung grundsätzlich abgesetzt und auf Gott gestellt. Und der letzte Satz des Kapitels zeigt, daß Gott das Haus Sauls endgültig von der Erbfolge ausgeschlossen hat. Mikal blieb ohne Kind.

Grundsätzliche Deutung des Vorgangs

Im zehnten Gesang des Purgatoriums deutet der wohl größte Zeuge mittelalterlicher Geistigkeit, Dante Alighieri, den Vorgang als Symbol der Demut. In den Marmorbildern des Gesanges schaut der Pilger, der eben durch das gewaltige Tor der Buße geschritten ist, dort neben dem Relief der Verkündigung den tanzenden König:

[3] Zit. nach Martin REHM: *Die Bücher Samuel.* Die Heilige Schrift in deutscher Übersetzung. Altes Testament. Herausgegeben von Dr. Friedrich NÖTSCHER. 2. Bd. Würzburg 1956. S. 89/90. 2 Sam 6—23.

„ . . . . . .

Und gleichermaßen gab die Weihrauchwolke,
die dort gemeißelt, für Geruch und Auge
ein widerstreitend Rätsel zu erraten.
Dort sah man schreiten vor der heiligen Lade
im Tanz geschürzt den milden (l'humile) Psalmensänger,
so daß er mehr denn weniger schien als König.
. . . . . ."[4]

Vor Dante hatte schon Rabanus Maurus den Tanz des Königs ähnlich gedeutet: „Ich bewundere den tanzenden David mehr als den kämpfenden. Durch den Kampf hat er den Feind unterworfen, sich selbst aber hat er tanzend vor Gott besiegt."[5]

Man muß sich hüten, diese Deutungen als „Allegorien" abzuwerten. Die Kirchenväter und die Menschen des frühen Mittelalters überhaupt standen in enger Verbindung mit der Tradition. Uralte Vorgänge haben sich in Bild und Schrift erhalten. Nur uns Modernen ist ihre Sprache unbekannt. Deshalb glauben wir gelegentlich, es könnte sich um „Gedanken", intellektuelle Spielereien, handeln. Den Kunstwerken aber sehen wir es vor allem an, daß Wirklichkeiten hinter Form und Farbe leben, Wirklichkeiten allerdings, die für uns verblaßt sind. So hat Nettl in seinem ausgezeichneten Werk über den Tanz zwar modern wissenschaftlich gedacht, als er den Streit zwischen David und Mikal als Übergang vom Mutter- zum Vaterrecht erklärte, Schrift und Tradition jedoch führen uns tiefer[6].

Die Nacktheit des tanzenden David

Über den Tatbestand läßt die Bibel keinen Zweifel aufkommen. Die Vorwürfe Mikals sind deutlich. Die gebrauchten Ausdrücke heißen in der Vulgata „discooperiens" und „nudetur". Unter den Darstellungen fallen besonders die Viviansbibel, Clm. 1367 aus München und Ms. 1 der Erlanger Universitätsbibliothek auf[7].

Den Eindruck des Enthüllens verstärken noch andere Figuren, die oft mit David zusammen dargestellt werden. Es sind die tanzenden Gestalten, die Tücher oder Schleier über ihrem Kopf schwingen. Auch hier handelt es sich nicht nur um Tanzfiguren, sondern um Enthüllungen. Schon in der Antike sind diese Figuren geläufig. Neben den Mänaden oder Tanzfiguren, wie wir sie etwa in der Mysterienvilla in Pompeji finden, die durchaus eine Enthüllung mit beinhalten, beobachten wir solche Tücher auch über dem Haupt des Caelus – des Himmelsgottes – am Sarkophag des Junius Bassus oder auf dem Relief der Panzerstatue des Augustus von Prima Porta. Diese Tücher können auch der Nacht, die sich verhüllt, zugeordnet sein. Vor allem aber ist das Velum ein Symbol des Himmels. So halten Engel

[4] Zit. nach Hermann GMELIN: *Dante, die göttliche Komödie.* Stuttgart 1955, Teil 2: Der Läuterungsberg, S. 119.
[5] PL 109, 87. [6] NETTL a.a.O. 23. [7] STEGER a.a.O. Tafel 5, 12, 26.

im Utrechtpsalter gewaltige Tücher über die Menschen ausgespannt, und in der Schrift des Jakobus Kokkinobaphos sehen wir auf diesem Tuch selbst die Sonne, den Mond und die Sterne gegeben[8]. „Velum coelum, ut in Levitico: ‚Summus pontifex introibit intra velum', id est, Christus penetravit coelum."[9]

Auch von den Motiven des Davidbildes sagen die tituli der Bibel von St. Paul, sie „zeigen die Mysterien Christi und der Evangelien"[10]. Rabanus Maurus gebraucht die Worte: manifestare, veritatem ostendere[11]. Es wird also auch im Bild des tanzenden David ein Geheimnis enthüllt, ähnlich wie schon Clemens von Alexandrien den Mänadentanz als Initiation mit dem Tanz christlicher Heiliger als Einführung in die himmlischen Geheimnisse vergleicht[12]. Das Vorhangmotiv der Davidbilder aus London (Ms. 383) und Paris (BN Cod. lat. 238) zeigt uns ebenfalls, wie Christus als der Inbegriff des Geheimnisses des Alten Bundes enthüllt wird[13]. Wir beobachten nämlich auf diesen Bildern, daß ein Vorhang zwischen Christus und David angebracht ist, der den Raum zum Geheimnis verhängt. Dieses Geheimnis besitzt verschiedene Stufen oder Wirklichkeitsschichten.

Wir sahen schon, wie es Mikal bei ihren Vorwürfen anscheinend um die Schicklichkeit zu tun war. David selbst aber deutete seinen Tanz als demütige Gottesverehrung. Ihm folgt auch die frühmittelalterliche Theologie. So geht Rabanus Maurus von zwei Elementen des Berichtes aus, vom Opfer des Königs und von seiner Kleidung. Daß die Opfer Symbole der Menschwerdung und Passion sein können, leuchtet ein. Das Kleid Davids war das linnene Ephod, also ein liturgisches Gewand. Der Theologe fügt hinzu, daß das Leinen von der Erde hervorgebracht wird und nur durch vielfache Bemühungen den Glanz eines Gewandes erhält, das zeigt, daß „die Wahrheit des menschlichen Fleisches wie unter Geißelhieben triumphiert"[14]. Um das Bild zu verstehen, muß man ergänzen, daß der Flachs geschlagen werden muß, ehe er gesponnen werden kann. Darüber hinaus galt das Gewand überhaupt als Bild des Leibes Christi[15]. Auch Ambrosius erklärte diese Nacktheit Davids als Verdemütigung vor Gott. David hätte dadurch seine königliche Würde zurückgestellt und gleichsam als kleiner Diener Gott seinen Dienst angeboten[16]. Und nach Procop von Gaza lehrt uns der tanzende David, daß wir uns des Kreuzes nicht schämen sollten[17].

Dem modernen Menschen mag diese christologische Interpretation der Theologen gesucht und literarisch vorkommen. Tatsächlich kommt sie wohl dem historischen Tatbestand sehr nahe. Die Philisterkriege und die Katastrophen unter Saul hatten das Staatsgefüge tief erschüttert. Der Tod des Oza durch die Bundeslade hatte im Volk und in David die Gottesfurcht unmittelbar wachgerufen. Es gab für David religiös und politisch gleichsam keine andere Wahl, als Gott öffentlich

---

[8] E. T. DEWALD: *The illustrations of the Utrecht Psalter*. Princeton Plate XXIX. und André GRABAR: *La peinture byzantine*. Genève 1953, S. 183. [9] PL 112, 1073; PL 109, 159. [10] MGH Poet. lat. T III p. 262.
[11] PL 109, 85. [12] PG 8; 239 Protreptikos 12. [13] STEGER a.a.O. Tafel 24 u. 36.
[14] PL 109, 85. Ebenso Walafried STRABO PL 113, 568.
[15] PL 112, 1075 „Vestimentum est humanitas Christi . . ." 1076: „Vestis est caro Christi . . ."
[16] PL 16; 1179. [17] PG 87 I, 1127.

anzuerkennen und dabei dem Volk zu zeigen, daß ihnen allen kein anderer Weg bliebe, als sich Gott zu unterwerfen. Beim Tanzen mag er dabei religiöse Ausdrucksformen benutzt haben, die in Israel beim Volk lebendig waren. Zugleich aber zeigte er durch diese „kultische Nacktheit", daß er einer aus ihnen war und als Mensch wie sie mit leeren Händen vor Gott stand. Das aber hatte gerade Saul nicht getan. Weder religiös noch sozial hatte er diese Haltung, eben die Demut, aufgebracht. Deshalb brach sein Königtum zusammen.

Ein anderer aber sollte einmal kommen, nämlich Christus, der in der Menschwerdung und Passion diese Haltung Davids in erhabener Weise verwirklichen sollte. Deshalb ist der nackt tanzende David Typus Christi, des menschgewordenen Gottes.

Die soziale und politische Bedeutung des Kreistanzes

Rabanus Maurus rühmt von David, er hätte seine königliche Würde vergessen und sich nach der Sitte des Volkes im Kreise gedreht. Sicher wird damit der soziale Zug des Königtums von David gezeichnet. Diese soziale Gesinnung steht aber der religiösen Haltung der Gottesverehrung ähnlich nahe wie die Nächstenliebe der Gottesliebe.

Der Tanz selbst wird als Kreistanz beschrieben. So sagt H. W. Hertzberg in seinem Samuel-Kommentar: „Für das Tanzen findet sich hier ein Wort, das mit kikkar (Kreis) zusammenhängt und eine drehende Bewegung bezeichnet."[18] Rabanus Maurus gebraucht das Wort „rotat", er dreht sich wie ein Rad.

Einen solchen Kreistanz, der den religiösen Staat begründet, sehen wir im Utrechtpsalter dargestellt[19]. Es ist die Illustration zum 47. Psalm, in dem es heißt: „Durch den Jubel der ganzen Erde wird der Berg Sions im Norden, die Stadt des großen Königs begründet" (V. 3). Und in Vers 13 lesen wir: „Circumdate Sion, et complectimini". Das Bild zeigt uns in einem vieleckigen Mauerring den Berg mit dem Tempel, vor dem Christus mit dem Erdkreis in der Hand steht. Um den Berg aber tanzen in bewegtem Reigen die Töchter Sions. Auch in einem Psalterium des 13. Jahrhunderts kann man dieses Bild an der gleichen Stelle finden[20]. Es scheint, daß das Umkreisen der Stadt im Reigen die innere Einheit des Staates symbolisiert. Auch nach dem Sieg des Konstantin über Licinius schreibt Eusebius: „In Reigen und Liedern gaben sie in Städten wie auf dem Lande vor allem Gott, dem König der Könige die Ehre, wie sie gelehrt wurden, sodann dem frommen Kaiser, mit seinen gottgeliebten Söhnen."[21] Es handelt sich also auch bei diesem Reigen nicht um irgendwelche Gesellschaftstänze für Siegesfeiern nach Art der

[18] HERTZBERG: *Die Samuelbücher*. Göttingen 1956, S. 224.

[19] DEWALD a.a.O. Plate 44.

[20] Paris BN Lat. 8846 fol. 82 verso. H. OMONT: Tafel 56.

[21] PG 20; 904 b; zit. n. BARDENHEWER II. *Eusebius: Histor. eccl.* 10, 9; S. 475/76 (Übers. v. Haeuser). Vgl. dazu den ausgezeichneten Artikel von Emile BERTAUD: *Danse religieuse*. In: *Dictionnaire de spiritualité*, Tom. III, Paris 1957, Sp. 21 f.

Moderne, sondern um religiöse Reigen, die zunächst Gott, dann aber auch dem Kaiser zu Ehren vollführt werden. Konnte doch Augustinus in seinem Gottesstaat sagen: „David nun war ein sangeskundiger Mann, der den Wohlklang der Musik nicht des üblichen Vergnügens halber, sondern in gläubiger Gesinnung liebte und pflegte und sie durch geheimnisvolle Sinnbildung einer großen Sache in den Dienst seines Gottes stellte, der der wahre Gott ist. Denn der von der Vernunft geordnete und regelrechte Zusammenklang verschiedener Töne weist durch die Einheit in der Verschiedenheit auf die festgefügte Einheit eines wohlgeordneten Staates hin."[22] Der Kirchenvater sieht also in der Harmonie der Musik der Davidchöre ein Bild der staatlichen Einheit.

Die kosmische Bedeutung des Kreistanzes

Ehe wir die bedeutendste soziale Funktion des Reigens aufzeigen – der Kreistanz ist nämlich im Mittelalter ein Bild der Kirche –, soll auf seine kosmische Bedeutung eingegangen werden. Der staatsbegründende Kreistanz nimmt vor allen Dingen ein kosmisches Motiv auf, das Dante oft verherrlicht hat und das durch ihn bis auf den heutigen Tag im Gedächtnis blieb. Es ist der „göttliche Reigen", von dem Plato spricht und den Clemens von Alexandrien erwähnt[23]. Dionysius Areopagita schildert, wie sich die Engel in unablässigem Reigen um Gott bewegen[24]. Scotus Eriugena gibt seinen Text an die karolingische Zeit weiter[25]. Eine kurze, aber umfassende Ableitung des Tanzes bringt Honorius von Autun. Danach hat das Altertum durch die Chöre die Gottesbilder verehrt. Man verstand unter den Chören die Kreisbewegung des Firmamentes. Das haben die Gläubigen nachgeahmt, wie es unter anderem das Beispiel Davids zeigt, der vor der Bundeslade tanzte. Daher werden bis jetzt in den Chören Musikinstrumente gebraucht, da man ja sagt, daß die himmlischen Sphären in süßen Melodien ihren Weg gehen[26].

Eine Reihe von Darstellungen verleihen diesem Gedanken auch in der bildenden Kunst Ausdruck. So werden im Codex des Kosmas Indikopleustes der Vatikana die Chöre radförmig angeordnet und neben David gruppiert. In der Viviansbibel tanzt David auf blauem Grund in der Mandorla. Auch die Illustration aus Metz zeigt David in kreisförmigem Rahmen thronend und wird mit Steger zu Recht als „harmonia mundi" gedeutet[27]. Der Hinweis auf die vier Elemente und die vier Jahreszeiten im Bild selbst bestätigt diese Interpretation. Die beiden „Musiker" der Bamberger Handschrift, die Wilhelm Messerer – im Gegensatz zu

---

[22] PL 41; 547. De Civ. Dei Lib. 17, cap. XIV. Zit. n. BARDENHEWER: *Des hl. Kirchenvaters Aurelius Augustinus zweiundzwanzig Bücher über den Gottesstaat* (Übers. von A. Schröder). Bd. III, S. 69.

[23] PG 9; 456. Platon, Phaidros p. 247 a: „Der große Herrscher im Himmel Zeus nun, seinen geflügelten Wagen lenkend, zieht als erster aus, alles anordnend und versorgend, und ihm folgt die Schar der Götter und Dämonen in elf Zügen geordnet . . . Es folgt aber, wer jedesmal will und kann: denn Mißgunst ist verbannt aus dem göttlichen Chor." (Nach der Übers. v. Fr. SCHLEIERMACHER, Hamburg: Rowohlt 1958, S. 28.)

[24] PG 3; 209—212. [25] PL 122; 1052.

[26] PL 172, 587 Gemma anima Lib. I. cap. CXXXIX. De choro.

[27] STEGER a.a.O. 118.

Steger – nicht mit David in Verbindung bringt, sondern mit guten Gründen Jubal und Boethius nennt, thronen ebenfalls in Kreisgebilden. Auch hier entspricht der Begriff der Sphäre und Sphärenmusik dem Wesen des Manuskriptes und den dargestellten Musikern[28].

Der Tanz als Sinnbild der Kirche

Des Christen „ganzes Leben ist ein heiliges Fest", sagt Clemens von Alexandrien. Und er fährt fort: „Dementsprechend bestehen seine Opfer in Gebeten und Lobpreisungen und dem Lesen der Hl. Schrift vor der Mahlzeit und vor dem Schlafengehen, aber auch nachts wieder in Gebeten. Dadurch vereinigt er sich mit ‚dem göttlichen Reigen' (Platon Phaidros p. 247 a), dem er infolge seines ununterbrochenen Gedenkens eingegliedert ist zu dem unvergeßlichen Schauen."[29] Diese Aufforderung mit dem „göttlichen Reigen", d. h. also mit dem kosmischen Tanz legt auch Augustinus in seinem Kommentar zum oben erwähnten 47. Psalm nahe[30]. Er geht dabei von dem Titel des Psalmes aus, der sagt, daß der Gesang mit dem ersten Wochentag (secunda Sabbati) in Beziehung stehe. Am ersten Tag hat Gott Himmel und Erde geschaffen. Was ist aber dieser Himmel, den Gott Firmament nennt, anders als die Kirche; und zwar die Kirche Christi in ihren Heiligen, in denen, die in den Himmel geschrieben sind und den Versuchungen dieser Welt nicht weichen. Sie allein sind des Namens Firmament würdig. So kann auch das Umkreisen der Stadt, das Augustinus in demselben Psalm erläutert, nur ein tieferes Eingegliedertwerden in Christus bedeuten[31]. Auch nach Chrysostomus besteht dieser Tanz in einem tieferen Kennenlernen der Stadt Jerusalem, also in einem geistigen, ja intellektuellen Prozeß[32]. Und Dante, der nicht müde wird, den Kreistanz zu schildern, berichtet im 10. Gesang des Paradieses, daß vor allem die großen Lehrer der Kirche diesen Reigen tanzen. Dabei werden u. a. Dionysius Areopagita, Boethius, Isidor von Sevilla, Beda und Thomas von Aquin namentlich genannt[33].

Beim Davidtanz selbst gelten vor allen Dingen die vier Sänger oder Chorführer als Bilder der Apostel und der Kirchenlehrer, die die Gläubigen zusammenrufen und leiten. Diese Interpretation finden wir bei Rabanus Maurus, Honorius von Autun und Rupert von Deutz. Die Auswahl von gerade vier Chorführern wird außer bei Beda in einer Annotation zum ersten Psalm, die früher Augustinus zugeschrieben wurde und oft mit seinem Psalmenkommentar zusammen überliefert wird, berichtet[34]. Die Zuordnung der Vier zu Christus und dem Evangelium wird in den tituli der Bibel von St. Paul belegt[35]. Auf die Beziehung zwischen David

---

[28] Wilhelm MESSERER: *Zum Kaiserbild des Aachener Ottonencodex.* Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I. Philologisch-historische Klasse. Jg. 1959, Nr. 2, S. 31 ff.

[29] Teppiche VII, 7 zit. n. BARDENHEWER-ZELLINGER V, S. 55.

[30] PL 36, 532. [31] PL 36; 541. [32] PG 55, 221.

[33] GMELIN a.a.O.: Kommentar. Dritter Teil: *Das Paradies*, S. 201 f.

[34] PL 36; 65. [35] MGH Poet. lat. T. III p. 262.

und seinen vier Psalmenschreibern und Christus und die vier Evangelisten weist Steger nachdrücklich hin[36].

Bei der Erklärung des Namens David zeigt Augustinus noch einmal die Beziehungen zwischen David und dem Volk in Parallele zu der Verbindung zwischen Christus und der Kirche auf. David heißt „manu fortis", das will sagen, der durch die Hand Gottes Starke. Saul heißt „petitio", die Bitte. Nicht nach Gottes Willen, sondern nach seinem eigenen Willen hat sich das Volk Saul erbeten. Saul ist also der König des Volksbegehrens. David aber ist der König nach dem Willen Gottes. David ist Christus und die Kirche, das ist der ganze Christus: „Ich will dich lieben, Herr, meine Kraft. Ich will dich lieben, Herr, durch den ich stark bin." [37] Hier wird noch einmal das politische Verständnis der Herrschaft Davids von dem des Königtums Sauls abgesetzt und zugleich David zum Inbegriff Christi und der Kirche. Ein Psalterium aus London mit reichen Inschriften stellt dieses Bild Davids als Inbegriff Christi und der Kirche dar[38]. Die zehnsaitige Harfe wird dabei zum Leib der Kirche und mit dem Kreuz identifiziert. Der Kopf Davids wird ausdrücklich Christus genannt. „Sic suavis illa et jucunda musica Ecclesiam catholicam tali actu praedicebant, quae ex diversis linguis, varioque concentu in unam fidei concordantiam erat Domino praestante coalitura." [39] Diese Musik der Kirche aber wird durch Christus selbst gemacht, der am Kreuz zur Harfe wird und dessen Nerven die Saiten sind, auf denen das seltsame Lied Gottes gespielt wird[40].

Dieser kirchengründende Kreistanz besitzt sakramentalen Charakter. Das zeigen in künstlerisch einzigartiger Weise zwei Illustrationen der Reichenau aus ottonischer Zeit zum Hohen Lied[41]. Auf dem ersten Blatt sehen wir, wie ein Heide die Taufe empfängt. Die Getauften selbst aber steigen im großen Reigen, angetan mit Krone oder Nimbus und nach Ständen geordnet, bis zur Höhe auf, wo ihnen die Kirche den goldenen Kelch reicht, das Blut, das sie aus der Seite des Gekreuzigten empfing. Auf dem zweiten Blatt sehen wir die Fortsetzung dieses Aufstiegs der christlichen Stände bis hin zu dem gewaltigen Lichtkreis, in dem Christus thront. Christus selbst aber wird von den Chören der Engel umgeben. Dabei findet sich ein reizvolles Motiv an der Seite des Thronbildes. Dort hält die Ecclesia einem der Aufsteigenden, der von der Majestas weg nach außen, in die Welt schaut, die Augen zu. Der Thronkreis Christi aber wird von einem großen Initial O gebildet, ein Buchstabe, der seine Ergänzung in der Schrift unten auf dem Blatt findet: Osculetur me osculo oris sui . . . Es ist der Anfang des Hohen Liedes. So werden die Sakramente der Taufe und der Kommunion im Motiv des Reigens zum Inbegriff der Vereinigung mit dem himmlischen Reigen und mit Christus selbst.

---

[36] a.a.O. 116. [37] PL 36; 148. [38] STEGER a.a.O. 232, Taf. 27. [39] ebd.

[40] Beispielsweise PL 116; 387 (Haymo).

[41] Mittelalterliche Miniaturen aus der Staatlichen Bibliothek in Bamberg. Heft 1: Reichenauer Schule I (Msc. Bibl. 76: Isaias — Bibl. 22: Hohes Lied. Daniel). Mit einer Einleitung von Hans FISCHER. Bamberg 1926.

Der Tanz als Aufstieg zum Himmel

Der Kreistanz inmitten des Volkes besitzt sein Vorbild im Kreistanz der Sphären, Gestirne und Engel. Die irdische Gesellschaft führt ihre Ordnung auf die Harmonie der kosmischen Musik und auf den himmlischen Reigen zurück. So kann der Sinn des Davidtanzes nur einen Aufstieg über die irdische Welt in den Himmel und über den Tod ins ewige Leben bedeuten. Der Tanz wird zum Sinnbild der Auferstehung.

Unter den Bildern, die eine solche Deutung nahelegen, verdient die große Darstellung des Psalterium aureum von St. Gallen besondere Beachtung. Zunächst sehen wir dort im unteren Teil einer gewaltigen Arkade zwei Tänzer, die Tücher oder Schleier über ihren Köpfen schwingen. Es soll also, wenn wir das Bild des Velum recht verstanden haben, etwas offenbart werden. Auch von den Zimbel und Psalter schlagenden Sängern sagt ja die Bibel, daß sie „arcana cantabant" – Geheimnisse sangen – und Rabanus Maurus erklärt uns sogleich, daß diese Geheimnisse des Psalters sich auf den Herrn und Erlöser beziehen[42]. Auffällig an diesem Blatt ist auch der Glanz der Gewänder bei den Figuren. David und die Tänzer tragen weiße, vorwiegend goldgefaßte Gewänder. Leichte grüne und rötliche Schatten treten dem Weiß und Gold gegenüber zurück. Dieser Glanz des Gewandes bietet gerade Rabanus Maurus den Grund für die Analogie zwischen Ephod und der „Wahrheit des menschlichen Fleisches", das wie das werdende Leinen „unter Geißelhieben triumphiert". Wahr ist es für alle, die aufjubeln und zur Burg des himmlischen Eingangs Hymnen singen; – nur Mikal, die Tochter Sauls, ist nicht dabei[43]. Die Arkade scheint hier wie im gleichen Blatt der Bibel von St. Paul ein Bild dieser himmlischen Burg. Der Engel und die Hand Gottes (David heißt ja der „manu fortis") in den Ecken über dem Bogen bezeichnen das Wesen dieser Arkade deutlich. Merkwürdig scheint auch, wie unproportioniert hoch dieser David unter dem Bogen thront. Ja, man muß sagen, dieser David thront nicht, sondern er sitzt „wie auf dem Sprunge", d. h. er tanzt auf, wie die Schleier- und Zimbeltänzer auch. Weiterhin fällt das „scabellum" auf, das in roter Farbe den stärksten Akzent des Blattes bringt: „Scabellum est sacramentum incarnationis, ut in Psalmis: ‚Adorate scabellum pedum ejus' (Psalm. XCVIII, 5), id est honorate sacramentum humanitatis, quo terram nostrae mortalitatis tetigit."[44] Dieser Fußschemel bedeutet also das Geheimnis seiner Menschheit, durch das Christus die Erde unserer Sterblichkeit bedeckt. Auch mit einem weiteren Bild wird auf Tod und Auferstehung angespielt; denn die Sänger Davids spielten auf ihren Instrumenten „pro octava" (1 Chron 15). David ist der achte Sohn . . . Am achten Tag, dem Herrentag, aber stand Christus von den Toten auf. Es ist der Tag, an dem die Hoffnung des Menschengeschlechtes von dem Inferno der Gottlosen zur himmlischen Würde erhoben wurde. Diese Zahl aber nennen die Arithmetiker

[42] PL 109; 347. [43] PL 109; 85. [44] PL 112; 1043.

„actu primum in quadrantal", die Siolaus Pythagoricus deshalb die geometrische Harmonie nennt, weil in ihr alle harmonischen Gründe zusammenkommen[45]. David trägt aber auf dem Bild des „Goldenen Psalterium" von St. Gallen eine Lyra mit vier Saiten und einem achteckigen Knauf[46]. Der Übergang von der Vier zur Acht aber ist der Übergang von der Symbolik der Grundlegung der Welt zur Vollendung des Himmels, vom Alten zum Neuen Bund. Die Acht ist der Inbegriff der Auferstehung. Bestätigt wird diese Exegese später durch Rupert von Deutz, der in diesem Tanz Davids und seiner Gefährten ebenfalls ein Bild der Auferstehung sieht[47]. Vorher hat schon Ambrosius diesen Tanz in dem Sinn gedeutet: „Dies ist der glorreiche Tanz des Weisen, den David tanzte; und deshalb stieg er durch die Sublimität seines geistigen Tanzes bis zum Thronsitz Christi auf, damit er sehen und hören sollte, wie der Herr zu seinem Herrn sagte: ‚Setze dich zu meiner Rechten'." [48]

Es könnten eine Reihe von Bildern als Hinweis für eine Deutung des Tanzes Davids im Sinn von Auferstehung und Himmelfahrt hinzugefügt werden. Die Viviansbibel müßte dabei sicher erwähnt werden. Andere Denkmäler, die wir bei Steger abgebildet finden, wären ebenfalls heranzuziehen[49]. Eine großartige Tanzgruppe bringt die Illustration des Utrechtpsalters zum 149. Psalm: Drei Frauen – „Töchter Sions" – mit Psalter, Harfe und Trommel steigen dort auf, Christus entgegen, der auf einem Berg steht[50]. Augustinus erklärt das „exultare" in diesem Psalm als Sehnsucht nach dem himmlischen Jerusalem[51]. Und Haymo, ein karolingischer Theologe, sagt dazu, daß die Töchter Sions deshalb Psalmen sangen, weil Christus die Demütigen zum ewigen Heil erhebt[52]. Auch hier wird also der Tanz zum Sinnbild des Aufstiegs in den Himmel.

Im 9. Vers des 56. Psalmes heißt es: „Steh auf meine Herrlichkeit, Psalter und Harfe wach auf! Ich singe das Morgenrot wach." (Exsurge gloria mea, exsurge psalterium et cithara, exsurgam diluculo.) Dazu gibt der Utrechtpsalter eine vergleichbare Illustration: Ein Engel mit einem Saiteninstrument in der Hand hebt den Psalmisten von seinem Bett und Grab aus der Mitte der Löwen hinauf zur Majestas auf den Berg. In dem Wachsingen der Morgenröte erkennt Augustinus ebenfalls ein Symbol der Auferstehung[53].

In den Elfenbeindeckeln des Psalters Karls des Kahlen wiederholt sich diese Symbolik: Zunächst sehen wir auf der einen Seite den Propheten Nathan vor David und der Frau des Urias, die den Lebensfaden in der Hand hält. Darunter liegt der Leichnam des Urias. Auf der anderen Seite des Buchdeckels aber wird die eben erwähnte Szene des Utrechtpsalters kopiert: Der Engel sitzt auf einem Bett.

---

[45] PL 109; 347.

[46] H. STEGER (a.a.O. 163) sieht den „Knauf" des Instrumentes als „runde Scheibe" mit „drei Saiten". Dagegen zeigen die Fotos und namentlich die Tafel VI (von R. RAHN: *Das Psalterium Aureum von Sanct Gallen.* St. Gallen 1878) vier Saiten und einen achteckigen Knauf. R. RAHN schreibt (S. 27): „Die goldene Lyra, ein langes, schmales und nach oben schwach verjüngtes Instrument mit kurzem Fuße und einem großen achteckigen Knaufe, . . ."

[47] PL 167; 1126. [48] PL 16; 1180. [49] a.a.O. Taf. 5, 12 und 26.

[50] DEWALD a.a.O. Plate CXXX. [51] PL 37; 1952. [52] PL 116; 692 (fälschlich Haymo zugeschrieben).

[53] PL 36; 672 „Puto quia hic jam agnoscitis Dominum resurgentem." Vgl. dazu DEWALD a.a.O. Plate LII.

In seinem Schoß lehnt eine kleine Gestalt, die Seele, auf die zwei Löwen einstürzen. Darüber erscheint Christus in der Majestas. Auch hier sehen wir nicht etwa nur ein Schutzengelmotiv. Vielmehr stehen Sünde und Tod und Auferstehung in den beiden Buchdeckeln einander gegenüber[54]. Schließlich definiert Rabanus Maurus den Tanz schlechthin als ein „Aufspringen zur Höhe“ [55]. Und die Bibel von St. Paul gibt in der Himmelfahrt Christi Christus als eine zwischen tanzenden Engeln auftanzende Gestalt, die das Kreuz wie einen Thyrsosstab hält. So wird der auferstandene und auffahrende Christus tatsächlich der „Chorführer“ des großen Reigens vom Tod zum ewigen Leben, zu dem der Christ berufen ist. Er gehört wesentlich zur Initiation des „Mänadentanzes der Engel“, von der Clemens von Alexandrien spricht.

Davids Tanz der Freiheit und Liebe – auch nach „Art der Zyklopen“

Tanzen heißt also „in die Höhe aufspringen“, „auferstehen“, von der Erde zum Himmel aufsteigen. Diese Bewegung fordert eigene Kraft, die man virtus – Tugend – nannte. Die Deutung eines biblischen Motivs, die diese moralische Wirklichkeit zu begreifen sucht, nannte man tropologisch. Ein Bild in tropologischer Sicht meint nicht nur mehr den Himmel (anagogisch) oder die Heilsgeschichte (allegorisch), sondern die Seele des Menschen selbst[56]. Das griechische Wort tropologia heißt Wende; und so will die tropologische Deutung die moralische Wende des Menschen herbeiführen. Der Tanz, gerade die rotierende Bewegung, von der die Schrift spricht, bietet ein eindringliches Bild einer solchen Wende. Die moralische Interpretation des Davidtanzes wird deshalb in Wort und Bild immer wieder versucht.

Allerdings führt uns auch die Tropologia in eine Welt mannigfacher Beziehungen, die nicht alle gleicher Art sind. Dantes Hinweis auf die Demut, der eine alte Tradition zusammenfaßt, ist dabei grundlegend. Gewand und Nacktheit versinnbilden ebenfalls diese Tugend. Sehr feierlich wird dieser tropologische Hinweis in der Viviansbibel gegeben, wo in den Zwickeln zwischen Mandorla und Rahmen die vier Kardinaltugenden selbst mit Umschrift figürlich dargestellt werden. Diese vier Tugenden wollen nicht nur das Grundlegende der Haltung Davids – eben die Demut oder Wende zu Gott – sichtbar machen, sondern sie besitzen einen besonderen Bezug zu seiner Königswürde, was durch die Insignien des Herrschers besonders zum Ausdruck kommt. Das Bild bringt also eine Abbreviatur eines Fürstenspiegels ähnlich wie etwa das Dedikationsbild der Bibel von St. Paul Karl den Kahlen unter den vier Kardinaltugenden darstellt.

Wie das Königsmotiv des tanzenden David, so besitzt auch das Auferstehungs-

[54] Der Engel trägt auf der Elfenbeintafel kein Instrument mehr, sondern einen kurzen Stab mit rundem Knauf, ein Zeichen der Macht.

[55] PL 111; 548. [56] PL 112; 331 „. . . secundum tropologiam anima hominis . . .“

motiv tropologische Züge. „ . . . Den Körper erheben, das Irdische verlassen, das Himmlische suchen . . .", das ist auch nach Ambrosius Sinn des Davidtanzes. Und die vier Chorführer sind nach der Interpretation ihrer Namen Männer, die sich geistlich zusammenfinden, das Fleischliche überspringen und die stark sind, Widerwärtigkeiten zu ertragen[57]. Sogar die ekklesiologische Interpretation wird angedeutet, wenn Ambrosius meint, daß der Gang zur Taufe in dem Bild des Tanzes zur Ermahnung wird, schneller zum Ewigen aufzusteigen. „Dieser Tanz ist ein Gefährte des Glaubens und ein Begleiter der Gnade." [58]

Der Entscheidungscharakter wird dabei gelegentlich in den Illustrationen zum ersten Psalm „Beatus vir . . ." sinnfällig ausgedrückt, wenn die Wahl zwischen der Kathedra der Gewalt und dem Thron der Weisheit durch die Wende von Gestalten versinnbildlicht wird, wie beispielsweise im Utrechtpsalter. Im Pariser Psalter sieht man bei der Illustration dieses Psalmes neben Christus eine tanzende Gestalt gegeben. Es ist der Mensch in der Entscheidung oder, biblisch ausgedrückt, die Seele, zu der der Geist im Hohen Liede spricht: „Wende dich, wende dich, Sulamith!" [59] Diese Wende verehrt Rupert von Deutz bei David und vermißt sie bei Mikal[60].

Diese Beweglichkeit und Freiheit für Gott bringt wieder jenes gewaltigere Bild als den Davidstanz selbst, nämlich die Quadriga des Aminadab, das Gespann, das die Bundeslade trägt, in Erinnerung. „Rota in medio rotae", das Rad in den Rädern der Ezechielvision, zeigt nämlich die Beweglichkeit der Cherube, den Willen Gottes zu tun. David wird zum Rad – „rotat" [61]. Und Aminadab heißt „spontaneus" [62]. Spontan, frei folgt er dem Willen Gottes.

Dieses gewaltige Bild des Rades, das also tropologisch ein Symbol der Freiheit ist, holt das kosmische Symbol der Sphäre gleichsam in die Psyche des Menschen zurück.

Die Tropologie, die Interpretation auf Person und Psyche hin, mußte natürlich im hohen Mittelalter eigene Probleme mit sich bringen, weil gerade diese Zeit eine besondere Wende zum Menschen hin vollzog. Hier darf man zum Werk Stegers, das aller Anerkennung wert ist, kritisch anmerken, daß die stilistischen Unterschiede der Bilder zu wenig beachtet werden. Ein Davidsbild des 9. Jahrhunderts besitzt einen wesentlich anderen Charakter als ein Bild des 12. Jahrhunderts, auch wenn dem Inhalt nach die Motive sehr ähnlich sein sollten. Der Wirklichkeitscharakter des Davidbildes verändert sich wesentlich. Die Gestalten werden nicht nur „irdischer" im Sinne einer besonderen Erfassung der Körperlichkeit und des Erfahrbaren, sondern sie besitzen eine größere Empfindsamkeit. David wird gleichsam zum Inbegriff des Minnegesanges, wie man es beispielsweise in einem Tympanon in Trebnitz (Schlesien) beobachten kann. Auch wenn die verschiedenen

[57] PL 16; 508 AB. [58] ebd. „Haec saltatio fidei socia, gratiae comes."
[59] PL 112; 1064. [60] PL 167; 1127.
[61] PL 109, 87 „Et quia coram arca saltare, ut creditur, vulgi mos fuerat, rex se in divino obsequio per saltatum rotat."
[62] PL 117; 341.

Attribute und Motive noch gegeben werden, die wesensverschiedenen Wirklichkeitsschichten lassen sich kaum noch voneinander abheben. Bild und Figur besitzen eine größere Einheit. Von hier aus läßt sich vielleicht die seltsame Inschrift der Illustration des Psalteriums aus Pommersfelden erklären. Dort wird David als „histrio in causa religionis" bezeichnet, der nach Art der Zyklopen („more ciclopum") tanzt. Das Wort histrio (Schauspieler) mag auf Ambrosius zurückgehen, der es im Zusammenhang mit dem Davidstanz einige Male gebraucht[63]. Im allgemeinen ist nur der entsetzliche, fressende Zyklop der Odyssee, von dem auch Isidor von Sevilla spricht, bekannt[64]. „Eine grundlegende Änderung brachte der Dithyrambus des Philoxenos (PLG 609 ff frg. 6–11. Anth. Gr. II. 132 frg.). Der Dichter führte die Liebe des Polyphem zu der Meernymphe Galatea in die Literatur ein und hat damit einen außerordentlichen Einfluß auf die Nachwelt ausgeübt ... Umgeben von seinen Herden und den gefangenen Griechen tanzt er (der Polyphem) am Strande und singt zur Leier, deren Klang er durch ein wiederholtes ‚threttaneló' nachahmt, sein Liebeslied." [65] So wurde der Zyklop zum Symbol der unerfüllten Liebe. Theokrit sagt in seiner 11. Idylle, die den Namen des Zyklopen trägt:

„Gegen die Liebe, mein Nikias, ist kein anderes Mittel,
Weder in Salbe, noch Tropfen, so deucht es mir,
außer der Musen kunst ..." [66]

Bei Horaz ist der „Zyklop im Hirtencharakter" ein bestimmter und, wie es scheint, nicht ungebräuchlicher Tanz[67]. So wird hier der Hirte David mit dem Zyklopen, der ebenfalls Hirt war, zusammen gesehen. Sein Tanz, und besonders seine Lieder, die Psalmen, werden damit als Mittel gegen die weltliche Liebe angesehen, ebenso wie die Psalmen ein Mittel gegen den Sirenengesang darstellen[68]. Es ist die „gloriosa rota", der Reigen und Sang, der auch nach Dante die Sirenen bezwingt[69].

Es mag in Umschrift und Bild der Illustration aus Pommersfelden sich die neue lyrische Empfindsamkeit zeigen, die in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts gegen die ottonische Symbolik und die „Kunst rein aus dem Geiste" (Hans Jantzen) dem Erlebnis Raum gewährt und den Minnegesang einleitet, eine Stilwende, die Albert Böckler in besonderer Weise analysiert hat[70].

---

[63] PL 16, 508; PL 15, 1290 u. 1669–70 PL 16; 1178/1179.
[64] PL 82; 421 „ ... quod solas ferarum carnes edunt".
[65] RE (Pauly Wissowa) XXI 2 Polyphemos 1812.
[66] Langenscheidtsche Bibliothek. Berlin-Stuttgart 1855–1889, S. 70.
[67] Horaz: Sat. I. 5, 61 f. (Zit. n. LANGENSCHEIDTS Bibl., Berlin-Stuttg. 1895, S. 21 u. S. 125; epist. II, 2, 125).
[68] Hugo RAHNER: *Griechische Mythen in christlicher Deutung*. Zürich 1945, S. 464.
[69] Paradies 12. Gesang (Anfang Vers 7 u. 8). H. GMELIN: Kommentarband S. 233: *Die heilige Mühle*.
[70] Albert BOECKLER: *Die romanischen Fenster des Augsburger Domes und die Stilwende vom 11. zum 12. Jahrhundert*. In Zschr. des deutschen Vereins für Kunstwissenschaft, Bd. 10, Heft 3/4, Berlin 1943, S. 153 f.

Das Gegenbild Davids: der Tanz mit der Tiermaske

Der Tanz Davids, der sich aus der himmlischen Ordnung herleitet und die menschliche Gesellschaft begründet, führt hinauf zu Gott. Es gibt aber noch einen anderen Tanz, von dem sagt Johannes Chrysostomus: „Wo es Tanz gibt, dort ist der Teufel."[71] Oder: „Nehmt nicht teil an den satanischen Tänzen!"[72] „In den Mysterien der Griechen gibt es Tänze, in unseren aber herrscht Schweigen und Würde, Scheu und Bescheidenheit."[73] Sicher lassen sich diese scharfen Urteile zum Teil vom Text der Bibel her – es geht um den Tanz der Salome – verstehen, den der Heilige kommentierte. Es scheint jedoch auch eine Art von infernalen Tänzen gegeben zu haben, die dem Tod und dem Teufel zugeordnet waren.

Ein schauerliches Beispiel berichtet Augustinus. Danach hätten die Bürger einer Stadt einem Greis, den sie gefangen hatten, tote Hunde um den Hals gebunden und mit ihm getanzt, wie sie nur wollten[74]. Augustinus vergleicht dieses Vorgehen mit den Torturen der Etrusker, die Leichen an lebendigen Menschen festbanden[75]. Da der Hund auch als ein Tier der Unterwelt galt und die „Armen Seelen" der Römer Hundsfelle trugen, mag ein solcher Tanz nicht nur als Grausamkeit zu erklären sein. Mythologische Motive mögen mitsprechen. Man wollte den Alten gleichsam noch bei Lebzeiten in den Hades versetzen.

Solche Tänze mit Tierfellen finden sich als Gegenbild zum musizierenden David auch in mittelalterlichen Illustrationen. Besonders erwähnenswert ist ein Bild, das aus Reims stammt. Im oberen Teil dieses Blattes thront David auf einem Faldistorium mit Tier-(Löwen?)köpfen und wird von musizierenden Gestalten flankiert. In der Mitte der unteren Bildhälfte steht eine Figur mit einer Tiermaske. Diese Figur schlägt eine Faßtrommel[76]. Musikanten, Tänzer – dem Kleid nach auch eine Tänzerin – bilden hier die Begleitung. Zwei Figuren überschlagen sich sogar. „Die zoologische Zuordnung stellt die Tierfiguren einwandfrei als Wolfsgestalten fest."[77] Gerade diese einwandfreie Feststellung wird man anzweifeln können. Zunächst scheinen die Maßstäbe der modernen Naturwissenschaft für die frühmittelalterlichen Motive fraglich, weil man – man denke nur an den Physiologus – das Tier kaum als bloßen Gegenstand der Zoologie betrachtete. Darüber hinaus handelt es sich in dem Reimser Bild sicher um einen Menschen, dessen Hände und Füße unter den Fellen deutlich erkennbar sind. Auch der Kopf auf dem Reimser Blatt besitzt menschliche Augen und eine menschliche Nase. Die Ohren darüber gehören jedoch wieder dem Tier, genauso wie das Fell als Ganzes, das die Maske bildet. Die Verbindung zum Wotanskult scheint deshalb nicht ohne weiteres gegeben.

Dagegen darf man das Bild, das ja aus Reims stammt und das mit dem Akanthusblatt der Rahmung ein künstlerisches Motiv der karolingischen Reimser Buch-

---

[71] PG 58; 491. [72] PG 62; 386. [73] PG 62; 387. [74] PL 43; 579.
[75] Vergil: Aen. lib. 8, Vers 483—488. [76] STEGER a.a.O. Taf. 23. [77] STEGER a.a.O. 139.

malerei besitzt (man vergleiche beispielsweise dazu die Blätter des Rahmens im Ebo-Evangeliar) mit einem eigenartigen Brauch in Verbindung bringen, gegen den Hinkmar, der Erzbischof von Reims, auftritt. Hinkmar gibt in seinem Kapitulare den Priestern Anweisungen, wie sie sich bei den Totenmählern zu verhalten hätten. Dabei erfahren wir, daß man bei den Jahrtagen oder bei den Feiern beim 7. oder 30. Tag eines Todesfalles für die Seele getrunken, ja sich betrunken hat, und sogar andere zum Trinken zwang. Man sollte auch die schändlichen Späße mit dem Bären oder den Tänzerinnen nicht zulassen. Ebenso dürfte man keinesfalls zustimmen, daß die Larven der Dämonen, die man im Volk „Talamascas" nennt, getragen werden; denn das sei diabolisch. Vielmehr solle man mit Anstand und im Geiste der Religion essen und dann zur Zeit in die Kirche zurückkehren[78].

Diese Verordnung, die in den Bestimmungen der Zeit wiederkehrt, darf man wohl zum Verständnis des Bildes mitheranziehen. Wahrscheinlich bietet das Blatt unmittelbar eine Illustration dieser seltsamen Bräuche. Es gab also neben Davids Musik und Tanz zum Leben und der kirchlichen Liturgie einen Tanz zu Tod und Teufel, der sich bei Totenmählern in Tierfellen und Masken vollzogen haben muß.

Der Thronsitz Davids auf dem Blatt zu Reims zeigt auch vier Löwenköpfe, ähnlich wie das Faldistorium des Dagobert in Paris. Die beiden Seiten des Cod. 774 aus Leipzig besitzen ebenfalls das Löwenmotiv[79]. In diesen Psalterillustrationen bilden die Löwen die Basen der Säulen, die die Bilder rahmen. Die Tiere aber reichen soweit in den Bildraum hinein, daß man den Eindruck gewinnt, David thront über Löwen und seine Gefährten schreiten an Löwen vorbei. Deutlich wird das Motiv im Davidbild der St. Galler Stiftsbibliothek (Cod. 21)[80]. Hier steht Davids Thron auf Löwen, und der König selbst hat seine Füße in die Nacken der Tiere gesetzt. Dieses Thronen und Schreiten über Tiere läßt jenes uralte Motiv des „Herren der Tiere" anklingen, das in der christlichen Psalterillustration zum 90. Psalm seine bedeutendste Verbildlichung fand: „Schreiten kannst du auf Löwen und Ottern. Zertreten wirst du Löwen und Drachen." Der Christus in der Illustration des Utrechtpsalters zu diesem Psalm wirkt auf seinem labilen Standort bei seinem Kampf wie ein Waffentänzer, der auf Tieren tanzt[81]. Auch hier versinnbildet das Thronen und Schreiten über den Tieren die Überwindung des Todes und der Unterwelt.

So gewährt uns das Bild des tanzenden David Einblick in die große Welt des frühen Mittelalters. Die Ordnung der Gestirne und Engel wiederholt sich in Staat und Kirche wie in einem gewaltigen Reigen. Der Mensch selbst dreht sich – „rotat" – und soll sich vom Tod wegwenden, um in den Himmel aufzusteigen.

---

[78] Mansi XV, col. 478. Vgl. dazu H. SCHADE: *Dämonen und Monstren.* Gestaltungen des Bösen in der Kunst des frühen Mittelalters. Regensburg 1962, S. 58. 93.

[79] STEGER a.a.O. Taf. 13. [80] STEGER a.a.O. Taf. 11.

[81] DEWALD a.a.O. Plate LXXXIV.

Das Märchen von den „roten Schuhen" scheint diese uralten Traditionen in die romantische Welt des 19. Jahrhunderts zu tragen. Und eine letzte Ahnung von der großen Ordnung lebt selbst bei Paul Valéry weiter, der das Ende eines modernen Tanzes beschreibt: „Aber alsbald nimmt sich die Tänzerin zusammen, erzittert, durchschwebt aufs neue den Raum und steigt und steigt, eine Montgolfière, hinauf in versagte Bezirke des Lichts, wo das Gestirn herrscht und der Atem des Todes."[82]

Von der OEEC zur OECD

Paul Roth

Vom 10. März bis zum 24. April 1947 fand in Moskau eine Außenministerkonferenz statt, an der teilnahmen für die Vereinigten Staaten Marshall, für England Bevin, für Frankreich Bidault und für die Sowjetunion Molotow. Sie beschäftigte sich vor allem mit der deutschen Frage, zeigte aber, daß mit der Sowjetunion ein befriedigender Kompromiß über den Frieden nicht möglich war. Dies gab den letzten Anstoß zu einer Neuorientierung der amerikanischen Außenpolitik in Gestalt des berühmten Marshallplans. Am 5. Juni 1947 hielt Außenminister Marshall seine Rede vor der Harvard-Universität, in der er seinen Plan der „Wiederbelebung einer funktionierenden Weltwirtschaft" darlegte, einen Plan, der „sich nicht gegen irgendein Land oder irgendeine Doktrin, sondern gegen Hunger, Armut, Verzweiflung und Chaos" richtete. Dabei erklärte er es für unzweckmäßig, daß die Vereinigten Staaten ein Programm zur wirtschaftlichen Wiederaufrichtung Europas entwerfen sollten. „Das ist Sache der Europäer selbst", betonte er, „die Initiative muß von Europa ausgehen."

Noch im Juni 1947 begannen in Paris auf britisch-französische Einladung die Außenminister Englands, Frankreichs und der Sowjetunion Vorbesprechungen über einen wirtschaftlichen Wiederaufbau Europas. Aber schon am 2. Juli erklärte Molotow sich gegen einen solchen Plan und reiste ab. Von Moskau aus vertrat er dann den Standpunkt, die Sowjetunion sei außerstande, sich an einem europäischen Wiederaufbauprogramm zu beteiligen, das von amerikanischer Hilfe getragen

[82] Paul VALERY: *Tanz. Zeichnung und Degas.* Berlin-Frankfurt/M. 1940, S. 31.

werde. Ein solcher Plan würde zu Eingriffen in die Souveränität der einzelnen Länder führen. Besonders beanstandete Molotow die Einbeziehung Deutschlands in dieses Programm, was Deutschland die Möglichkeit geben würde, sich berechtigten Reparationsansprüchen zu entziehen.

England und Frankreich aber handelten. Sie luden alle europäischen Staaten – außer Spanien, das damals noch allzusehr unter dem Odium eines autoritären Staates litt – zu einer Konferenz nach Paris ein. Von den Ostblockstaaten nahm lediglich die Tschechoslowakei teil, mußte aber auf eine Weisung von Moskau aus sich wieder zurückziehen. Vertreten waren Belgien, Dänemark, Frankreich, Griechenland, Großbritannien, Irland, Island, Italien, Luxemburg, Norwegen, die Niederlande, Österreich, Portugal, Schweden, die Schweiz und die Türkei. Für Deutschland wurden die Militärgouverneure der drei westlichen Besatzungszonen herangezogen. Die teilnehmenden Staaten gründeten ein „Komitee für europäische wirtschaftliche Zusammenarbeit", das auf Grund der Berichte der einzelnen Länder dem Sonderbeauftragten des amerikanischen Präsidenten Harriman bereits am 22. September 1947 eine Darlegung der wirtschaftlichen Lage Europas übergeben konnte, die später die wichtigste Grundlage für das amerikanische „Europäische Wiederaufbauprogramm" (European Recovery Program, ERP) bildete. Das ist der eigentliche Marshallplan.

Danach sollte der europäische Wiederaufbau auf vier Punkten beruhen:

1. Erhöhte Anstrengungen der beteiligten Länder, die Produktion zu steigern, hauptsächlich in der Land- und in der Energiewirtschaft; Verbesserung im Verkehrswesen, Modernisierung der Ausrüstung.

2. Schaffung und Aufrechterhaltung der inneren finanziellen Stabilität als einer wesentlichen Vorbedingung, um die volle Ausnutzung der produktiven und finanziellen Hilfsquellen Europas zu sichern.

3. Förderung der wirtschaftlichen Zusammenarbeit der beteiligten Länder.

4. Lösung des Problems des Defizits der beteiligten Länder gegenüber dem amerikanischen Kontinent, im besonderen durch vermehrte Ausfuhren.

Der 4. Punkt war hierbei die Voraussetzung und das Ziel des Wiederaufbaus, der Europa im Verlauf von vier Jahren sanieren und damit von fremder Hilfe unabhängig machen sollte.

Dieser Bericht wurde zum Gegenstand eingehender Untersuchungen der amerikanischen Regierung und des amerikanischen Kongresses im Winter 1947/48 gemacht und bildete schließlich die Grundlage für das amerikanische Auslandshilfsgesetz vom 3. April 1948 (Foreign Assistance Act), das das Ziel hatte, „den Teilnahmeländern materielle und finanzielle Unterstützung zu gewähren, um ihnen zu helfen, durch eigene und gemeinsame Anstrengungen innerhalb eines gewissen Zeitraums von außergewöhnlicher auswärtiger wirtschaftlicher Hilfe unabhängig zu werden". Zur Durchführung dieses Planes wurde in den Vereinigten Staaten eine Verwaltungsbehörde im Rang eines Ministeriums eingesetzt, ECA

– Economic Cooperation Administration – genannt, und für das erste Jahr vom 1. Juli 1948 bis zum 30. Juni 1949 die enorme Summe von 5 Milliarden Dollar bewilligt. Auf diese Weise wurden Europa zum größeren Teil als Schenkung die für den Wiederaufbau unerläßlichen Rohstoffe und Produktionsmittel zur Verfügung gestellt. Dadurch aber, daß die amerikanische Regierung auf eine Barzahlung verzichtete, soweit sie Bezahlung verlangte, während die Bezieher der Lieferungen in nationaler Währung bezahlten und diese Zahlungen einem Regierungskonto gutgeschrieben wurden, entstanden in den Empfangsländern die sogenannten „Gegenwertmittel", aus denen Pläne des Wiederaufbauprogramms finanziert wurden. In Deutschland verwaltete das Bundesministerium für wirtschaftlichen Besitz des Bundes diese Sondermittel, aus denen noch heute Kredite zur Wirtschaftsförderung gegeben werden. Bis Ende 1958 wurden aus diesem Fonds in der Bundesrepublik und in West-Berlin Mittel in Höhe von 11,6 Milliarden DM bereitgestellt.

Die europäische Organisation zur Durchführung des Wiederaufbauprogramms wurde in einer erneuten Tagung des „Komitees für europäische wirtschaftliche Zusammenarbeit" im Frühjahr 1948 ausgearbeitet und am 16. April 1948 in Paris von 17 Staaten als „Konvention der Organisation für europäische wirtschaftliche Zusammenarbeit" (Organization for European Economic Cooperation, OEEC) unterzeichnet. Der Bericht des Komitees weist darauf hin, daß eine Erholung Europas ohne eine Gesundung Deutschlands nicht möglich sei, und hebt in diesem Zusammenhang die Bedeutung des Flüchtlingsproblems besonders hervor. Sitz der Organisation wurde Paris. In Deutschland wird sie in der Regel als „Europäischer Wirtschaftsrat" bezeichnet.

Mit Recht waren die amerikanischen Staatsmänner, die nach dem zweiten Weltkrieg beschlossen hatten, Europa die Mittel für einen Wiederaufbau zur Verfügung zu stellen, der Ansicht, daß die europäischen Länder hierbei zusammenarbeiten müßten. Das ist der Sinn der OEEC. Damit gingen deren Aufgaben über die Durchführung des Marshallplans hinaus, obwohl sie zu dessen Unterstützung gegründet war, und sie bestand ohne eine zeitliche Beschränkung für die wirtschaftliche Zusammenarbeit in Europa fort, auch als der Marshallplan 1952 auslief.

Der OEEC gehörten bei ihrer Gründung alle Länder Europas westlich des Eisernen Vorhangs an außer Spanien, Jugoslawien und Finnland. Die Bundesrepublik wurde 1949 Mitglied als Rechtsnachfolger der Militärgouverneure. Im Jahre 1950 traten die Vereinigten Staaten und Kanada als assoziierte Mitglieder ohne Stimmrecht bei, jedoch mit dem Recht, Vorschläge einzureichen. Seit Anfang 1955 nahmen in bestimmtem Umfang auch Spanien und Jugoslawien an den Arbeiten der OEEC teil, während Finnland sich, ohne einen bestimmten Status zu haben, seit Mitte 1956 an den Arbeiten des Ausschusses für Papier und Zellstoff beteiligte. Spanien wurde 1959 Vollmitglied, so daß nunmehr 18 europäische Staaten in der OEEC vereinigt waren.

Die OEEC besitzt keinen supranationalen Charakter wie etwa die Montanunion, ist also – im allgemeinen – an das Prinzip der Einstimmigkeit gebunden. Sie besitzt daher auch kein Schiedsgericht und keinen Gerichtshof. Oberstes Organ der OEEC ist der Rat, bestehend aus je einem Vertreter der Mitglieds- und assoziierten Staaten, dem alle Berichte und Anregungen durch den Exekutivausschuß zugeleitet werden müssen. Weitere Organe sind die Ausschüsse, die ständigen Delegationen und der Generalsekretär. Die OEEC ist mit einer großen Zahl internationaler Organisationen verbunden, so mit dem Europarat, der Montanunion, dem Internationalen Währungsfonds und der Weltbank, dem Sekretariat des Allgemeinen Abkommens für Handel und Zölle (Gatt), der Internationalen Gewerkschaft, der Europäischen Atomgemeinschaft und anderen mehr.

Seit der Wirtschaftskrise der dreißiger Jahre war der europäische Handel in zunehmendem Maße Beschränkungen unterworfen worden. An Stelle eines ausgedehnten, von mengenmäßigen Beschränkungen freien Handels waren vielfach zwischen den Staaten bilaterale Abmachungen getreten, die den Handel stärker behinderten als Zölle und andere Hemmnisse. Die OEEC war daher bemüht, einen Abbau der mengenmäßigen Einfuhrbeschränkungen herbeizuführen, eine sogenannte „Liberalisierung" des Handels. Diese erfolgte stufenweise, indem mit den einzelnen Staaten bestimmte Prozentsätze der Liberalisierung vereinbart wurden. Tatsächlich wurde bis zum 1. Januar 1959 bei der Mehrzahl der Mitgliedsstaaten eine Liberalisierung von mehr als 90 Prozent erreicht. Eine solche Liberalisierung war aber nicht möglich, ohne daß auch der Zahlungsverkehr von den Fesseln der Zweiseitigkeit gelöst und die Währungen der europäischen Länder durch die Schaffung eines multilateralen Zahlungssystems frei austauschbar gemacht wurden. Dies geschah durch die Errichtung der „Europäischen Zahlungsunion" (EZU), die am 1. Juli 1950 ihre Tätigkeit begann. Sie stellte keine selbständige Einrichtung dar, sondern bildete einen integrierenden Bestandteil der OEEC. Die EZU war ein multilaterales Zahlungssystem, das den Mitgliedsländern gestattete, Überschüsse gegenüber einem Land mit Defiziten gegenüber einem anderen Land zu verrechnen. Jedes OEEC-Land hatte damit nur einen einzigen Saldo gegenüber der Gesamtheit seiner EZU-Partner und war nicht mehr darauf angewiesen, die Höhe seiner Einfuhren aus jedem einzelnen Land auf das Maß seiner Ausfuhren in das gleiche Land zu beschränken und umgekehrt. Am 27. Dezember 1958 wurde die EZU durch das bereits 1955 unterzeichnete Europäische Währungsabkommen (EWA) ersetzt, das darauf beruhte, daß Länder, die mindestens 50 Prozent der EZU-Quoten auf sich vereinigten, zur Konvertierbarkeit ihrer Währungen übergingen. Die multilaterale Zahlungsweise der EZU blieb dabei erhalten.

Die Tätigkeit der OEEC war außerordentlich umfangreich und erstreckte sich auch auf wirtschaftliche Gebiete und Fragen, die federführend von anderen Organisationen bearbeitet wurden, so daß ihre wertvolle Förderung durch die OEEC

nicht sehr in Erscheinung trat. Alle diese Tätigkeitsgebiete können hier nicht dargelegt werden, seien aber im Nachstehenden aufgeführt. An den Verhandlungen über die Europäische Wirtschaftsunion und die Freihandelszone hat die OEEC erheblichen Anteil. Für die Aufrechterhaltung der Wirtschafts- und Konjunkturpolitik war sie ständig tätig, die europäischen Entwicklungsländer – Griechenland, Irland, Island, Portugal und die Türkei – hat sie stets gefördert. 15 Ausschüsse wurden gebildet, für Kohle, Gas, Mineralöl, Elektrizität, Eisen und Stahl, Nichteisenmetalle, Maschinenbau, Chemie, Holz, Papier und Zellstoff, Textilien, Fremdenverkehr, Seeverkehr, Häute, Felle und Leder, dazu eine Arbeitsgruppe für Zement. In die Energiewirtschaft griff die OEEC wirksam ein. Für die Kernenergie bildete sie eine Europäische Kernagentur, die mit der Europäischen Atomgemeinschaft und der Internationalen Atomenergiebehörde eng zusammenarbeitet. Ihr dient auch die von der OEEC gegründete Gesellschaft Eurochemie. Dem durch den Krieg weitgehend zerstörten Verkehrswesen auf allen Gebieten widmete die OEEC besondere Aufmerksamkeit. Eingehend beschäftigte sie sich mit der schwierigen Frage des Verbrauchs und der Verteilung landwirtschaftlicher Erzeugnisse, insbesondere mit der Förderung des Außenhandels auf diesem Gebiet. Erfahrungsaustausch auf technischen Gebieten wurde systematisch betrieben und fand in der „Produktionszentrale" eine dauernde Stätte, übrigens auch in Verbindung mit den Gewerkschaften. Dies führte zwangsläufig zur Teilnahme an Problemen der Forschung, insbesondere in der Frage des quantitativen und qualitativen Mangels an Naturwissenschaftlern, Technikern und Ingenieuren. In Bezug auf diese Arbeitskräfte setzte sich die OEEC besonders für deren „Beschäftigungsfreiheit" ein, das heißt, für ihre internationale Freizügigkeit. Schließlich betätigte sich die OEEC sogar auf dem Gebiet des Fremdenverkehrs und erreichte unter anderem eine weitgehende Abschaffung des Paß- und Visumszwangs.

Für uns ist von besonderem Interesse, welche Bedeutung die OEEC für Deutschland gehabt hat. Als der Marshallplan verkündet wurde, war Deutschland noch völlig von der Außenwelt abgeschnitten. Mehrere amerikanische Untersuchungsausschüsse forderten übereinstimmend Deutschlands Einbeziehung in eine freie Welt und mit einer eigenen Regierung. Nachdem ursprünglich die Militärgouverneure Deutschland bei der OEEC vertreten hatten, folgte ihnen nach ihrer Entstehung am 31. Oktober 1949 die Bundesregierung als Rechtsnachfolgerin; als ersten internationalen Pakt unterzeichneten am 15. Dezember 1949 McCloy und Adenauer einen Vertrag mit der ECA (Economic Cooperation Administration), der zentralen amerikanischen Verwaltungsbehörde für die OEEC. Die politische Wirkung der Einbeziehung Deutschlands in die OEEC hat wesentlich dazu beigetragen, Antipathien gegen Deutschland zu beseitigen und das Vertrauen in unser Volk und seine Regierung wiederherzustellen. Auf der andern Seite wurde in Deutschland der Glaube an die Wirksamkeit einer engen erfolgreichen europäischen Zusammenarbeit gefördert. Die unmittelbaren Vorteile, die Deutschland

durch seine Eingliederung in den OEEC-Raum gehabt hat, sind bekannt. Die Liberalisierungspolitik der OEEC öffnete Deutschland die Märkte der Nachbarn und ermöglichte so den steilen Aufstieg des deutschen Außenhandels und damit zum guten Teil das „deutsche Wirtschaftswunder". Die OEEC war die erste internationale Organisation, die Deutschland als gleichberechtigtes Mitglied aufnahm. Sie ermöglichte ihm, den technischen Fortschritt Amerikas und der andern Länder einzuholen und sich in die internationale Zusammenarbeit wieder einzugliedern.

Gewiß ist auch für die OEEC die Mitarbeit Deutschlands sehr wertvoll gewesen, einmal wegen der Bedeutung des deutschen Marktes, dann aber auch, weil Deutschland loyal und mutig in der OEEC mitgearbeitet und ihre Empfehlungen mit wenig Ausnahmen aufgenommen hat. Die liberale europäische Wirtschaftspolitik der OEEC ist durch die deutsche Mitarbeit wesentlich gefördert worden.

Der Aufschwung, den die europäische Wirtschaft in den 12 Jahren des Bestehens der OEEC genommen hat, aber auch neue Aufgaben, die sich in diesen Jahren immer dringlicher herausstellten, führten zur Umformung der OEEC zur OECD, das heißt, der „Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung": Organization for Economic Cooperation and Development. Die europäische Wirtschaft war wiederhergestellt. Europa ist nicht mehr abhängig von Amerika, sondern imstande, mit ihm auf gleichem Fuße zu verhandeln. Die Abhängigkeit der Vergangenheit ist zu einer „Interdependenz", einer wechselseitigen Abhängigkeit geworden. Dies drückt sich darin aus, daß die Vereinigten Staaten und Kanada der neuen Organisation als Vollmitglieder beitraten, während sie bis dahin beratende oder assoziierte Mitglieder waren. Die OECD umfaßt mithin 20 Mitgliedsstaaten, die aber unter Wahrung ihrer Souveränitätsrechte nur auf der Grundlage der Einstimmigkeit Beschlüsse fassen können, aber hierbei ebensowenig wie die OEEC Schwierigkeiten haben. Am 14. Dezember 1960 wurde von den Vertretern der 20 Staaten im Uhrensaal des französischen Außenministeriums die Konvention der OECD unterzeichnet, an der gleichen Stelle, wo vor mehr als 12 Jahren die OEEC beschlossen worden war. Nachdem die erforderliche Anzahl von Ratifikationen erfolgt war, trat die OECD mit dem 30. September 1961 in kraft. Auch Sitz der neuen Organisation ist Paris.

Konnte man die Aufgaben der OEEC als eine gemeinsame Wirtschafts- und Konjunkturpolitik im europäischen Raum zusammenfassen, so tritt in der OECD hierzu als neue Aufgabe die Wirtschaftshilfe an Entwicklungsländer. Die Bedeutung dieser Wirtschaftshilfe geht aus folgenden Zahlen hervor: Die Westmächte gaben im Jahre 1960 nach offiziellen Angaben der OECD für Entwicklungsländer aus 31,956 Milliarden DM, im Jahre 1959 28,788 Milliarden DM. Fast die Hälfte davon, im Jahre 1960 47 Prozent, trugen die Vereinigten Staaten. Ihnen folgten im Jahre 1960 Frankreich mit 5,1, England mit 3,4 und die Bundesrepublik mit 2,5 Milliarden DM. Für 1959 lauten die entsprechenden Ziffern 4,5, 3,6 und 3,2 Milliarden DM. Der kommunistische Block dagegen wandte im Jahre 1960

4,8 Milliarden DM und 1959 3,6 Milliarden DM Entwicklungshilfe für Länder außerhalb des Blocks auf. Das macht nur 15 bzw. 12,5 Prozent der Entwicklungshilfe der freien Welt aus. Diese Entwicklungshilfe ist die Hauptursache dafür, daß die Vereinigten Staaten und Kanada zum erstenmal mit ihren europäischen Freunden wirtschaftliche Bindungen eingingen, denn die Hilfe an industriell weniger entwickelte Länder in Asien, Lateinamerika und Afrika, von denen die asiatischen und afrikanischen vielfach erst vor kurzem politisch selbständig geworden sind, ist für die freie Welt eine dringende politische Aufgabe geworden. Es haben sich auch zehn zum Kapitalexport besonders befähigte Mitgliedsländer zu einer Gruppe, der Development Assistance Group (DAG) zusammengeschlossen. Als „Entwicklungsausschuß" ist die DAG mit Japan als Mitglied in die OECD-Organisation eingebaut worden.

In der Struktur der OECD ist der Aufbau der OEEC übernommen worden, wobei dem Generalsekretär größere Vollmachten zugestanden wurden. Die früheren, von der OECD fortzuführenden Aufgaben der OEEC dürften in einer stärkeren Zusammenarbeit auf währungspolitischem Gebiet erweitert werden. Es gehören daher zu den führenden Männern des Ausschusses für Wirtschafts- und Konjunkturpolitik neben Regierungsvertretern auch die Präsidenten der Notenbanken.

Die OECD ist, nächst den Vereinten Nationen, die größte internationale Organisation. Bisher hat die OEEC nicht die große Resonanz in der Öffentlichkeit gefunden wie etwa die Montanunion oder die Europäische Wirtschaftsgemeinschaft. Durch die Aufnahme der Entwicklungshilfe hat sich die OECD ein größeres Interesse der Öffentlichkeit gesichert. Dies ist in Anbetracht der Bedeutung ihrer Aufgaben durchaus zu begrüßen.

Zeugung und Präsenz

Die beiden Grundakte des Lebendigen

Ein Beitrag zur Naturphilosophie des Lebendigen

Adolf Haas SJ

DER ORGANISMUS ALS DYNAMISCHE GESTALT UND GESTALTENDE DYNAMIK

Bevor wir uns der Beschreibung der Lebensakte widmen wollen, müssen wir uns kurz über den grundsätzlich dynamischen Charakter des Organischen klar sein. Dieser dynamisch-evolutive Charakter zeigt sich bereits sehr eindringlich in der stofflichen Grundlage des Lebendigen, das einem dauernden Wechsel unterworfen ist. Das unbegreifliche Wunder des Organischen liegt nun gerade darin, daß die lebendige Gestalt im dauernden Stoffwechsel sich nicht nur erhält, sondern geradezu aus diesem Wechsel und mitten in ihm sich zur Vollgestalt entfaltet. Der bekannte Biochemiker A. Butenandt hat darum mit Recht das Lebendige vom biochemischen Standpunkt her geradezu als eine „chemische Bewegung" charakterisiert[1]. In den beiden letzten Jahrzehnten hat sich besonders die Kenntnis vom Chemismus der Zelle, des Grundbausteines aller organischen Gestalten, in ungeahntem Maße erweitert und gezeigt, daß hier eine gewaltige stoffliche Dynamik herrscht. Der Physiologe H. Rein hat die Situtation treffend mit folgenden Worten gekennzeichnet: „In der lebenden Zelle findet nicht nur ein Stoffumsatz statt, sondern die lebende Zelle ist selbst in ständigem Umsatz befindlicher Stoff, wobei als die wunderbarste Tatsache die Erhaltung einer bestimmten Ordnung oder besser Form zu beobachten ist.

Auch die Struktur stellt also nicht etwas Statisches dar, sondern befindet sich in einem dynamischen Gleichgewicht. Selbst so stabile und scheinbar inaktive Strukturbestandteile des Körpers wie das Knochengewebe sind in ständiger Erneuerung begriffen ... Viele Stoffe der sog. ‚nicht-lebenden' Umwelt können irgendwann einmal den Zustand solchen Umsatzes durchmachen. Daß dies in unerhörtem Maße geschehen ist, beweisen viele geologische Strukturen der Erde. Wir leben die Stoffe der Umwelt gleichsam durch uns hindurch."[2] Fast alle uns bekannten Strukturelemente der lebenden Zelle werden fortwährend eingeschmolzen, abgebaut und wieder neu aufgebaut. Wir wissen heute um diese Dynamik im stofflichen Bereich besonders deshalb genauer Bescheid, weil es gelungen ist, Stoffe im organischen

[1] A. BUTENANDT, *Was bedeutet Leben unter dem Gesichtspunkt der biologischen Chemie?* In: *Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie.* Stuttgart 1955, S. 99.

[2] H. REIN, *Physiologie des Menschen.* 12. Aufl. Berlin, Göttingen, Heidelberg 1956, S. 1.

Prozeß durch Einbau isotoper Atome zu markieren und ihren Weg im Organismus genau zu verfolgen. So stellte es sich heraus, daß zum Beispiel die Eiweißstoffe im Blut des Menschen innerhalb von zehn Tagen auf die Hälfte abgebaut und wieder neu synthetisiert werden. Ähnlich wird der gesamte Eiweißbestand eines menschlichen Körpers innerhalb von 80 Tagen auf die Hälfte abgebaut und wieder neu aufgebaut. Es grenzt aber geradezu ans Wunderbare und Unbegreifliche, wenn man bedenkt, daß der Chemiker dieses gewaltigen Stoffwechselprozesses die winzig kleine Zelle ist, die auf kleinstem Raum die größten und kompliziertesten Wirkungen hervorbringt. Um eine Vorstellung von der Kleinheit des chemischen Laboratoriums der Zelle zu gewinnen, muß man sich daran erinnern, daß nach begründeten wissenschaftlichen Schätzungen sämtliche Eizellen, aus denen die gegenwärtig lebende Menschheit entstanden ist, ein Gefäß von 2,5 Liter füllen würden; sämtliche Samenzellen würden nur den Raum einer Aspirintablette beanspruchen[3].

Viel eindringlicher als im Stoffwechsel kommt uns der dynamische Charakter des Organischen im Gestaltwechsel, in der Morphogenese, zum Bewußtsein. Die moderne Biologie hat auch hier zu einem tiefgreifenden Wandel älterer Anschauungen geführt. Die Grundfrage, die der moderne Biologe an die geheimnisvollen Vorgänge der Entwicklung des befruchteten Eies zum Vollorganismus stellt, ist die gleiche, die auch schon die Beobachter und Theoretiker des Altertums und Mittelalters gestellt haben: Ist die Entwicklung nur eine Sichtbarmachung oder ein Sichtbarwerden schon im Ei in gleicher Weise vorhandener Mannigfaltigkeit? Oder ist nur ein beschränkter Bestand von Anlagen im Keim anzunehmen, und zwar Anlagen, die nicht unmittelbar den späteren Organen und ihren Besonderheiten entsprechen, die also erst mittelbar die endgültigen Anlagen hervorrufen? Wäre im Ei alles schon anlagemäßig vorgebildet, so würde sich während der Embryonalentwicklung die Mannigfaltigkeit der Gliederung nicht steigern und wäre am Anfang die gleiche wie am Ende der Entwicklung. Die Entwicklung wäre im strengen Sinn eine Evolution, eine Auswickelung präformierter Anlagen.

Die älteren Theorien über die ontogenetische Entwicklung trugen solchen präformistischen Charakter, und es ist gut, sich daran zu erinnern, um die Wandlung unserer Auffassungen zu begreifen. Albrecht von Haller (1708–1777), einer der führenden Präformisten der damaligen Zeit, schreibt in seinen „Elementa physiologiae corporis humani“[4], die ein Jahrhundert hindurch das grundlegende Lehrbuch der Physiologie darstellten: „Es gibt kein Werden, kein Teil im Tierkörper ist vor dem andern gemacht worden, und alle sind zugleich erschaffen.“ Seinen extremsten Ausdruck fand dann die Präformationstheorie in der Einschachtelungstheorie: Wenn es kein ontogenetisches Werden gibt und alles präformiert gedacht werden muß, dann müssen im ersten Vertreter einer Art alle nachfolgenden Gene-

[3] Vgl. A. BARTHELMESS, *Gefährliche Dosis?* Erbgesundheit im technischen Zeitalter. Herder-Bücherei Bd. 61, Freiburg 1959, S. 16.

[4] Zitiert nach: A. BARTHELMESS, *Vererbungswissenschaft.* Freiburg-München 1952, S. 26.

rationen präformiert erhalten, gleichsam eingeschachtelt sein. Tatsächlich stellte man für den Menschen[5] entsprechende Berechnungen an: Jedes Ei einer damals lebenden Frau sollte 200000 Millionen Menschenkeime, jeden in den nächsten eingeschachtelt, enthalten. Gegen solche unsinnigen Folgerungen aus dem präformistischen Einschachtelungsgedanken stellte sich alsbald der Gegenschlag ein. Er kam vor allem von dem 1759 erschienenen Werk „Theoria generationis" von C. Fr. Wolff, der auf Grund genauerer Beobachtungen und in engem Anschluß an Aristoteles ein echtes Neuwerden von Mannigfaltigkeiten im Ablauf der Entwicklung lehrte. Die Entwicklung ist also eine Epigenese. Freilich hat auch Wolff das Tatsachenbild gründlich verfälscht, weil er glaubte, der Ausgangspunkt der Entwicklung, das Ei, sei ein völlig unorganisierter Stoff, in dem eine arttypische „Wesenskraft" (vis essentialis) wirke. So nimmt es uns nicht wunder, daß noch einmal ein präformistischer Gegenschlag erfolgte, allerdings in einer modernen biologischen Fassung, nämlich in der Keimplasmatheorie von A. Weismann (1834 bis 1912). Danach sollten in einem ungeheuer verwickelten System alle Eigentümlichkeiten des vollentwickelten Organismus im Keimplasma durch „Determinanten" vertreten sein. Das Keimplasma würde dann im Laufe der Entwicklung in seine einzelnen Determinanten zerlegt, das heißt die einzelnen Zellsorten erhalten ihre ihnen jeweils entsprechenden Determinanten. Es ist kein Zweifel, daß die moderne Vererbungslehre in ihrer klassischen Form wesentliche Punkte dieser präformistischen Auffassung übernommen hat, und zwar besonders in der älteren Form der „Chromosomentheorie". Nach dieser, in der populärwissenschaftlichen Literatur keineswegs überwundenen Sicht, soll jeder Eigenschaft des fertigen Organismus in der Chromosomenstruktur ein bestimmtes Partikelchen (ein Chromomer oder ein Gen) entsprechen. In der Entwicklung wird also streng genommen nichts eigentlich Neues gebildet. Die Entwicklung besteht letztlich in der Entfaltung eines komplizierten Erbgefüges, in dem die Besonderheiten der Zellen, Gewebe, Organe durch bestimmte, auch heute noch nicht eindeutig definierbare Substanzpartikelchen vertreten sind.

Eine Entscheidung in dieser auch für die Naturphilosophie außerordentlich bedeutungsvollen Frage brachte erst das moderne entwicklungsphysiologische Experiment. Den Anstoß gab der berühmte Anstichsversuch von Roux (1888): Bei einem Froschei im Zweizellenstadium wurde die eine der beiden Furchungszellen mit einer erhitzten Nadel abgestochen und getötet und damit aus der weiteren Entwicklung ausgeschlossen. Die nichtangestochene Zelle blieb am Leben und entwickelte sich zu einem Halbembryo. Diese Halbembryonen bestanden entweder aus rechten oder linken Körperhälften. Beim Frosch fällt nämlich die erste Furchungsebene meist mit der späteren Medianebene zusammen. Roux folgerte nun aus seinen Versuchen, daß die lebende Eihälfte zu ihrer Differenzierung die tote Hälfte nicht nötig gehabt hat und auch wohl in der normalen Entwicklung nicht

[5] Vgl. A. BARTHELMESS a.a.O. 1952, S. 26.

braucht. Die Entwicklung wäre also im Sinne einer Mosaiktheorie zu deuten: die einzelnen Anlagen würden nach dieser Auffassung unvermittelt wie Mosaiksteinchen nebeneinander liegen und entwickeln sich auch unabhängig voneinander, wenn auch aufs genaueste aufeinander abgestimmt.

Wieder leitete ein ganz neues Experiment von Hans Driesch (1891) eine neue Phase in der Erforschung und philosophischen Deutung der Keimesentwicklung ein. Am Seeigelei gelang es Driesch einzelne Furchungszellen des Keimlings völlig voneinander zu trennen. Aus den Fragmenten entwickelten sich aber entgegen allen Erwartungen völlig normale Ganzlarven, nur entsprechend kleiner. Was mußte nun aus solchen vielfach variierten und von vielen Forschern bis heute überprüften Experimenten geschlossen werden? Die einzelne Furchungszelle, die im Zweizellenstadium des Embryos nur die eine Hälfte gebildet hätte, kann in Wirklichkeit viel mehr, wenn man sie aus dem Ganzen herausnimmt; sie kann dann tatsächlich das Ganze aus sich entwickeln; ihre Potenz ist größer als ihre tatsächliche Leistung im Ganzen. Ein ebenso erstaunliches Resultat lieferte das Gegenexperiment: die Verschmelzung zweier befruchteter Eizellen zu einem einheitlichen Embryo. Es entsteht in diesem Fall nicht eine Doppelbildung, sondern ein einheitlicher Keim, diesmal wegen des größeren Keimmaterials ein viel größerer Embryo. Wenn die zusammengefügten Eizellen von verschiedenen Eltern stammten, entstand also ein Lebewesen, das zwei Väter und zwei Mütter hatte.

Wir wollen an dieser Stelle die Geschichte der Experimente und Entwicklungstheorien abbrechen; denn jetzt können wir eine entscheidende Frage stellen, die uns auf einen bisher völlig unerkannten fundamentalen Lebensakt führen wird.

DER PRÄSENZAKT, EIN UNBEKANNTER FUNDAMENTALER LEBENSAKT

Die Entwicklung der befruchteten Eizelle zum Vollorganismus vollzieht sich zuerst durch die fortgesetzte abbildliche Verdoppelung der ursprünglichen Keimzelle. Der Keimling schreitet durch diese Selbstverdoppelung vom einzelligen Zustand in den 2-4-8-16-32zelligen Zustand und so fort in geometrischer Progression. Alle diese Furchungszellen sind grundsätzlich totipotent, das heißt: werden sie aus dem Ganzen genommen, so kann jede Zelle wiederum das Ganze aus sich selbst entwickeln. Wir müssen in diesem Akt der Selbstverdoppelung einen Urakt des Lebens sehen und wollen ihn vorläufig Zeugung nennen. Daß die Zellen des frühen Keimlings verhältnismäßig leicht voneinander getrennt werden können, liegt in der Eigenart ihres Beisammenseins im Keim begründet; sie verschmelzen nämlich nicht miteinander, sondern liegen gegenseitig unvermischt beieinander. Hier setzt nun die außerordentlich einfache, aber schwerwiegende Frage an: Wie kommt es denn, daß sie überhaupt zur Bildung des einen Organismus zusammenhalten, wenn doch jede Zelle schon totipotent ist und das Ganze selbst hervor-

bringen kann? Ferner: Wieso wird denn aus einer Zelle im Zweistellenstadium beim Rouxschen Anstichsversuch nur ein Halbembryo, während bei einer vollständigen Trennung aus der gleichen Zelle ein ganzer Organismus wird? Hier muß doch etwas fundamental Entscheidendes dadurch geschehen sein, daß die beiden totipotenten Zellen beisammenbleiben! Man mag die Sache drehen und wenden, wie man will, man kommt nicht darum herum, hier neben dem zentrifugalen Zeugungsakt der dauernd wiederholten Selbstverdoppelung einen zweiten fundamentalen Lebensakt am Werk zu sehen, einen zentripetalen Einigungsakt, der aus der Vielzahl totipotenter Zellen den einen sich entwickelnden Organismus macht.

Das Wesentliche dieses bisher weder von der Biologie noch von der Naturphilosophie beachteten Lebensaktes bestände nun gerade darin, daß er die totipotenten Zellen der ersten Entwicklungsphase (bis zur Gastrulation) zusammenfügt, ohne sie gegenseitig zu vermischen, ohne sie in irgendeiner Weise ganz oder teilweise ineinander übergehen zu lassen. Aber gerade durch dieses unvermischte und ungetrennte Beisammensein der vielen totipotenten Abbilder der Keimzelle wird das eine Ganze des sich entwickelnden Organismus. Obwohl also jede Furchungszelle des Frosches „totipotenter Frosch" ist und ihn allein aus sich entwickeln kann, machen die Furchungszellen zusammen, das heißt also durch ihr Beisammensein, den einen sich entwickelnden Frosch.

Das klingt außerordentlich einfach, ist aber bei näherem Zusehen von einer schwerwiegenden ontogenetischen und ontologischen Konsequenz. Denn durch dieses Beisammenbleiben der Furchungszellen wird ja bewirkt, daß z. B. im Zweizellenstadium nicht jede Zelle das Ganze macht, zu dem sie ja fähig ist, sondern eben nur einen Halbembryo, wie die Versuche von Roux gezeigt haben. Durch den Einigungsakt bestimmen sich also die Zellen gegenseitig; bei zwei Zellen darf eben jede nur die Hälfte darstellen, bei vier Zellen nur ein Viertel usw. Daher kommt es, daß die Potenz der einzelnen Zellen tatsächlich größer ist, als ihre wirkliche Leistung im Ganzen. Ohne einen solchen Einigungsakt, in dem sich die einzelnen „Zell-Ganzheiten" auf den ihnen jeweils im Ganzen zukommenden Anteil reduzieren, ist überhaupt keine Entwicklung möglich. Ich möchte darum diesen fundamentalen Lebensakt, der durch die Gegenwärtigkeit der Furchungszellen die organische Einheit stiftet, Präsenzakt nennen. Im folgenden sollen nun einige Wesensmomente dieses Aktes und der durch ihn bewirkten Einheit herausgestellt werden. Hierbei wird sich die fundamentale Bedeutung der Präsenz noch weiterhin aufzeigen lassen.

Der Präsenzakt stiftet eine Einheit durch Nichtvermischung der sich gegenwärtig bleibenden Partner

Daß man bisher den grundlegenden Einigungsakt der vielen Zellen zu einem Organismus übersehen hat, obwohl ja sonst viel über die organische Ganzheit gedacht und geschrieben wird, hat vielleicht darin seinen Grund, daß diese Einheit ohne Vermischung der Zell-Partner gestiftet wird; sie liegen einfach beieinander. Wir verbinden aber sehr oft mit dem Begriff der Vereinigung, und zwar vor allem, wenn es sich um lebendige Vereinigung handelt, die Vorstellung des Ineinanderdringens, des Einswerdens im Sinne der Verschmelzung. Die Keimesentwicklung belehrt uns aber, daß so organische Einheit niemals gestiftet wird. Der organischen Einheit durch den Akt des Beieinanderbleibens (Präsenzakt) steht die Einheit durch Verschmelzung, Konfundierung, Vermischung der Partner diametral gegenüber. Die differenzierenden Grenzen der mannigfaltigen Teile werden in der Konfusions-Einheit mehr oder weniger aufgelöst, und die Partner vermischen sich zu einem mehr oder weniger homogenen Ganzen. Der Einigungsakt der Präsenz vermischt oder homogenisiert aber nicht die Partner, sondern gerade im Gegenteil: er differenziert, und durch die Differenzierung eint er zum Ganzen. Die Eigenständigkeit der Partner wird also in der lebendigen Einheit nicht nur gewahrt, sondern sogar durch die in der Einigung sich vollziehende Differenzierung aufs schärfste betont.

Verschmelzung der durch den Zeugungsakt aus der Keimzelle hervorgegangenen Abbilder (Furchungszellen) würde in der lebendigen Entwicklung geradezu einen Rückschritt bedeuten, da die Verschmelzung zweier Zellen nicht zwei Organismen ergibt, sondern einen einzigen einzelligen Keim, was ja bei der Befruchtung des Eies durch die Samenzelle geschieht. Damit würde letztlich Verschmelzung immer den Rückschritt in den Keimzustand bedeuten. Ebenso würde dieser Rückschritt in den Keimzustand gesetzt, wenn die in der Zeugung vermehrten totipotenten Furchungszellen nicht beisammenbleiben, sondern sich trennten, da ja jede Zelle allein auch das Ganze zu entwickeln vermag.

Die tatsächliche Entwicklung des Lebendigen vollzieht sich also nur so, daß die abbildlichen Zellpartner unvermischt beisammenbleiben. Dieses Einander-Gegenwärtigsein hat tiefste biologische und ontologische Wirkungen, von denen wir einige noch aufzählen werden. Die Hauptwirkung ist auf jeden Fall, daß aus den vielen abbildlichen Zellen, von denen jede einen ganzen Organismus entwickeln kann, nur der eine sich immer mehr entfaltende Organismus wird.

Daß das unvermischte Beisammensein tatsächlich die Ursache der organischen Einheit ist, ersieht man auch aus einem sehr interessanten Experiment, das O. Mangold und F. Seidel ausgeführt haben[6]: Es gelang diesen Forschern zwei Keimlinge

[6] Vgl. Otto MANGOLD, *Hans Spemann, ein Meister der Entwicklungsphysiologie.* Sein Leben und sein Werk. Wissenschaftl. Verlagsgesellschaft, Stuttgart 1953, S. 145 f.

je im Zweizellenstadium miteinander zu verschmelzen, so daß aus dem Doppelkeim ein einziger, normaler Organismus sich entwickelte, allerdings von doppelter Größe. Das Experiment gelingt aber nur, wenn man – wie Mangold sich ausdrückt – einen besonderen „Trick" anwendet. Dieser Trick ist aber für uns das Bedeutungsvolle! Man muß nämlich an ungefurchten Keimen alle Hüllen mit Einschluß des Dotterhäutchens entfernen. Dann treten bei der ersten Zellvermehrung die beiden Furchungszellen ganz weit auseinander, so daß das Zweizellenstadium Hantelform annimmt. Nun besteht die Verschmelzung von zwei solchen hantelförmigen Keimen einfach darin, daß man sie kreuzweise übereinander legt. Jetzt entwickeln sie sich gemeinsam weiter und können einen einzigen, einheitlichen und normal gebauten Embryo ergeben. Es ist sogar möglich, zwei Keimlinge verschiedener Arten auf diese Weise zusammenzubringen, zum Beispiel Streifenmolch und Alpenmolch; auch aus ihnen wird ein einheitlicher Organismus. Die Experimentatoren haben also durch das einfache Zusammenlegen der beiden zweizelligen Keime die Einheit eines Organismus hergestellt; mit anderen Worten: sie haben experimentell einen Präsenzakt vollzogen.

Im Präsenzakt bestimmt sich jeder Partner nicht durch sich selbst, sondern im Hinblick auf den ihm gegenwärtigen andern

Mit diesem Satz haben wir die tiefste und entscheidendste Wirkung des Präsenzaktes berührt, und zwar sowohl biologisch wie naturphilosophisch betrachtet. Durch den Einigungsakt werden aus den totipotenten „Zellganzheiten" zum Beispiel im Zweizellenstadium des Keims nicht zwei Ganze, sondern zwei Hälften des einen Ganzen. Jede Zelle muß sich also, obwohl sie das Ganze in sich hat und entwickeln kann, auf die Hälfte beschränken; und sie tut es auch, wie uns der Rouxsche Anstichsversuch und andere moderne Versuche eindeutig gezeigt haben. Im Vierzellenstadium muß sich jede totipotente „Zellganzheit" auf ein Viertel beschränken, und zwar quantitativ und qualitativ. Der Präsenzakt bewirkt also eine Reduktion der totipotenten, abbildlichen Zellen, und zwar entsprechend der Anzahl und Lage der anderen Zellpartner des Ganzen. Das heißt aber: jede Zelle des Keimlings bestimmt sich nicht durch sich selbst, sondern durch die Partner im Ganzen. Das, was der einzelnen Zelle an Verwirklichung in der Entwicklung zukommt, richtet sich ausschließlich nach den Partnern dieser Ganzheit.

Damit sich jede Zelle nach ihren Partnern im Ganzen bestimmen kann, muß eine Beziehung der Partner untereinander vorhanden sein. Im Zweizellenstadium muß die eine Zelle von der Anwesenheit einer zweiten Zelle unterrichtet werden, sonst kann sie sich nicht auf die Hälfte reduzieren. Damit eine solche Beziehungseinheit überhaupt zustandekommt, müssen also die Partner einander gegenwärtig sein und dürfen sich nicht ineinander vermischen; denn damit wäre jede Beziehung unmöglich gemacht. Wir erkennen auch hier wieder die Bedeutung der Tatsache,

daß sich die Zellpartner des Keimlings nicht in der Einheit des Organismus auflösen. Das eigentliche Geheimnis der organischen Entwicklung liegt aber gerade darin, daß nicht in der Vermischung, sondern in der gegenseitigen Beziehung die organische Einheit gestiftet wird. Die Beziehung (relatio) ist also in der lebendigen Entwicklung eine der tiefgreifendsten Wirkmächte.

Der Präsenzakt ist in der organischen Entwicklung selbstverständlich an stoffliche Vermittler gebunden, da ja eine bewußte Kundgabe über die Anwesenheit der einzelnen Zellen im Organismus auf dieser Entwicklungsstufe nicht möglich ist und sich außerdem das vegetative Leben überhaupt nicht bewußt vollzieht. Bestimmte stoffliche Komponenten innerhalb und außerhalb des Organismus spielen deshalb als Vermittler der Präsenz eine entscheidende Rolle, und man kann durch ihre Ausschaltung den Einigungsakt direkt unterbinden. Was geschieht nämlich dann? Die biologische Forschung gewährt uns auch hier wieder einen interessanten Einblick in grundlegende Verhältnisse. Besonders Herbst hat in sinnreichen Experimenten die Wirkungen der chemischen Komponenten des Meerwassers auf die Entwicklung des Seeigels studiert. Er hat dabei gefunden, daß Kalk nicht nur für die Bildung spezifischer Formeigentümlichkeiten (besonders Skelett), sondern auch für die Ermöglichung der Formbildung überhaupt wichtig ist. In Seewasser ohne Kalzium verlieren die Zellen (Furchungszellen und viele Gewebezellen) vollständig den Kontakt miteinander. Wohl geht die Zellvermehrung weiter, der eine Lebensakt der Zeugung ist also nicht unterbunden. Nach jedem einzelnen Vermehrungsschritt fallen aber die Zellen auseinander. Man findet schließlich die 808 Zellen des Keimes wimperschlagend auf dem Boden des Gefäßes liegen. Driesch[7] vermutet mit Recht, daß das Kalzium einen Einfluß auf den physikalischen Zustand der Blastomerenoberfläche hat; das sind aber jene Oberflächen, in denen wohl der Kontakt der Zellen hergestellt wird. Daß bestimmte Oberflächenschichten des Eies bei den Entwicklungserscheinungen eine wichtige Rolle spielen, hat besonders Holtfreter am Amphibienei nachgewiesen[8]. Wie dem auch sei: das Fehlen einer bestimmten stofflichen Vermittlung unterbindet hier den Einigungsakt (Präsenzakt) und damit die normale Entwicklung des Keimes. Das Auseinanderfallen der einzelnen Furchungszellen hört auf, wenn man die Keime aus dem kalkfreien Seewasser in kalkhaltiges Wasser zurückbringt. Diese Entdeckung ist für alle weiteren embryologischen Untersuchungen wichtig geworden. Will man etwa die Entwicklung isolierter Zellen des achtzelligen Stadiums studieren, so läßt man die Eier in der künstlich kalkfreien Mischung bis zur dritten Furchung, die vom Vier- zum Achtzellenstadium führt. Die acht Zellen bleiben dann getrennt. Bringt man sie aber jetzt in normales kalkhaltiges Seewasser, so erhält man die gewünschten acht vollständigen Embryonen.

---

[7] *Philosophie des Organischen.* Leipzig [4]1928, S. 73.

[8] Vgl. Dietrich STARK, *Embryologie.* Ein Lehrbuch auf allgemein biologischer Grundlage. Thieme: Stuttgart 1955, S. 110 ff.

Wie uns schon der Rouxsche Anstichsversuch gezeigt hat, reduzieren sich die beiden Zellen des ersten Entwicklungsschrittes je auf die Hälfte des zu entwickelnden Organismus; aus der nicht abgestochenen Zelle entwickelte sich ein halber Keim, wenn die getötete Zelle in Kontakt mit der weiterlebenden blieb. Eine vollständige Trennung der beiden lebenden Hälften ergibt aber (Versuche von Driesch u. a.) zwei vollständige Organismen. Das zeigt schon mit aller wünschenswerten Deutlichkeit, daß jede Zelle eine Totipotenz, ein Ganzheitsvermögen enthält, und ferner, daß sich die Zellen, wenn sie beieinanderbleiben, gegenseitig bestimmen, beziehungsweise reduzieren im Hinblick auf den anwesenden Partner. Ich bin mir klar, daß die gebrauchte Ausdrucksweise grob vereinfachend ist; aber sie stellt doch das Wesentliche des Präsenzaktes heraus: er besteht in einer fortschreitenden Reduktion der Totipotenz der Partner. Je mehr Zellpartner durch die dauernde Zellvermehrung geschaffen werden, um so mehr müssen sich die einzelnen Zellen auf einen immer kleiner werdenden Anteil im Ganzen reduzieren. Diese dauernde Reduktion führt schließlich in der fortschreitenden Entwicklung zur Aufgliederung des Embryos in bestimmte Felder, Areale, in denen die Zellen fast ganz ihre Totipotenz verlieren. Zu diesem Zeitpunkt differenzieren sich die einzelnen Organbezirke immer stärker heraus und erreichen oft eine beachtliche Eigenständigkeit im Ganzen des Organismus. Der ursprüngliche Präsenzakt der ersten Entwicklungsphase geht jetzt in das Verhältnis der Induktion über. Dieses Verhältnis soll in einer späteren Arbeit naturphilosophisch unter der Rücksicht der beiden Lebensakte Zeugung und Präsenz betrachtet werden. Wir müssen uns jetzt auf die ursprünglichen Verhältnisse beschränken.

Die Einigung durch den Präsenzakt differenziert die Partner

Diese Präsenzwirkung kann kurz behandelt werden, da sie in den bisherigen Ausführungen schon vielfach berührt wurde. Aber sie ist außerordentlich wichtig und vielfach verkannt, deshalb möchte ich sie besonders herausstellen. Schon der erste Präsenzakt, der die beiden ersten Furchungszellen eint, macht aus ihnen die zwei in sich verschiedenen Hälften des Ganzen. Die Differenzierung der Zellen und Zellkomplexe schreitet nun mit wachsender Entfaltung immer mehr fort und vertieft sich. Damit wächst die innere Mannigfaltigkeit des Keimes. Er wird immer mehr eine vielfältige Einheit (Unitas multiplex).

Die innere Mannigfaltigkeit, die durch die wachsende Differenzierung entsteht, zerstört aber nicht die Einheit, sondern ist im Gegenteil höhere Aussage der Einheit. Das bestätigt sich auch, wenn wir einen Blick auf die anderen Seinsbereiche der lebendigen Schöpfung werfen. Die tierische Existenzweise ist weitgehend in einzelne Funktionskreise, Kreisläufe aufgegliedert, und gerade das ist Ermöglichung und Zeichen höherer Einheit gegenüber der Pflanze, die solche geschlossenen Funktionskreise noch nicht kennt. Auch innerhalb der stammesgeschichtlichen Ent-

wicklung der Tiere sehen wir eine wachsende Sonderung (Differenzierung) von Organfunktionen aus zuerst diffusen Verhältnissen. Je besser ein in sich geschlossener Funktionskreis arbeitet, um so höher ist sein Beitrag zum Ganzen und um so mächtiger ist infolgedessen die Ganzheit selbst. Ja man könnte sogar sagen, daß die höhere Stufe des sinnlichen Bewußtseins beim Tier erst möglich wird, wenn die vegetativen Prozesse und Strukturen sich zu verhältnismäßig geschlossenen Funktionskreisen ausgebildet haben; denn erst jetzt ist die höhere Beziehung einer sensitiv-bewußten Steuerung möglich und damit die Integration des Vegetativen in die höhere Einheit des sinnlichen Bewußtseins. Organische Einheit wird niemals erreicht durch Vermischung, Verschmelzung von Strukturen und Funktionen, sondern durch deren wachsende Differenzierung im Ganzen. Die Differenzierung zerstört nicht die Einheit oder schwächt sie, wie man so oft geneigt ist anzunehmen; sie ist ja Produkt des Einigungsaktes der Präsenz. Die Präsenz ist aber noch wirksam in der äußersten Differenzierung der Induktionserscheinungen in der späteren Keimesentwicklung, wie ich in einer späteren Arbeit darlegen möchte.

Vielleicht dürfen wir in der Differenzierung als einer Wirkung des Einigungsaktes eine allgemeine Gesetzmäßigkeit sehen, die analog in den verschiedensten Seinsbereichen verwirklicht ist. Diese Einheit in differenzierter Mannigfaltigkeit ist auch eine der richtigen Grundintuitionen im Weltbild von Teilhard de Chardin. Er sagt: „Beobachten wir irgendeine der Konvergenzverbindungen, die sich auf dem Felde unserer Erfahrung abspielen: den Zusammenschluß der Zellen zu einem lebendigen Organismus, den Zusammenschluß der Individuen und der Funktionen in einem sozialen Organismus, den Zusammenschluß der Seelen unter dem Einfluß einer großen Liebe. Und wir kommen zu einem tatsächlichen Schluß, den die Theorie mit Leichtigkeit rechtfertigt ... Die Phänomene des Schmelzens oder der Auflösung sind in der Natur nur Zeichen für eine Rückkehr zur Zerstreuung ins Homogene. *Die Vereinigung differenziert* ... Die Vereinigung differenziert auf jedem beliebigen Gebiet, ob es sich um Zellen eines Körpers handelt oder um Glieder einer Gesellschaft oder um Elemente einer geistigen Synthese. In jeder organisierten Gesamtheit erlangen die Teile Vollkommenheit und Vollendung. Weil wir diese Universalregel vernachlässigt haben, konnten uns so viele pantheistischen Lehren zum irrigen Kult eines großen Alls verleiten, in dem die Individuen dazu bestimmt schienen, sich wie Wassertropfen zu verlieren oder wie ein Salzkorn im Meer aufzulösen.“ [9]

Die steigende Differenzierung in der Entwicklung des Lebendigen und damit die Aufgliederung des Organismus in gesonderte Funktionsbezirke ist sicher auch ein Zeichen der Veräußerlichung und Verendlichung. Denn sein Entwicklungsziel erreichen heißt eben auch „an sein Ende kommen“, da Finalität zugleich Vollkommenheit und Grenze besagt (finis als Ziel und Grenze). Aber das ist nicht der ent-

[9] Zit. nach Cl. TRESMONTANT, *Einführung in das Denken Teilhard de Chardins*. Karl Alber: Freiburg-München 1961, S. 79 f.

scheidende Gesichtspunkt der Entwicklung und damit auch der Differenzierung, die zuerst einmal etwas Positives besagt: wachsende innere Mannigfaltigkeit als Zeichen je höherer Einheit. Darin unterscheidet sich auch die lebendige Einheit von den höheren homogenen Systemen, wie zum Beispiel von den Kristallen, die ja aus homogenen Teilen zusammengesetzt sind und auch im Ganzen des Kristallsystems sich nicht weiter differenzieren, sondern ihre Homogenität bewahren. Es ist bei diesen Systemen deshalb auch nicht erforderlich ein substantielles, ganzheitsstiftendes Lebensprinzip mit den Grundakten der Zeugung und Präsenz anzunehmen. Die Quelle der differenzierten Mannigfaltigkeit sind die beiden Grundakte des Lebendigen: die zeugende Selbstüberschreitung und die einende Selbstumfassung im Präsenzakt. Das endliche Leben muß in der Entwicklung in einer unzähligen Wiederholung dieser Lebensakte sich entfalten und darstellen. Selbst der Geist des Menschen muß in einer Vielzahl von Akten der Erkenntnis und Liebe sich verwirklichen, und in all dem liegt sicher ein Zeichen seiner Beschränktheit und Geschöpflichkeit.

Der Präsenzakt realisiert die durch die Zeugung geschaffene Affinität (Ursprungsverwandtschaft) der Partner der lebendigen Einheit.

Ganz kurz sei zum Schluß noch angedeutet, warum das „Einander-Gegenwärtigsein" der Partner durch den Präsenzakt solch tiefgreifende organische und ontologische Wirkungen hat, so daß ohne diesen Akt eine Entwicklung nicht gedacht werden kann. Die Lösung dieser Frage ist etwa folgende: Der Präsenzakt realisiert die höchsten Verwandtschaftsbeziehungen oder Affinitäten der Glieder eines Ganzen. Nicht beliebige Zellpartner setzen ja durch ihr einfaches gegenseitiges Gegenwärtigsein den Unionsakt, sondern nur abbildlich verwandte Zellen: Urbild und Abbild, entsprungen durch Zeugung (Selbstverdoppelung). Die Partner haben also die größte Geöffnetheit zueinander für einen Einigungsakt. Auch diese höchste Affinität als Offenheit zu dem abbildlich Anderen wird im Laufe der Entwicklung immer mehr eingeengt, so daß die späteren Gewebe und Organe nicht mehr die volle Offenheit der ursprünglichen Situation im ersten Furchungszustand darstellen. Schon während und vor allem nach der Gastrulation, wenn bestimmte Organbezirke sich langsam herausgestalten, treten Induktionssysteme in Tätigkeit: ein Keimbezirk „erweckt" in einem ihm benachbarten anderen Keimteil eine neue Gestaltung, ohne daß der induzierende Teil selbst in die neue Gestaltung eingeht; er gibt gleichsam nur das neue „Stichwort". Die aufeinander wirkenden Keimteile sind aber nur bestimmte Zeit „offen" für einen gegenseitigen Einfluß.

Wir nennen diese Phase beschränkter Offenheit in der Biologie „Kompetenz". Ein kompetenter Keimteil ist also einer, der sich auf die gestaltende, beziehungsweise Gestaltung erweckende Induktion durch einen andern Keimbezirk eingestellt

hat und die Gestaltung auch ausführt, wenn der Induktor ihm nahegekommen ist. So induziert ein bestimmter Keimteil (obere Urmundlippe der Gastrula beim Frosch) in der darüberliegenden Epidermis Nervenrohr und dazugehörige Organe. Wird der Zeitpunkt der Geöffnetheit (Kompetenz) verpaßt, dann hilft auch die nachträgliche Gegenwart des Induktors nichts mehr. Auf jeden Fall liegt im Induktionssystem und seiner gestaltbildenden Wirkung auch ein Präsenzverhältnis vor, wenn sich die Offenheit der gegenseitigen Einflußnahme auch immer mehr im Laufe der Entwicklung einengt und sich so gleichsam selbst verendlicht gegenüber den primären Urverhältnissen der ersten Vermehrungsschritte aus der Keimzelle. Doch auch in dieser Verendlichung bleibt noch etwas von diesem Urverhältnis aller lebendigen Entwicklung erhalten: das gegenseitige Beisammensein der in der Zeugung dauernd vermehrten Zellen, ist nichts anderes als das wachsende Gegenwärtigsein der Ureinheit zu sich selbst.

Biblische Theologie des Alten Testamentes

Luis Alonso-Schoekel SJ

Von einer biblischen Theologie erwartet man, daß sie biblisch sei und daß sie theologisch sei. Mit dieser tautologischen Formulierung sind schon die entscheidenden Probleme des Faches umrissen, die alten wie die neuen.

Im katholischen Raum kreisen die Diskussionen um das Adjektiv „biblisch". Muß unsere Theologie biblisch sein? Muß die Bibel ihre Systematik bestimmen? Im evangelischen Raum hat die „Theologie des Alten Testaments" von Gerhard von Rad[1] das Problem des Substantivs wieder in den Vordergrund geschoben: „Theologie". Ist biblische Theologie überhaupt Theologie? Kann sie jemals zu einem System kommen?

Das sind, grob gezeichnet, die Probleme unseres Fachs. Es geht um aktuelle Fragen. Sie waren immer aktuell, auf diese oder jene Weise, weil sie aus der Natur des Faches selbst erwachsen. Im Augenblick spüren wir stärker ihre Aktualität: das Buch von Rads fordert uns heraus, das vielfältige Suchen katholischer Theolo-

[1] München, Band I 1957, II 1961.

gen zieht uns mit. Aber Aktuelles kann man nicht deuten, bleibt man darin eingeschlossen. Hinter der Gegenwart muß sich uns die große Fluchtlinie der Vergangenheit auftun, wir müssen hinabdringen zu den Wurzeln der Frage. Das soll im folgenden geschehen. Gerade dadurch soll sich diese Darstellung von anderen bisher erschienenen Literaturberichten über die Neuerscheinungen der letzten Jahre auf dem Feld der alttestamentlichen Theologie unterscheiden, die vielleicht etwas zu sehr in den gerade heute gängigen Sichtweisen verblieben sind.

Mittelalterliche Theologie

Der vorscholastische Theologe folgte in seinen Vorlesungen und Büchern einfach dem biblischen Text oder der biblischen Geschichte. Doch was war dabei seine Methode? Man liebte es, sie in einem Bild auszudrücken. Als erstes wurde das Fundament der *historia* gelegt – der Wortsinn der Schrift wurde festgestellt. Dann erstellte man die Wände der *allegoria* – hier wurde der Wortsinn auf Christus und die Kirche bezogen. Endlich wölbte man das Dach der *anagogia* – sie zieht von der christologisch-ekklesiologischen Betrachtung die Linien auf die himmlische Herrlichkeit und deren Vorwegnahme in der Beschauung aus.

Ein Beispiel: Jerusalem ist im Wortsinn *(historia)* eine Stadt Palästinas, die David zur Hauptstadt seines Reiches gewählt hat; in der *allegoria* ist es die feste Stadt der Kirche, von Christus erwählt; in der *anagogia* ist es die himmlische Stadt der Ewigkeit, an der der Mensch hier schon teilhat durch die Beschauung.

Es gibt eine Variante unseres Bildes, die als Dach des Gebäudes die *tropologia* bezeichnet – sie bezieht den „allegorischen" Sinn auf das christliche Leben, sie zieht die Christologie zur Moral hin aus. Hierzu ein Text:

> „Willst du das Gebäude errichten, dann lege zuerst das Fundament der *historia*, errichte dann als Burg des Glaubens durch die *typologia [= allegoria]* den geistigen Bau und bemale schließlich durch die *moralitas [= tropologia]* gleichsam mit herrlichen Farben das Gebäude." [2]

Da das Fundament schlicht die biblische Gegebenheit ist und Wände und Dach nichts sind als deren Auslegung, ist das gesamte Gebäude der Theologie biblisch. Die *historia* ist das Fundament, sagen die mittelalterlichen Theologen, die *allegoria* baut den Glauben, die *tropologia* die Sittlichkeit, die *anagogia* die Hoffnung. Ohne die *historia* des biblischen Wortsinns zerfällt das Gebäude oder hängt in der Luft. Mag sein, zuweilen ist die Konstruktion von Wand und Dach ein wenig gewagt, sie stehen gar nicht mehr auf den Fundamenten. Trotzdem: Absicht und Vorangehen sind exemplarisch. Ein starker Konstruktionswille ist vorhanden, das Band der Einheit ist Christus und seine Kirche.

> Lesen wir die Bauformel des Petrus Comestor († 1179): „Für Gott ist die Heilige Schrift wie ein Saal, in dem er die Seinen trunken macht, um sie nüchtern zu machen ... Der Saal hat drei Teile: Fundament, Wände, Dach. Die *historia* ist das Fun-

[2] Hugo von ST. VIKTOR, *Eruditio Didascalica* 6, 3, PL 176, 801.

> dament ... Die *allegoria* ist die darauf aufruhende Wand, die durch eine Tatsache eine andere Tatsache darstellt. Die *tropologia* ist die Kuppel, die noch den Gewölben aufgesetzt ist und uns durch das, was einst getan wurde, zeigt, was wir zu tun haben."[3]

Das Mittelalter bietet uns dann aber auch eine ganz andere Bauformel der Theologie. Sie lautet mit den Worten des Petrus von Capua (um 1200):

> Gottes als sicher vorlegt, das Argumentieren oder Infragestellen hin und her wendet, die Lösung oder Begründung erhellt und klärt."[4]
> richte man die Wände des Argumentierens und Infragestellens, drittens lege man darüber das Dach der Lösungen und Begründungen, so daß, was die Autorität im Hause „Nach dem Meister [= Petrus Lombardus] sind theologische *quaestiones* folgendermaßen durchzuführen. Zunächst lege man das Fundament der Autoritäten, dann er-

Hier haben wir einen neuen Stil, der die Theologie durch die Methode der Quästionen aufbaut. Zwischen Hugo von St. Victor († 1141) und Petrus von Capua (um 1200) steht Petrus Lombardus († 1160), der Vorläufer und Lehrer der kommenden Scholastik. Der neue Stil bewahrt das biblische Fundament, aber Dach und Wände sind die rationalen Erörterungen der sich darbietenden Fragen. Das sich ergebende System trägt stark rationalen Charakter. Was die Anordnung des Stoffes betrifft, ersetzt die Scholastik die Folge der biblischen Geschichte durch die Ordnung des „Glaubensbekenntnisses". Aber auch hier ist Christus auf jeden Fall Zentrum, Eckstein und Schlußstein des geistigen Gebäudes. Ohne Christus konnten die Alten keine Theologie aufbauen, sonst hätten sie nur ein jüdisches Verständnis des Alten Testamentes gehabt; ohne Christus fehlte der scholastischen Theologie das Zentrum; ohne Christus wären die moralischen Folgerungen stoische Ethik. Christus ist die Mitte der Geschichte und des Systems.

Diese Mitte vorausgesetzt, bieten sich also dem Theologen zwei Wege an: a) man nimmt die biblische Geschichte als Ordnungsprinzip, b) man schafft einen neuen rationalen Aufbau. Für die Existenz beider Lösungen zeugt Roger Bacon mit polemischem Schwung in seinem *Opus minus* (um 1266). Er rechnet den Sieg des Sentenzenbuches unter die „sieben Hauptsünden" des „studium principale", d.h. der theologischen Fakultäten:

> „Es ist merkwürdig, daß das ‚Sentenzenbuch' so in den Himmel gehoben wird, wo der Theologie doch der ‚Liber Historiarum' mehr entspricht. Denn dieses bleibt am Text (der Bibel) vom Anfang bis zum Ende, indem es ihn erklärt. Das Sentenzenbuch aber folgt nicht dem Text, sondern schweift außerhalb des Textes umher auf den Wegen der Spekulation. Wenn also überhaupt für das Studium der Theologie eine Summa bevorzugt werden sollte (damit man ein bestimmtes Lehrbuch für die biblische Geschichte habe, so wie jede Fakultät ein Lehrbuch haben muß), dann ist der *Liber histo-*

---

[3] *Historia Scholastica*, PL 198, 1054.
[4] M. GRABMANN, *Geschichte der Scholastischen Methode*, II, 532—33.

riarum vorzuziehen, das, welches schon geschrieben ist, oder ein anderes, das noch zu schreiben wäre." [5]

Der *Liber Historiarum* ist die „Historia Scholastica" des Petrus Comestor, eine Summe der Heiligen Schrift; der Text ist der Text der Bibel, den Petrus Lombardus in seinen Untersuchungen beiseite ließ.

Bacon könnte man den Vorwurf machen, daß das, was er vorschlägt, keine theologische Systematik sei, sondern ein Kommentar zur Hl. Schrift, und zwar zum ganzen Text oder, wo es an Zeit fehlte, zu einer Textkompilation, die Petrus Comestor zusammengestellt hatte. Bacon hätte darauf wohl mit den oben erwähnten Worten des Petrus Comestor antworten können, worin dieser den konstruktiven Wert seiner Methode verteidigt: „Fundament, Wände und Dach ..."

Die Theorie von den verschiedenen Sinnen der Hl. Schrift diente also den frühmittelalterlichen Gelehrten dazu, eine ganze Theologie aufzubauen: Dogma, Moral, Lehre vom geistigen Leben. Im Gegensatz dazu entwarfen die scholastischen Theologen ziemlich rationale Konstruktionen, die vom biblischen Text als systematischem Prinzip absahen. Die ältesten großen Theologen der Hochscholastik, z. B. Thomas von Aquin, waren als Theologen erfahrene Exegeten, erst im 14. und 15. Jahrhundert vollendete sich die Trennung, die Spekulation entwickelte sich mehr und mehr zum Nominalismus.

Man muß sich diese Tatsachen ins Gedächtnis rufen: denn manche Autoren scheinen der Meinung zu sein, die theologische Auslegung der Bibel und das Interesse am Wortsinn hätten erst mit Luther begonnen, und die biblische Theologie habe erst im 17. Jahrhundert mit Coccejus als ihrem typischen Vertreter angefangen. Dafür zwei Beispiele von zwei sonst sehr sachlichen Autoren, die sich durch keine antikatholischen Affekte leiten lassen.

Eduard König veröffentlichte seine Theologie des Alten Testamentes 1922. Der kurze Abschnitt über das Mittelalter ist allzu vereinfacht und wenig objektiv:

> „In der alten Kirche war die Gestaltung der theologischen Wissenschaft überhaupt noch nicht vollständig systematisch gegliedert. Sodann hat die mittelalterliche Kirche an den Formen der Dogmatik gehaftet, die von der Tradition fixiert waren." [6]

Edmond Jacob veröffentlichte 1955 seine *Theologie des Alten Testamentes*. Hier einige Sätze seiner Einleitung zur Geschichte dieser Theologie:

> „Im Mittelalter betrachtete man das Alte Testament fast ausschließlich als ein Mittel, das geistliche Leben zu fördern und als eine Sammlung von Beweisstellen zugunsten des theokratischen Ideals der Kirche. Die Exegese ist ganz und gar dem Dogma untergeordnet, dessen Aufgabe es ist, zwischen verschiedenen Auslegungen zu entscheiden. Das heißt die Tür zum Subjektivismus öffnen ... Die Bedeutung des geschichtlichen Elemen-

[5] Ed. BREWER, London 1859, S. 322 ff.
[6] S. 1.

tes ist indes Luther nicht entgangen. Der Glaube, so sagt er, muß sich auf der Geschichte aufbauen. Und einige seiner Einleitungen zu Büchern des Alten Testamentes betonen die Kenntnis der Geschichte und der Zeitumstände, unter denen diese Bücher verfaßt wurden" (13).

Wenn man in einem ernst zu nehmenden Buch[7] eine solche Schau des Mittelalters findet, die von Vorurteilen und übernommenen Anschauungen bestimmt ist und sich in erstaunlicher Weise über die Tatsachen hinwegsetzt, dann kann man eine solche Haltung im Jahr 1955 noch als Anachronismus ansehen; nachdem aber de Lubac sein Werk veröffentlicht hat[8], wäre es ein Vergehen gegen die Wissenschaftlichkeit, bei ihr zu verharren.

Doch zurück zur Sache. Die angeführten Tatsachen aus der mittelalterlichen Theologie sind für uns wichtig, weil wir dort schon eine doppelte Problematik vorfinden: die Frage nach dem System und die Frage nach der Verbindlichkeit des Alten Testamentes. Einerseits: ohne System keine Wissenschaft und keine Theologie: Christus und seine Kirche geben der Deutung des Alten Testamentes den systematischen Zusammenhang. Anderseits: wenn eine Theologie des Alten Testamentes für den Christen verbindlich sein soll, muß sie über Gott aus der Fülle der Offenbarung sprechen: Christus und seine Kirche geben dem Alten Testament theologische Verbindlichkeit in einem alles umfassenden System. In der christologischen Lösung der doppelten Problematik kommen die zwei so verschiedenen Stufen der mittelalterlichen Theologie zusammen. Hier zeichnet sich tatsächlich ein Hintergrund ab, aus dem auch unsere heutige Problematik hervortritt.

Die Theologie des Alten Testaments bei den Protestanten

Der Rationalismus war wohl für Systematik; denn die Vernunft verlangt Ordnung und System. Eine theologische Verbindlichkeit des Alten Testamentes lehnte er aber ab; denn das Alte Testament bedeutet für den Rationalisten keinen Imperativ; er trägt in sich selbst den kategorischen Imperativ. Diese Überzeugung zeigt sich schon in den Titeln der damaligen Zeit. So spricht man von der „Religion Israels", oder, wenn man den Ton mehr auf die Entwicklung legt, von der „Geschichte der Religion Israels". Man betrachte nur eine Auswahl solcher Titel:

W. Vatke, *Die Religion des Alten Testamentes*, 1835
Br. Bauer, *Die Religion des Alten Testamentes*, 1838
R. Smend, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte*, ²1899
F. Giesebrecht, *Grundzüge der israelitischen Religionsgeschichte*, 1904
K. Marti, *Geschichte der israelitischen Religion*, ⁵1907
K. Budde, *Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung*, ³1912

[7] Um zu beweisen, daß sich Jacob nicht von antikatholischen Vorurteilen leiten läßt, genügt es, das anzuführen, was er vom 16. Jahrhundert sagt: „In der katholischen Kirche waren die dogmatischen Vorurteile der Bibel gegenüber weniger stark und erlaubten eine größere Freiheit der Forschung und der Hypothesen, eine Vorbedingung für jede Untersuchung. Man darf auch nicht darüber staunen, daß in ihrem Schoß ein Werk wie das von Richard Simon erschien, das allerdings keine allgemeine Anerkennung fand" (16).

[8] *Exégèse médievale*. Les quatre sens de l'Ecriture. Paris 1959 ff.

G. A. BARTON, *The Religion of Israel,* 1918
R. KITTEL, *Die Religion des Volkes Israel,* 1921
G. HÖLSCHER, *Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion,* 1922
OSTERLEY and ROBINSON, *Hebrew Religion:* Its Origin and Developement, 1930
Elmer A. LESLIE, *Old Testament Religion,* 1936

Daneben gab es allerdings auch sogenannte „Biblische Theologien"; doch sie verheißen im Titel, was sie im Text nicht kennen, wie die Bücher von Duhm, Ewald, Hitzing, Riem usw. Für die religionsgeschichtliche Betrachtung ist die Religion Israels eine unter vielen, vielleicht ein wenig besser als die anderen. Aber es gibt einen Friedrich Delitzsch, der bis zum Extrem ging und sie als die schlechteste bezeichnete.

Die Rationalisten haben noch immer Nachfahren, vor allem in Skandinavien. Aber die wahre biblische Theologie konnte unter den Händen der Rationalisten nicht sterben, denn „das Wort Gottes ist lebendig". Nach dem dürren rationalistischen Zwischenspiel haben die Katastrophen zweier Kriege, der Alarmruf Karl Barths und andere Ursachen die zwei alten Forderungen wieder erstehen lassen: die nach der verbindlichen Theologie, die Hilfe und Antwort auf die Fragen des Menschen geben kann, und die nach dem theologischen System.

1922, vier Jahre nach dem ersten Krieg, machte sich Eduard König an die große Aufgabe, indem er wieder auf die Verbindlichkeit des Alten Testamentes hinwies und dessen Lehre geordnet darstellte. Besser gelang ihm der erste Teil des Vorhabens; in der systematischen Darstellung übertraf ihn zehn Jahre später W. Eichrodt (1933–36). Nach dem zweiten Weltkrieg schien die Neue Welt mehr Voraussetzungen zu bieten: Millar Burrows schrieb seine Theologie 1946, O. J. Baab 1949, C. R. North 1948, G. E. Wright 1952. Erst nach ihnen hat mit größerer Kraft sich auch Europa wieder zu Wort gemeldet: Procksch 1950, Vriezen 1950, Jacob 1955, von Rad 1958–60, Eichrodt I 1957 und II 1961, G. A. F. Knight 1958.[9]

Die Frage der Glaubensverbindlichkeit

Nach von Rad sind Gegenstand der Theologie des Alten Testaments die Aussagen des israelitischen Glaubens. Deren Inhalt sind die göttlichen Geschichtstaten, nicht Ideen. Der Glaube Israels hat diese Fakten in kurzen Glaubensbekenntnissen ausgedrückt, hat sie dann in den Geschichtsbüchern erzählt und weitererzählt, hat über sie im Gebet der Psalmen nachgesonnen, hat sie in den späteren Büchern

[9] MILLER-BURROWS, *An outline of biblical theology,* Philadelphia 1946; O. J. BAAB, *The Theology of the Old Testament,* Nashville 1949; C. R. NORTH, *Old Testament theology and history of the religion of Israel,* in: *Scottish journal of theology* 1949; G. E. WRIGHT, *God who acts;* Th. C. VRIEZEN, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen,* Moers o. J.; E. JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament,* Neuchâtel 1955; G. v. RAD, *Theologie des Alten Testaments.* München 1957/60; W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments,* Stuttgart-Göttingen I[5] 1957 — II[4] 1961; G. A. F. KNIGHT, *Christian Theology of the Old Testament,* London 1959. — Es soll hier keine neue Besprechung der wichtigsten dieser Werke gegeben werden, es genüge ein Hinweis auf andere, wie J. HEMPEL *(Bibliotheca Orientalis* 1958, 206—214), H. GROSS *(Trierer Theologische Zeitschrift* 1958, 355—363) und V. HAMP *(Biblische Zeitschrift* 1958, 303 ff.).

durchdacht. Die Theologie des Alten Testamentes hat nach von Rad die Aufgabe, diese großartigen Äußerungen des israelitischen Glaubens eine nach der anderen vorzuführen.

Diese Ansicht erweckt bei vielen Autoren Unruhe, Unbehagen und ernste Kritik. Was versteht von Rad unter „geschichtlichen Fakten"? Meint er Erzählungen zum Unterschied von Ideen? Sind diese „Fakten" wirklich geschehen? Sie sind es, nach von Rad, nicht oder kaum; denn wenn die historisch-kritische Wissenschaft durch die Erzählungen, die der Glaube Israels geschaffen hat, hindurchstößt, gelangt sie zu ganz anderen Ergebnissen. Klingt das also nicht wie eine Unterscheidung zwischen einem „Israel des Glaubens" und einem „Israel der Geschichte"? Welche Verbindlichkeit aber können für einen Christen derartige „göttliche Geschichtstaten" haben? Entspricht solchen „Fakten" Glaube oder Leichtgläubigkeit? Wenn ein Theologe seine Aufgabe darin sieht, die Äußerungen dieser Gläubigkeit nachzuerzählen, dann treibt er wohl kaum Theologie, sondern schreibt eine Geschichte der israelitischen Religion. Daher muß man von Rad zur Gruppe jener rechnen, die mit „biblischer Theologie" Werke bezeichnen, die eigentlich „Geschichte der Religion Israels" sind, wie die Bücher von Cölln, Stade, Kautzsch usw. Soweit die Kritik.

Als Antwort darauf wird auf eine neue Art der Verbindlichkeit hingewiesen: wir möchten sie existentiell nennen. Wenn der Israelit vom Handeln Gottes spricht und erzählt, bekennt er seinen Glauben, vollzieht er einen Akt religiöser Hingabe, erfüllt er einen „Augenblick", Augenblick im Sinn eines existenzbestimmenden Ereignisses seines Daseins, mit religiösem Sinn. Dieser so dichte, ereignishafte Akt hat Bedeutung auch für mich, weil er mich lehrt, leitet und antreibt, in meiner Existenz die Hingabe an Gott zu verwirklichen; wenn ich ihn wiederhole, mache ich ihn für mich verbindlich und verwandle ich ihn zum Typos meines eigenen Aktes. Insofern meine Existenz christlich ist, kann ich sagen, daß die Glaubensaussage Israels christliche Bedeutung gewinnt. Man könnte vielleicht sagen, eine solche Ansicht unterscheide sich nicht sehr von der Bultmanns: ein Credo, das Aussagen macht, die historisch nicht geschehen sind, könne für meine religiöse Existenz dennoch verbindlich sein. Aber kann man dann wirklich noch von Glaube und Verbindlichkeit für den Christen sprechen? Die Rationalisten sprachen von „religiösen Ideen", von Rad spricht von „Glaubensaussagen". Die Rationalisten fanden im Alten Testament Beispiele religiösen Bewußtseins, die für die Religion der Vernunft vorbildlich waren; von Rad betrachtet sie als vorbildlich für eine existentielle Religiosität. Aber bleibt hier die auf geschichtlichen Tatsachen aufruhende Transzendenz meines Glaubens gewahrt? Läßt sich so noch der innerweltlich objektive Charakter des göttlichen Handelns und der Offenbarung rechtfertigen?

Diese Fragen haben die Exegeten verschiedenster Richtungen beunruhigt. F. Hesse trat für die objektive, historisch-kritisch ermittelte Geschichte ein; sie allein sei Offenbarung Gottes und könne eine wahre Theologie begründen. In seiner Antwort bestritt von Rad die Berechtigung der Unterscheidung zwischen

wirklicher und gedeuteter Geschichte, da auch das von der modernen Historie entworfene Bild gedeutete Geschichte sei. In diesem Fall aber stehe die religiöse Deutung, die das Alte Testament selbst gebe, höher als jene, die der moderne Forscher den kritisch gesicherten Tatsachen hinzufüge. In dieser Antwort scheint von Rad zu sagen, wenn auch nicht ganz klar, daß die religiöse Deutung, die der Glaube Israels der Geschichte gebe, wahr und legitim sei. Mit aller Klarheit aber versichert er, es sei weder notwendig noch legitim, durch die bekenntnisartigen Aussagen Israels zu einer „geschichtlich tragfähigeren Wirklichkeit" durchzustoßen, wobei er sich noch ein wenig über den Begriff „Durchstoßen" lustig macht. Diese Klarstellungen stehen im Vorwort des 2. Bandes seiner Theologie (1960), aber sie haben weder seine Gegner befriedigt noch seine früheren Prinzipien wirklich ergänzt; denn Eichrodt erhebt im Vorwort des zweiten Bandes seiner „Theologie des Alten Testamentes" (1961) gegen von Rad wieder den alten Vorwurf: er trenne zu radikal die Aussagen des Glaubens und die Realität der Fakten.

Eichrodt hat nicht ganz Unrecht, und mir scheint, daß Gross die Lösung der Aporie andeutet: man müsse die Lehre von der „Inspiration" ernst nehmen. Einige Protestanten hören dieses Wort mit Besorgnis, vielleicht dank den „Orthodoxen" des 16. Jahrhunderts. Die recht verstandene „Inspiration" läßt zur Darstellung historischer Vorgänge literarische Gattungen zu, auch solche, die bei uns heute nicht mehr gebräuchlich sind. Gleichzeitig garantiert sie uns die theologische Gültigkeit der Deutungen, die der israelitische Glaube den Fakten gegeben hat.

> „Daher ist das Glaubenszeugnis des Alten Testamentes nicht das Produkt einer singulären und erstaunlich kontinuierlichen Geschichtsdeutung in Israel, sondern es beruht auf der besonderen, vom Charisma der Inspiration geschenkten Fähigkeit, bis zur göttlichen Tiefe in diesem Geschichtsverlauf vorzustoßen, seine Hintergründigkeit vom Heilsplan Gottes her aufzuschließen und verpflichtend an die Menschen heranzutragen." [10]

Selbstverständlich kann als Sekundärprodukt aus einem echten und berechtigten Glauben auch ein objektiv irriges Fürwahrhalten faktisch nicht geschehener Dinge folgen. Das Ausgangsfaktum (geschichtsmächtige Tat Gottes und innere Erleuchtung) schafft und begründet einen echten Glauben. Dieser wendet sich zum Faktum zurück und bekennt und interpretiert es in seiner eigentlichen, transzendenten Bedeutung. Er erfüllt das Innere des Menschen, setzt sein Tun, Sagen und Gestalten in Bewegung, erzeugt das, was wir Frömmigkeit nennen. Sie kann sich dann sekundär und unberechtigt neue Glaubensinhalte schaffen, einfach aus dem Bedürfnis nach Objektivierung der vorhandenen Haltung. Solche sekundären Glaubensgegenstände sind zwar indirekt ein Symptom des zugrundeliegenden wahren Glaubens, werden dadurch aber keineswegs zu geschichtlichen Fakten.

Wenn wir also sagen, die Inspiration garantiere uns die Zuverlässigkeit der

---

[10] *Trierer Theologische Zeitschrift* 67 (1958) 360.

israelitischen Glaubensaussagen, dann ist eben damit gesagt, daß es sich bei den Aussagen Israels nicht um sekundär und sachlich unberechtigt aus der lebendigen Frömmigkeit erwachsene Objektivationen handelt, sondern daß die Inspiration den Glaubensprozeß in seinen ersten und berechtigten Phasen, vom Faktum bis zu seinem gestalteten Ausdruck, geleitet und geformt hat.

Ein Katholik, der diese Ansicht von der Inspiration teilt, kann von Rads Buch lesen, ohne sich viel auf Diskussionen über die Methode einzulassen. Das Buch wird ihn mitreißen. Es ist ein glänzendes Buch, zumal im ersten Band, reich an religiösen Ideen, scharfsichtig, prächtig formuliert: ein solides Buch, weil wir uns auf den festen Grund der Inspiration gestellt haben. Mir scheint, das erklärt die Begeisterung vieler religiöser Leser des Buches.

Ein Problem ist noch zu lösen: wie gelangt die durch die Inspiration gesicherte objektive, auf geschichtlichen, genauer heilsgeschichtlichen Tatsachen aufruhende Verbindlichkeit zu mir? Wieso sind die Glaubensgegenstände des Alten Testamentes noch für mich heute verbindlich? In der Theorie der mittelalterlichen Autoren war Christus und die Kirche das Bindeglied. Bei den protestantischen Autoren begegnen wir zwar meist der christologischen Orientierung, nicht aber immer dem Hinweis auf die Kirche. Und doch ist die Kirche als durchdauernde Institution berufen, die immer aktuelle Gültigkeit des Alten Testamentes für die Christen zu bewahren. Unter dieser Rücksicht verdienen die Worte Beachtung, die in der biblischen Theologie von Knight zu finden sind:

> „... Das Alte Testament ist nichts weniger als christliche Heilige Schrift ... Eine Theologie des Alten Testamentes muß aus dem gemeinsamen Überlegen der Kirche herauswachsen und nicht allein aus methodischer Forschung von Wissenschaftlern, die nicht notwendig unter einem christlichen Gehorsam stehen ... Das Alte Testament ist ein Buch, das man innerhalb der Mauern der christlichen Kirche lesen muß ...“ [11].

Von Rad erörtert diese Frage in den Schlußkapiteln des zweiten Bandes: das Alte Testament muß seine kerygmatische Aktualität auch nach dem Erscheinen Christi behalten; ja noch mehr: gerade durch Christi Erscheinung erhält es seine eigentliche Aktualität, die in seinem Hinweischarakter auf Christus besteht. Nur unter dieser Voraussetzung kann man von einem aus dem Alten Testament an uns ergehenden Wort Gottes reden (II, 347). Auf der nächsten Seite finden wir ausdrücklich die Formel „Jesus Christus und seine Gemeinde“. Folgender Abschnitt verdient wörtlich zitiert zu werden:

> „Was nun das Unbefriedigende und weithin Gezwungene in der späteren Auslegung des Alten Testamentes betrifft, so muß man freilich bedenken, daß die theoretisch-theologische Reflexion über das Alte Testament doch nur eine Seite in seiner Wirksamkeit auf die Kirche darstellt, und keineswegs immer die überzeugendste. Das Bild würde sich verändern, wenn man die Predigt oder die Dichtung einer Zeit heranzöge und vor allem die Spiegelung des Alten Testamentes in der bildenden Kunst“ (II, 347).

[11] KNIGHT a.a.O. 7. 8.

Die Kontroverse über die Verbindlichkeit des Alten Testaments ist durch das eigenwillige und herausfordernde Buch von Rads wieder neu entzündet worden. Hier trennen sich die verschiedenen Autoren, bemühen sich um genaue Abgrenzung, Unterscheidung, Entgegenstellung. Eichrodt zum Beispiel setzt sich im Vorwort zur letzten Auflage des 2./3. Bandes seiner Theologie des AT mit von Rad auseinander und wiederholt die – ebenfalls christusbezogene – These seiner früheren Auflagen. Vriezen, der schon vor von Rad geschrieben hat, steht ihm ziemlich nahe. Weitere Stellungnahmen findet man in dem Buch „Probleme alttestamentlicher Hermeneutik" (Theologische Bücherei 11), München, Kaiser 1960: 16 Aufsätze von verschiedenen Autoren. Wir können hier nicht auf einzelnes eingehen. Im Grundsätzlichen herrscht Übereinstimmung, die Auseinandersetzung geht um das Wie. Wir können diese Überwindung des rationalistischen Standpunktes nur begrüßen; denn, wie Origenes sagt, das Alte Testament war nicht Evangelium, aber nach der Ankunft Christi wurde es zum Evangelium[12].

Die Frage der systematischen Anordnung

Es ist ein Axiom, daß eine Wissenschaft ihren Stoff ordnen muß, um wirklich Wissenschaft zu werden. Schon die mittelalterlichen Autoren fühlten diese Notwendigkeit. Diese Forderung nach Systematik war entscheidend für das Werden oder wenigstens für die Entwicklung der „theologischen Summen". Man könnte also mit einer sehr alten und reinblütigen Formel verlangen, eine heutige „Biblische Theologie des Alten Testaments" müsse eine „Theologische Summe des Alten Testaments" sein.

Gegen diese selbstverständliche und allgemeine Überzeugung richtet sich das Werk von Rads. Die wissenschaftliche Konstruktion hat als Material Begriffe zu benutzen, sie sind die genau zugeschlagenen Steine. Sie sind aus ihrem ursprünglichen Ort herausgeholt worden durch den Prozeß der Abstraktion: daraus folgt, daß auch das sich ergebende wissenschaftliche Gebäude eine Abstraktion ist, losgelöst von der geschichtlichen Situation, weit weg von der geschichtlichen Darstellungsweise des Alten Testaments. Die Israeliten bekannten ihren Glauben und drückten ihre Theologie dabei aus, indem sie erzählten und nacherzählten. Nach von Rad müßte sich der Autor einer getreuen biblischen Theologie sozusagen in die Reihe dieser Erzähler stellen, um die theologische Schau des Jahwisten, des priesterlichen Erzählers, der deuteronomischen Büchergruppe, des Oseas, des Zacharias usw. nachzuerzählen. Diese Ansicht hat heftige Kritik hervorgerufen.

Man könnte zunächst einmal *ad hominem* argumentieren: selbst von Rad muß die biblische Sprache in eine moderne begriffliche (wenn auch zuweilen recht bildhafte) Sprache übertragen. Auch er muß eine Reihe von Teilsynthesen schaffen, Prophet um Prophet ... Er wendet sich gegen die abstrakten Begriffe und muß doch ein eigenes Begriffsystem einführen. Er verurteilt die allgemeine Synthese

[12] ORIGENES, *Das Evangelium nach Johannes*. Übersetzt und eingeführt von Rolf GÖGLER. Benziger: Einsiedeln 1959, 101. 102.

und mehrt die Teilsynthesen. Eine folgerichtige biblische Theologie bestünde, nach seinem Ansatz, eigentlich nur im unmittelbaren Hinhören auf den ursprünglichen Text als Offenbarung, als Wort Gottes über Gott.

Aber eine solche Art zu argumentieren wäre zu billig und darum unbillig; die Fachgenossen haben von Rads Herausforderung angenommen und haben nicht so hart reagiert. Die theologische Sprache Rads ist konkreter und steht der Sprache der Bibel näher als die anderer Autoren. Wer im Alten Testament bewandert ist und das Werk von Rads liest, findet eine Kongenialität und eine innere Verwandtschaft zur Bibel, die man im Stil von Vriezen, Jacob und Eichrodt vermißt. Das ist in sich so wertvoll, daß man einfach nicht grundsätzlich gegen das Unternehmen von Rads sein kann, sei es nun biblische Theologie oder nicht. In ihrer Antwort haben aber viele Fachgenossen gegen von Rad trotzdem die Möglichkeit eines einheitlichen Systems in einer biblischen Theologie behauptet, oder sie haben den Entwurf eines solchen vorgelegt. Das erste geschah vor allem in den Besprechungen, das zweite in den Neuauflagen älterer Theologien.

Aber was ist der Schlüssel zu einem systematischen Aufbau des Alten Testaments? Bietet das Heilige Buch selbst in seinem Zusammenhang eine Systematik, wenigstens andeutungsweise oder unausgesprochen oder einschlußweise? Gross geht sehr weit mit seiner Forderung: „Was also ist die alttestamentliche Theologie? Es ist die Vermittlung der Glaubenswelt des AT in einem System, das die Bibel selbst darbietet ...“ [13] Vriezen hatte umgekehrt gesagt, daß „eine systematische, konstruktive Einteilung unmöglich ist und eigentlich jede Gliederung des Stoffes eine gewisse Willkür bedeutet“ (S. 100). Schließlich Knight: „Im Augenblick, wo wir die lebendige Erfahrung der Begegnung Israels mit seinem Gott in Tabellen und in Systeme zu bringen suchen, wird sie für unser Gefühl kalt und tot.“ [14]

Zweifellos gibt es im AT Autoren, die theologisch reflektieren; es gibt dort schon eine Art von „fides quaerens intellectum“. So sammeln etwa die Autoren der deuteronomischen Schule Tatsachen der Heiligen Geschichte und denken über deren Warum nach. Außerdem haben die Autoren des Alten Testaments Freude am geordneten Aufbau, worüber sich die moderne Forschung immer mehr klar wird. Sie haben eine Vorliebe für Strukturen, verfügen über literarische Schemata, um ihren Stoff zu ordnen, handhaben kunstvolle stilistische Techniken, um die Struktur sichtbar zu machen. Aber das gilt immer nur von kleineren Komplexen bis zu einem Geschichtswerk hin, aber nicht vom Ganzen des Alten Testamentes. Gerade auf diese Tatsache hat von Rad hingewiesen und sie mehr als andere Autoren herausgearbeitet; gerade hier hat er Wichtiges geleistet.

Das Alte Testament als ganzes bietet also kein organisches System der Theologie, höchstens ein gewisses System des Erzählens, das auf theologischen Prinzipien aufruht. Wohin gehören die Psalmen oder die Weisheitsliteratur? Sind die Weisheits-

[13] *Trierer Theologische Zeitschrift* 67 (1958) 363.
[14] a.a.O. 19.

bücher einfach die Antwort Israels an den sich offenbarenden Gott, oder sind sie nicht eher eine zur Theologie parallellaufende Ethik?

Wenn es also unmöglich ist, aus dem Alten Testament ein fertiges theologisches System zu erheben, warum können wir dann nicht theologisches Material herausholen, um es nach einem dogmatischen Plan zu ordnen? Das taten irgendwie die Spätscholastiker, und sie gaben ihren Werken Titel wie Topologie der Hl. Schrift, Dicta probantia, Schriftbeweis usw.

Bei dem calvinistischen Theologen Vriezen zeigt sich ein starker Strukturwille. Zunächst von außen, besser vom Inhaltsverzeichnis her gesehen, scheint der Aufbau seiner Theologie wenig biblisch zu sein. „Gott – Der Mensch – Der Verkehr zwischen Gott und Mensch – Der Verkehr zwischen Mensch und Mensch – (Ethik) – Gott, Mensch und Welt in Gegenwart und Zukunft." Er geht also weder von der Geschichte noch vom Institutionellen aus, sondern vom Begrifflichen: er beginnt mit Gott, steigt zum Menschen herab, um schließlich zur Begegnung Gottes mit dem Menschen zu kommen. Von der Offenbarung handelt er erst auf Seite 199. Begeben wir uns zum Text selbst, dann finden wir aber ein Vorangehen, das der Bibel näher ist. Vriezen geht jeweils darauf aus, eine begriffliche Mitte zu finden, um die herum sich ihm die anderen Elemente des Systems gruppieren. Diese selbst werden dann wieder zu Zentren neuer, untergeordneter Systeme. Die Mitte seiner Theologie ist die Idee vom Gemeinschaftsverhältnis zwischen dem heiligen Gott und dem Menschen. Sie kehrt als das große Thema seines Buches immer wieder, sie nimmt verschiedene Formen an, aber bleibt dieselbe, und von ihr aus erhalten alle seine Ausführungen ihre Einheit. In ihrer Wiederholung zeigt sich diese Idee immer konkreter und bannt so die Gefahr des allzu Abstrakten, wodurch der Traktat an Reichtum verlöre. Nebenzentren sind etwa die Transzendenz des sich offenbarenden Gottes, seine Heiligkeit usw.

Eichrodt geht von der Tatsache des Bundes aus (eine entfernte Verwandtschaft mit der „Bundestheologie" eines Coccejus und anderer). Mit diesem Ausgangspunkt steht Eichrodt über allen seinen Kollegen: man denke daran, daß Mendenhall und Baltzer ihre grundlegenden Entdeckungen über die Bundesinstitution zwanzig Jahre nach dem ersten Erscheinen des Eichrodtschen Buches machten[15]. Der Aufbau der ersten Auflage Eichrodts hat sich in den späteren nicht geändert, und es ist auch kein Anlaß dafür da. Er kennt nicht die Reihenfolge „Gott – Mensch – Begegnung der beiden", sondern er geht vom geschichtlichen Augenblick der Begegnung aus, da Gott sich dem Menschen offenbart. Das heißt wieder nicht, daß man sich bei Eichrodt in einem geschichtlichen Augenblick verlöre. Der Bund dauert fort, wird immer wieder erneuert und bereitet den endgültigen, Neuen Bund vor. Der Bund ist geschichtliches Ereignis und begründet den geschichtlichen Charakter der Offenbarung. Der Bund ist von komplexer Struktur, indem er die göttliche Initiative und die freie verantwortliche Antwort des Menschen um-

[15] Vgl. *Biblica* 43 (1962) 100. 106.

schließt. Der Bund ist Grundstruktur, auf die sich die Einzelsituationen, die Ämter, die religiöse Praxis gründen. Der Bund ist eine literarische Struktur, die auch späten und disparaten literarischen Materialien theologische Einheit verleiht. Vom Bund geht die Predigt der Propheten aus, und auf den Bund zielt letztlich auch die eschatologische Erwartung. Im zweiten Band läßt die einigende Kraft nach. Unter der Überschrift „Gott und Mensch" finden sich die Abschnitte: Geist Gottes – Wort Gottes und Weisheit Gottes – Weltbild und Schöpfungsglauben – Stellung des Menschen in der Schöpfung – Welterhaltung – Die himmlische Welt – Die Unterwelt. Hier hat man nicht mehr den Eindruck, daß sich die Grunderfahrung des Bundes in konzentrischen Kreisen entfaltet. Der dritte Teil, „Gott und Mensch", behandelt die individuelle Religiosität und Sittlichkeit. Er könnte folgerichtiger herausarbeiten, wie das Individuum im Bund des Volkes mit Gott steht. Sünde und Vergebung zum Beispiel werden unverbunden fast am Ende des Buches behandelt. Werden sie nicht in Israel stets auch vom zentralen Thema des Bundes her gesehen – als Bruch des Bundes und als seine von Gott her gewährte Erneuerung?

In der mittelalterlichen Theologie entstand System, indem alles einzelne des Alten Testamentes auf Christus bezogen wurde. G. von Rad beschließt seinen zweiten Band und damit seine ganze Theologie mit einem Abschnitt von 95 Seiten über die Beziehungen des Alten Testamentes zum Neuen. Hier münde es, hier werde es aktualisiert, hier werde es licht. Der Abschnitt enthält bestechende Gedanken, besonders den der Vergegenwärtigung. Aber kommt er nicht zu spät, erscheint er nicht fast wie ein Anhang? Man fühlt nicht sein Gewicht und seine ordnende Kraft im Aufbau des Buches. Wer die Theologie von Rads zu lesen beginnt, fühlt sich, hingerissen durch den ausdrucksstarken Stil, ganz in die Welt des Alten Testaments versetzt. Erst gegen Ende wird ihm bewußt, daß er auch Christ ist.

Eichrodt dagegen bezeichnet schon auf der ersten Seite seiner methodologischen Einführung die Ausrichtung des Alten Bundes auf den Neuen hin als Wesenselement seiner Theologie. Diese Schau auf die Fülle und die Vollendung im Neuen Bund gibt ihm die Kraft, viele Kapitel des Buches dynamisch zu gestalten. Für Eichrodt kann man sagen, das einigende Prinzip sei Christus. Gerade deshalb vermißt man in seinem Werk die Kirche, die Vollendung Christi. Wer den Bund als Grundlage von allem ansieht, müßte der nicht folgerichtig beim Bund Christi mit seiner Kirche enden? Die mittelalterlichen Theologen sahen dies sehr klar, wenn sie in der *allegoria*, „die den Glauben aufbaut", Christus in seiner vollen Wirklichkeit, zusammen mit der Kirche, betrachten. Als Glied der Kirche konnte sich der Christ lebendig dem Alten Testament als einer zum Evangelium gehörenden Wirklichkeit anschließen. Die zwei Bände Eichrodts enden in der Beziehung des vereinzelten Individuums zu seinem Gott.

Die Theologie des Alten Testaments bei den Katholiken

Es wurde schon gesagt, daß die systematische Theologie im späten Mittelalter anfing, sich von der Bibel zu lösen. Ursprünglich ruhte das theologische System unmittelbar auf biblischer Grundlage. Schritt um Schritt wurde es selbständiger. Schließlich, vielleicht vor allem aus didaktischen Gründen, wurde die unmittelbare biblische Grundlage zu einer mittelbaren und untergeordneten, zu einem Anhang. Die Gegenreformation brachte dann nicht nur eine außerordentliche Blüte der scholastischen Theologie, sondern zugleich auch der Exegese und der positiven Theologie. Die theologische Erneuerung des vorigen Jahrhunderts durch den Neuthomismus nahm dagegen zwar die von der biblischen Grundlage losgelöste spekulative Theologie wieder auf, die Erneuerung der biblischen Studien dagegen kam nur mit Verspätung und geriet sofort in Schwierigkeiten. Daher kann man das vorige Jahrhundert trotz seiner neuen theologischen Impulse nicht mit dem goldenen Zeitalter der Scholastik im Mittelalter oder mit dem 16. Jahrhundert vergleichen, das so reich an großen Exegeten war. Gerade das Alte Testament hatte bei der Restauration der katholischen Studien im 19. Jahrhundert nur eine geringe Bedeutung. Als dann später eine wichtige Phase für die biblischen Studien einsetzte, rieb die defensive Haltung die besten Kräfte auf.

Die Situation des vorigen Jahrhunderts spiegelt sich vielleicht am besten in dem „Spicilegium Dogmaticobiblicum" von J. Corluy (1884), das praktisch eine Sammlung („Ährenlese" meint der Titel) von biblischen Beweistexten für die üblichen dogmatischen Thesen darstellt. Ein später Nachfahre dieses Werks ist die noch unmittelbar vor der großen Bibelenzyklika „Divino afflante Spiritu" erschienene vierbändige „Theologia biblica" von F. Ceuppens (ab 1938). Durchaus anders ist die zur gleichen Zeit (1940) in der Reihe der „Bonner Bibel" erschienene „Theologie des Alten Testaments" von P. Heinisch, obwohl auch sie noch nicht zu einer wirklich gelungenen Einheit gelangt.

Das bis heute bedeutendste von einem Katholiken geschriebene Werk ist die „Theologie des Alten Testaments" in zwei Bänden von P. van Imschoot (1954–56). Es bietet eine Fülle von Material. Manche Abschnitte sind ausgesprochen biblisch gearbeitet. Nur der Gesamtaufbau ist nicht eigentlich biblisch; so erscheint das Thema „Gott und sein Volk" erst im 4. Kapitel des ersten Bandes („Gott") und nimmt nur 33 von 270 Seiten ein.

Das ist alles, was bis heute als Gesamtdarstellung der biblischen Theologie des Alten Testaments von katholischer Seite vorgelegt wurde. Es ist verständlich, daß dieser Zustand für Exegeten und Dogmatiker in gleicher Weise unbefriedigend wirkte. Die von Corluy und Ceuppens vertretene Richtung mußte darüber hinaus offene Kritik auslösen, vor allem, nachdem in den Enzykliken „Providentissimus Deus" (1893) und „Divino afflante Spiritu" (1943) die moderne kritische Methodik der Forschung offiziell anerkannt worden war. Diese Kritik richtete sich einer-

seits gegen die der Schrift in diesen Werken zugewiesene theologische Funktion und anderseits gegen die Weise, wie hier konkret Exegese getrieben wurde.

Die Funktion der Schrift, besonders des Alten Testaments, war in diesen Werken eine ganz untergeordnete. Die Aufgabe des Alten Testaments innerhalb der Theologie beschränkte sich darauf, hin und wieder eine Begründung für ein Dogma zu liefern, im Studienjargon: „Thesen zu beweisen". Das führte logischerweise zu einem scholastischen Grundriß der biblischen Theologie. So wurde der ursprüngliche Vorgang völlig in sein Gegenteil verkehrt: das frühe Mittelalter baute seine Theologie auf der Schrift auf; die Neuscholastiker konstruierten die Schriftauslegung nach dem Modell der dogmatischen und scholastischen Theologie. Die Exegese wurde ein Prüfungsfach zweiter Ordnung, viele Professoren trieben sie als eine Art Apologetik. Man blieb weithin durchaus hinter dem zurück, was schon Leo XIII. empfohlen hatte:

> „Es ist sehr wünschenswert und notwendig, daß die Heilige Schrift im gesamten theologischen Studienbetrieb ihren Einfluß ausübe und dessen eigentliches Lebensprinzip werde. Das wurde stets vertreten und durchgeführt, von den Vätern wie von den großen Theologen. Vor allem auf Grund der Bibel stellten sie fest, was geglaubt werden muß und was daraus folgt [der Papst spielt hier auf die dogmatische und auf die Konklusionstheologie an]. Gestützt auf die Schrift wie auch auf die göttliche Überlieferung wiesen sie neu erstehende Häresien zurück [Apologetik oder Kontroverstheologie], erforschten das Verständnis der katholischen Glaubenslehren [spekulative Theologie] und deren Einheit [systematische Theologie]. Das kann niemanden wundernehmen, der erwägt, welch hervorragende Stellung den göttlichen Schriften unter den Quellen der Offenbarung zukommt, so daß man die Theologie nur dann richtig und ihrer Würde entsprechend treibt, wenn man die Hl. Schrift intensiv studiert. So wichtig es ist, die Studenten an Universitäten und Schulen in das Verständnis und Wissen um die Dogmen einzuführen und sie zu lehren, aus den Glaubensartikeln nach den Normen einer anerkannten und gründlichen Philosophie die rechten Schlußfolgerungen zu ziehen, so darf doch der ernste und gelehrte Theologe nicht darauf verzichten, die Dogmen aus der Bibel zu erweisen." [16]

Die Hl. Schrift als „Lebensprinzip" der gesamten Theologie ist immer noch ein unerfülltes Ideal. Das Dogma zu studieren und nach philosophischer Methode daraus theologische Folgerungen zu ziehen, war leichter zu verwirklichen. Dogmen aus der Schrift zu beweisen, wurde, wie gesagt, auf verschiedene Weise versucht. Aber viele fühlten sich doch durch das aufgestellte Ideal der Schrift als Lebensprinzip der gesamten Theologie angezogen, zumal geschichtliche Ereignisse und kulturelle Umbrüche der Lehrbuch-Theologie ihr Prestige raubten.

Eine zweite Beanstandung richtet sich gegen die Art und Weise, wie in den Werken von Corluy und Ceuppens und praktisch in allen dogmatischen Handbüchern Schriftauslegung getrieben wurde. Es ging darum, vorgegebene Thesen zu beweisen. Eine kritische Analyse der herangezogenen Texte durch die Fachexperten zeigte in vielen Fällen, daß sie die These, die sie beweisen sollten, nicht beweisen

[16] *Enchiridion Biblicum*[2] 114.

konnten, weil sie in ihrem Wortsinn etwas ganz anderes besagten oder nur Ähnliches, aber gerade nicht das Gemeinte, und daß sich das Gemeinte auch nicht aus ihnen eindeutig deduzieren ließ. Denn nur der Wortsinn kann eine theologische These gültig beweisen.

Soweit die Kritik. Leider blieb sie zu sehr in negativen Feststellungen und in der Diskussion rein didaktischer Probleme stecken. Für das Alte Testament wären eine ganze Reihe in die Tiefe führender Fragen aufzuwerfen gewesen, nämlich die Frage nach der christlichen Bedeutung des Alten Testaments, zweitens die Frage nach dem, was man schon zur Väterzeit die „scriptura catholice tractata" nannte, drittens nach der Schrift als Quelle christlicher Lebensgestaltung in Lehre, Sitte, Beten und Meditation (also eine kritische und moderne Entsprechung der mittelalterlichen Lehre von den vier Sinnen). Ferner hätte man erwarten sollen, daß neue Entwürfe der Theologie vorgelegt worden wären, die wieder auf Strukturen der Bibel aufbauten, ähnlich wie im 17. Jahrhundert bei den Protestanten die „antisymbolischen" Theologien eines Coccejus und seiner Schüler auf die übersystematisierte damalige Theologie geantwortet hatten. Im katholischen Raum wäre natürlich ein Schlagwort wie „antisymbolisch" zu vermeiden gewesen. All das geschah nicht oder kaum.

Immerhin läßt sich sagen, daß sich seit einiger Zeit in der Studienpraxis selbst fast unmerkbar ein Wandel vollzieht. Die kritische Exegese ist wie ein Sauerteig, der allmählich viele „Schriftbeweise" ändert. Wird sie es auch fertigbringen, daß die Hl. Schrift als Lebensprinzip die ganze Theologie verlebendigt? Dazu braucht es gute „biblische Theologien", die ihr Material kritisch durchleuchten und die nach biblischen Strukturen entworfen sind.

Für das Neue Testament gibt es schon derartige „biblische Theologien", dann eine Fülle von Monographien, von denen eine stille Wirkung ausgeht. Für die Schrift als ganze sind wir noch nicht über die Form von „theologischen Wörterbüchern" hinausgekommen. So gibt es das *„Bibeltheologische Wörterbuch"* von J. B. Bauer (einbändig 1959, erweitert in zwei Bänden 1962) und das *Vocabulaire de Théologie Biblique* (1962) von R. Pautrel und X. Léon-Dufour. Einen katholischen Kommentar zum Alten Testament in der Art der stark theologisch orientierten Göttinger Bibel (ATD) gibt es ebenfalls noch nicht.

Wo liegen die Gründe für diese Lage innerhalb der katholischen Theologie des Alten Testaments? Da ich weder genügend Abstand noch Kenntnis habe, um eine vollständige Erklärung zu geben, beschränke ich mich darauf, eine mögliche Deutung vorzulegen. Die kritische katholische Exegese ist noch jung. In der Stille wurde zwar schon seit Leo XIII. viel gearbeitet und vorbereitet, doch die öffentliche Anerkennung erfolgte erst voll mit der Enzyklika von 1943, und erst von diesem Zeitpunkt ab gibt es eine vitale Entfaltung der Arbeit. Jahrzehnte hindurch hatte die Apologetik den Vorrang vor der Kritik; es war eine Zeit, in der auch die maßgebenden Protestanten praktisch die Bibeltheologie aufgegeben hatten. Von

Ausnahmen abgesehen mußte sich die katholische Exegese zunächst einer kritischen „Kur" unterziehen, die eine sehr schwierige Diät mit sich brachte, eine Enthaltung von theologischen und konstruktiven Arbeiten. Diese vorübergehende Kur war den Exegeten heilsam, aber die Nichtexegeten gelüstete es nach einer nicht so heilsamen Behandlung. Als die Kur um war, kam die Zeit, einzelne theologische Themen zu untersuchen, um eine spätere Gesamtsynthese vorzubereiten. Man war noch in der Phase der Einzeluntersuchungen, als der erste Internationale katholische Exegetenkongreß (1958) in Löwen-Brüssel stattfand. In dieser Phase befinden wir uns immer noch.

Überschaut man also die Entwicklung der katholischen Exegese des Alten Testamentes, so erscheint die Behauptung „die Katholiken haben keine Theologie des Alten Testaments" als unrichtig; man müßte sagen: „noch keine". Aber wenn auch die Gesamtsynthese fehlt, so mangelt es doch nicht an Monographien, sei es auf dem Gebiet der reinen Forschung, sei es auf dem zugänglicheren Gebiet der Popularisierung. Ich nenne einige neuere Werke: die Studien von H. Gross über das universale Reich und den universalen Frieden *(Weltherrschaft als religiöse Idee im Alten Testament,* Bonn 1953; *Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und im Alten Testament,* Trier 1956); die gewichtige Studie von J. Scharbert: *Der Schmerz im Alten Testament,* Bonn 1955, und ein einfacheres Buch über ein ähnliches Thema: E. F. Sutcliffe, *Providence and Suffering in the O.T. and NT,* Edinburgh 1955; das kleine und inhaltsschwere Buch von O. Schilling, *Das Heilige und das Gute im AT,* Mainz 1957; *„Gott erkennen" im Sprachgebrauch des AT,* von G. Johannes Botterweck, Bonn 1951; *Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumran* von F. Nötscher, Bonn (1958), und so noch vieles andere.

Im französischen Bereich hebt sich die Sammlung „Lectio divina" heraus. Sie enthält u. a. die Monographie von A. M. Dubarle: *Le péché originel dans l'Ecriture,* Paris 1958, und die neue und ausgezeichnete Arbeit von P. Grelot, *Le couple humain,* Paris 1961. Man könnte fortfahren und die Namen von Asensio und Moraldi nennen, sowie die französischen Werke von Guillet, Gelin, Maertens und eine Fülle von Sonderaufsätzen, die P. Nober jeweils in „Elenchus Bibliographicus" der Zeitschrift *Biblica* (Päpstliches Bibelinstitut, Rom) aufzeichnet. Das heißt also, daß für die katholische Theologie des AT eine glückliche Konjunktur eingetreten ist, die für die Zukunft auch systematische Werke erwarten läßt.

Die Professoren für biblische Theologie, wo immer sie wirken, sind berufen, diesen Prozeß zu pflegen; denn wirklich reife Einzelstudien und noch mehr zusammenfassende Werke wachsen, wie die Erfahrung zeigt, nur aus einer langen, dem Studium gewidmeten Lehrtätigkeit.

Schließen wir diese Seiten mit zwei Zitaten aus der Enzyklika „Divino afflante Spiritu", in denen sie das Bemühen um den theologischen Gehalt der Schrift empfiehlt. Die erste Stelle findet sich da, wo der Papst von den Kommentaren spricht:

> „Man zeige vor allem, was in den einzelnen Büchern und Perikopen an theologischer Lehre über die Gegenstände des Glaubens und der Sitte steht. Das soll in der Weise geschehen, daß die Auslegung nicht nur den Lehrern der Theologie hilft, die Glaubenslehren vorzulegen und zu begründen, sondern auch den Priestern dient, die christliche Lehre dem Volk zu verkünden." [17]

An der anderen Stelle, die sich mit dem theologischen Studium in den Seminarien befaßt, äußert sich die Enzyklika ähnlich:

> „Die exegetische Erklärung soll vor allem theologisch orientiert sein ... den Wortsinn, und speziell den theologischen Wortsinn ... gründlich darzulegen." [18]

Es ist also nicht notwendig, einen „geistlichen" Sinn zu errichten, um Schrifttheologie zu pflegen; vielmehr liefert uns der gut erforschte Wortsinn Theologie, da die Autoren des Alten Testaments in erster Linie theologische Zielsetzung hatten.

Das wird erst zum Teil verwirklicht: denn die kritische Bemühung ist noch nicht allseitig ausgebildet. Vielleicht kommt aber die Zeit, wo sich die biblische Theologie, auch bei der theologischen Ausbildung, nicht mehr nur im monographischen, sondern auch im synthetischen Umriß vortragen läßt. Dann wird es dem Theologiestudenten möglich sein, in einem einzigen großen Gang, in die theologische Welt des AT einzudringen, die großen Themen und die tragenden Strukturen zu erfassen. Von daher kann er dann auch wieder gründlicher und tiefer die Einzeltexte des AT verstehen. Gleichzeitig ist die biblische Theologie die Fülle und die Zusammenfassung der Exegese, die Brücke zwischen Schrift und Dogmatik.

Jean Paul

Paul Gerhard Küsters

Zweihundert Jahre sind es, seit Jean Paul am 21. März 1763 in dem damals weltabgeschiedenen Wunsiedel im Fichtelgebirge geboren wurde. Eigentlich hieß der Pfarrerssohn Johann Paul Friedrich Richter, doch aus Begeisterung zu Jean Jacques Rousseau nahm er den Dichternamen Jean Paul an. Im Jahre 1825 ist er – 56jährig – in Bayreuth gestorben.

---

[17] *Enchiridion Biblicum*[2] 551.
[18] ebd. 567.

Wenn auch heute die Zahl der Literaturfreunde, die Jean Pauls Geistesflug freudig zu folgen vermögen, verhältnismäßig klein und Jean Paul vielfach lediglich als Zeitgenosse von Herder, Goethe und Schiller oder aus Literaturgeschichten bekannt ist, so war der große oberfränkische Dichter zu seinen Lebzeiten doch der meistgelesene Schriftsteller, der besonders durch seinen Roman „Hesperus" eine Berühmtheit erlangte wie seit „Werthers Leiden" kein anderer. Insbesondere ist Jean Paul von den Frauen schwärmerisch verehrt und gelesen worden, denn sie konnten und wollten sich von der Macht seiner Sprache und dem Zauber seiner Gedanken hinreißen und fesseln lassen. – Wer hat in unserer schnellebigen Zeit noch die Neigung, sich den kühnen Träumen und Phantasien, dem Rausch der Farben und Klänge des Dichters hinzugeben und sich im Gemüte bewegen zu lassen?

Jean Paul läßt das Drama unberücksichtigt. Seine Prosa – und nur um solche handelt es sich in seinem Werk, wenngleich der nur ihm eigene Rhythmus und Wohllaut manchmal in die Nähe der lyrischen Aussageform kommt – ist so orchestral, daß Max Kommerell den Dichter den „Entdecker der Musik der Prosa" nennt[1] und Paul Nerrlich von einem „sprachgewaltigen und sprachbildenden Genie wie kein zweiter seit Luther" spricht[2].

Wenn die Gegner Jean Pauls gegen den Dichter zu Felde ziehen, so führen sie vor allem den Schwulst und den Bombast seiner barocken Schreibweise an. Und in der Tat finden sich – etwa in der „Unsichtbaren Loge" – diese unerfreulichen Erscheinungen der Zopfära. Und doch ist seine Prosa einmalig und unverwechselbar, sinnlich und anschaulich, originell und metaphernreich. Richter weiß Humor und Komik, Ironie und Satire, Witz und Laune, Lächerliches und Erhabenes, Scherz und Phantasie, Idyllik und Titanismus, Heiteres und Melancholisches zu einer Einheit zu verbinden.

Barock und Empfindsamkeit sind die Quellen, die die Gebärdensprache unseres wohl bilderreichsten Dichters immer neu beleben und den Leser – zumindest den Leser zur Zeit Jean Pauls – in Begeisterung versetzten und sogar in Verzückung geraten ließen. – Wo immer das eigene Ich sich in den Vordergrund drängen kann, bezieht der Dichter sich selbst mit in das Geschehen ein. Mit unvergleichlicher Sprachmeisterschaft schaltet er immer neue Einfälle als Extrablätter und Anhänge ein. In einem Brief aus Weimar vom 6. April 1799 an seinen Freund Friedrich Oertel rechtfertigt sich Richter: „Und ich hasse doch, sogar im Roman alles Erzählen so sehr, sobald nicht durch Einmischung von 10000 Reflexionen und Einfällen die alte Geschichte für den Erzähler selbst eine neue wird."

*

Der Dichter hat eine Geisteswelt hinterlassen, die sowohl durch ihren enzyklopädischen Umfang als auch durch ihre Gefühlstiefe und sprachliche Kraft besticht. Sein ganzes Schaffen entspringt dem Humor und einer romantisch-mystischen

[1] Max KOMMERELL, *Jean Paul*, Frankfurt/M. 1933, 32.
[2] Paul NERRLICH, *Jean Paul*. Sein Leben und seine Werke. Berlin 1889, 66.

Sentimentalität. Dabei ist der Humor – wie für den Romantiker die Ironie – als die eigentlich schöpferische Kraft mehr als eine Art Subjektivismus und ein Spiel des Geistes, er ist eine Lebenshaltung, ein Prinzip, der das Große im Kleinen wahrnimmt, die Gesamtschöpfung in einer Blütenknospe bewundert und die Beschränktheit dieser Welt sub specie aeternitatis betrachtet. Der versöhnende Humor Jean Pauls überbrückt die Gegensätze zwischen dem unendlich Großen und dem unendlich Kleinen, er ist die Systole und die Diastole, die ureigenste Macht seines dichterischen Schaffens, Ausdruck eines Weltverhältnisses.

Der Humor mißt das Komische am Unendlichen, denn – so sagt Jean Paul in seiner „Vorschule der Ästhetik" (2. Auflage 1812) – er „vernichtet das Endliche durch den Kontrast mit der Idee. Es gibt für ihn keine einzelne Torheit, keine Toren, sondern nur Torheit und eine tolle Welt".

Seit Rabelais, Cervantes und Shakespeare gab es in Europa bis zu Young, Richardson, Smollet und Sterne keine ausgesprochen humoristische Dichtung. Erst mit Theodor Gottlieb von Hippel, dem Verfasser des humoristischen Romans „Lebensläufe in aufsteigender Linie", erscheint in Deutschland ein Vertreter des Humors – Rabener, Liscow und Wieland haben ihre Werke lediglich mit Satire und Ironie gewürzt.

Während Goethe und Schiller vor dem Reich von Komik und Humor Halt machen, überschreitet Jean Paul die Schwelle und wird hier heimisch. Insofern geht Jean Paul über das Dioskurenpaar von Weimar hinaus, selbstverständlich nur in potentieller Hinsicht. Überhaupt hat Jean Paul den Humor zu einem ästhetischen Stilprinzip erhoben und in seiner „Vorschule der Ästhetik", die zu den epochemachenden Werken gehört, theoretisch begründet. Es bleibt sein großes Verdienst, in diesem Werk, das jedoch mehr eine Poetik ist, über das Wesen von Komik und Humor Grundlegendes ausgesagt zu haben. Nach ihm sind als Dichter und Theoretiker des Humors Gottfried Keller, Wilhelm Raabe und Friedrich Theodor Vischer zu nennen.

*

Schon ganz früh sucht Jean Paul in die verschiedensten Erscheinungsformen des Humors einzudringen und eine Geschmeidigkeit der Sprache zu erreichen. Als schreib- und lesebeflissener Gymnasiast in Schwarzenbach an der oberen Saale legt er sich Zettelkästen, Exzerptenbände und ein „Mitwörterbuch", eine Zusammenstellung der Synonyma, an und schreibt psychologische Skizzen. Der junge Student der Theologie in Leipzig wendet sich bald Voltaire und Rosseau zu, liest Pope, Swift und Sterne und wird mit den Werken Wielands, Lessings, Herders und Goethes bekannt. Seine überschießende Sprachfreude findet ihren ersten Niederschlag in dem dem „Werther" abgelauschten und von Millers „Siegwart" beeinflußten kleinen Briefroman „Abelard und Heloïse" (geschrieben von November 1781 bis März 1782) sowie in den satirischen Skizzen über Theologie, Schriftstellerei, Adel und Weiber. 1783 wird die Schrift unter dem Titel „Grönländische

Prozesse" veröffentlicht. Wenn auch diese Blätter keinen Anklang fanden und heute verstaubt sind, so sind sie für den jungen Jean Paul insofern bedeutsam, als er sich in gewollter satirischer Manier in bildlichem und unbildlichem Witz, in Scherz und Ironie, Metaphern und Antithesen schult und geistig wendig wird. Bald beherrscht Jean Paul die technischen Sprachmittel, besonders die Metaphorik, so souverän, daß er mit diesem Reichtum an Ausdrucksgebärden die höchste komische Wirkung erzielt. Viele seiner komischen Darstellungen beruhen fast nur auf Wortwitzen, und die wiederholte Anwendung von unerwarteten Epitheta läßt die Äußerung Hegels zu Recht bestehen – wenngleich Hegel Jean Paul im allgemeinen zu scharf beurteilt –, daß der Dichter „äußerlich das Heterogenste, brasilianische Pflanzen und das alte Reichskammergericht zueinander gebracht" habe[3]. Und in der Tat, der Dichter hat alles, was dem Menschengeiste erfaßbar ist, seinem Witze dienstbar gemacht.

*

Jean Paul findet seine Möglichkeit, die magische Wirklichkeit im Kleinen und im Großen darzustellen, vorwiegend in den literarischen Gattungen der Idylle und des Romans. Beide betrachtet er unter einem gemeinsamen Weltgefühl. Indem er aber seine Romane Biographien nennt, können gewisse gattungspoetische Gesichtspunkte, die für den Roman gelten, hier keine Anwendung finden.

Der Humor der Idylle ist der „kleine" Humor, der die Menschen in ihrer Einfachheit und Ländlichkeit, in der mikrokosmischen Welt friedlicher, genügsamer Idyllik belauscht und die der Dichter so realistisch wie möglich schildert.

Im Roman dagegen wird die Welt Teil des Universums und die Natur erhaben. Der Mikrokosmos weitet sich zum Makrokosmos. Die Landschaft ist nicht mehr die Kleinwelt, sondern sie wird in phantastische und atmosphärische Stimmungslandschaften aufgelöst.

Die „hohen" Menschen, die „Sonntags- oder Festtagsmenschen", von denen Richter im letzten Extrablatte des ersten Bandes seines Romans „Unsichtbare Loge" spricht, haben ihr Leben ganz auf die Seele gestellt, sie haben die „Erhebung über die Erde, das Gefühl der Geringfügigkeit alles irdischen Tuns und der Unförmlichkeit zwischen unserem Herzen und unserem Orte, das über das verwirrende Gebüsch und den ekelhaften Köder unseres Fußbodens aufgerichtete Angesicht, den Wunsch des Todes und den Blick über die Wolken". In Friedrich Heinrich Jacobi sah Jean Paul die Verkörperung seines Ideals.

Der erste seiner drei großen Romane („Unsichtbare Loge"), der als „Roman der unendlichen Sehnsucht" bezeichnet worden ist, wurde von Karl Philipp Moritz, dem Verfasser des „Anton Reiser", begeistert aufgenommen und 1793 – mit einem Titelkupfer von Chodowiecki geschmückt – veröffentlicht.

Mit „Hesperus oder fünfundvierzig Hundsposttage" gelingt Jean Paul der große Wurf. Dieser Roman hat seine Zeitgenossen am meisten ergriffen und des

[3] Hermann GLOCKNER, *Hegel-Lexikon*, Stuttgart 1937, Bd. II, 397.

Dichters Ruhm begründet, nicht zuletzt weil die Empfindsamkeit dem Dichter wesentliche Impulse verlieh, die Welt der Wirklichkeit zu einer erhabenen Welt des Gefühls zu verklären. Richter wußte dem Weltschmerz einen erhabenen Ausdruck zu geben. Als literarischer Vertreter der Sentimentalität wird Jean Paul zugleich zum Modedichter der Empfindsamkeit, zum Dichter der Freundschaft und der Wahlverwandtschaft, zum Dichter der Liebe, der Tugend und der Alliebe. Seine Idee der Liebe ist nur auf die Sehnsucht, nicht auf die Erfüllung gerichtet; als reine Herzensverbindung muß sie stets im kosmischen Zusammenhang gesehen werden.

In hymnisch gehobener Sprache vermag der Dichter die Herzen seiner Leser zu fesseln und in ihnen ein Sehnen nach reineren Sphären zu wecken. Flöten und Aeolsharfen, die Attribute romantischer Dichtungen, erklingen in schwärmerischen und melancholischen Stimmungen.

Ein nicht wegzudenkender Bestandteil Jean Paulscher Romane sind der Traum und die Traumphantasien – die reinsten Formen seiner Dichtung. Alles Irdische entrückt in einen imaginären Raum, und des Dichters Gedanken umkreisen die Pole Liebe und Tod, Gott und Unsterblichkeit im Sinne des Christentums bei Herder und Jacobi.

Im „Hesperus" wie auch in seinem dritten Romanwerk, dem „Titan", den Jean Paul sein vollendetstes Werk, sein „chef d'oeuvre", nennt, komponierte der Dichter seine magischen Frühlings- und Seelenlandschaften und verschmolz sie mit der barockromantischen Parklandschaft zu einer Ideallandschaft. Hier verband sich – ähnlich wie bei der französischen Gartenarchitektur, aber anders als bei dem zwar gepflegten, aber nicht von Menschenhand vergewaltigten englischen Park – Kunst mit Natur. Im „Titan" entdeckte Jean Paul Italien als das Land des Traumes und des Lichtes, ohne es jemals selbst geschaut zu haben. Wie aus kaum einem anderen Werk läßt sich hier die gesamte Weltanschauung des Dichters herauskristallisieren.

Die Menschen in den Romanen, die auch die eigentlichen Humoristen sind, in denen der Humor gegenständlich geworden ist, verbergen sich vielfach in dem Bemühen, sich über diese Welt zu erheben, unter Witz und Zynismus. Dadurch entsteht eine Spannung zwischen Gefühl und Intellektualität, Ideal und Realität. Ihnen wird der Humor zum „Welthumor", wie dem Romantiker die Ironie zur „Weltironie" wird. Der mephistophelische Roquairol – eine „Mischung aus Schlamm und Äther" – ist der zentrale und großartigste Charakter, dessen Seele von Jean Paul zergliedert wird. Dieser „Abgebrannte des Lebens", der am eigenen Humor zerbricht und seinem Leben auf offener Bühne ein Ende macht, flößt dem Leser ein metaphysisches Schauern ein.

*

Dem „Hesperus voran gingen einige idyllische Dichtungen, in denen uns Freudel, Fälbel und Wuz als komische Käuze oder lächerliche Figuren begegnen. Und

doch sind alle irgendwie liebenswerte und sympathische Erscheinungen. Sie sind als „naive" Menschen die Gegenbeispiele zu Jean Pauls „hohen" Menschen.

Die Komik der Idylle erklärt sich nur vom Personenhumor her und kreist um den in seiner Genügsamkeit und Einfachheit, in kindlicher Einfalt und geistlicher Armut, in nicht zu überbietender Naivität und stiller Selbstzufriedenheit lebenden Menschen. Mit unendlicher Lust zeichnet Jean Paul mit komischem Ton Bilder des Kleinen, Verschrobenen und Grotesken. In diesem Weltausschnitt gibt es keine erhabenen Stimmungslandschaften mehr, sondern die Szenerie ist nun das behagliche Interieur, in dem sich ein gemütvolles Alltagsleben abspielt. Diese Welt ordnet Jean Paul in seiner „Vorschule der Ästhetik" der „niederländischen" Schule zu.

„Das Leben des vergnügten Schulmeisterleins Wuz in Auenthal" (1792) läßt uns über den im „Vollglück der Beschränkung" lebenden Schulmeister Maria Wuz als ein „in sich vergnügtes Ding" und einen in sich eingesponnenen fröhlichen Kauz lächeln. Er versteht sich auf die Kunst, „stets fröhlich zu sein oder glücklicher zu werden". Seiner Armut wegen schreibt er sich die gewünschten Bücher auf Grund der Titel in den Meßkatalogen selbst. Die Sprache ist voller Wärme, ohne beißende Ironie und eisige Verstandeskälte. Karl Philipp Moritz schrieb Jean Paul: „Der Wuz' Geschichte verfaßt hat, ist nicht sterblich."

Eine weitere Schul- und Pfarridylle begegnet uns im „Leben des Quintus Fixlein aus funfzehn Zettelkästen gezogen", wo – wie im „Wuz" – der Dichter als Biograph selbst auftritt. – Wenn Wilhelm Dilthey Richter als den Dichter deutschen Lebens bezeichnet, so hat er mit Sicherheit zunächst an den Dichter der Idyllen gedacht, der zu den Niedrigen des Volkes herabsteigt und ihrem Leben einen poetischen Zauber verleiht. Für Goethe und Schiller dagegen liegen die Bereiche dichterischer Gestaltung in einer anderen Sphäre und nicht im Kleinleben ihres Jahrhunderts.

Als Beigabe zum „Quintus Fixlein" erschien Ende 1795 „Des Rektors Florian Fälbels und seiner Primaner Reise nach dem Fichtelberg". Wenn „Fixlein" als Höhepunkt der Idylle betrachtet werden kann, so ist „Fälbel" ein Musterbeispiel für Jean Pauls Kunst im Porträtieren. In Fälbel, der mit seinen Schülern und seiner Tochter eine Schulreise durch die vogtländische Landschaft macht, hat uns Richter einen pedantischen, kauzigen Schulmann geschenkt. Der Dichter weiß mit Anschauungs-, Situations- und Charakterkomik alle Register des Komischen zu ziehen.

In dem Werk „Blumen- Frucht- und Dornenstücke oder Ehestand, Tod und Hochzeit des Armenadvokaten Fr. St. Siebenkäs im Reichsmarktflecken Kuhschnappel von Jean Paul" (1796), das von Johannes Alt als „Rhapsodie" bezeichnet wird, ist zwar die volle Idyllik noch vorhanden, doch wird sie stärker mit der rauhen Wirklichkeit konfrontiert. Siebenkäs ist nicht mehr das „in sich vergnügte Ding"; außerdem fehlt ihm die Beschränktheit. – Wenn man aus vielen Werken Jean Pauls Autobiographisches herauslesen kann, so führt „Siebenkäs" mit Sicher-

heit zurück in die Zeit, als Richter mit seiner Mutter in Hof in ziemlich ärmlichen Verhältnissen lebte. Lenette, von Jean Paul so plastisch gestaltet, hat gewiß manchen Zug von des Dichters eigener Mutter.

Die Reihe der Romane schließt mit dem im Idyllischen gebliebenen Fragment „Flegeljahre" (1805). Dieser Roman einer Testamentsgeschichte gehört zu den angenehmsten Werken Jean Pauls. Walts Traum wurde Anlaß zu Philipp Otto Runges Allegorie „Die vier Tageszeiten".

*

Die „Vorschule der Ästhetik" ist nicht die einzige theoretische Schrift Jean Pauls. Außer einer Reihe von politischen Schriften und einigen Abhandlungen über Unsterblichkeit und Christentum verfaßte Richter die „Levana oder Erziehlehre" (1805–1806); damit hat er sich auch in der Geschichte der Pädagogik einen bleibenden Platz verschafft. Vom Erzieher, der er eine Zeitlang selbst war (im Hause eines Rittergutbesitzers zu Töpen bei Hof und als Hauslehrer in Schwarzenbach), fordert er lebendige Anschauung, Selbsttätigkeit und die Harmonisierung aller individuellen Anlagen des Zöglings, Goethe weiß nicht „Gutes genug von diesen Blättern zu sagen" und schreibt dem Verfasser „eine unglaubliche Reife" zu.

*

Das Spätwerk des Dichters fällt in seine Bayreuther Zeit. Nun wird der Humorist der Idylle und des großen Romans zu einer Gestalt verharmlost, die im Narren die letzte Individuation findet. Der Invalide und Vogelsteller Fibel, der schon im Wuz vorgebildet war, und Marggraf sind die Helden dieser formreifen Charakternovellen.

Neben „Des Feldpredigers Schmelzle Reise nach Flätz" (1809) ist vor allem „Dr. Katzenbergers Badereise" zu erwähnen. Mit dem letztgenannten Werk ist Jean Paul – nach Johannes Alt – einer der Begründer des Realismus des 19. Jahrhunderts geworden. In den späten Werken distanziert sich Richter von der Schreibweise seines früheren Schaffens, er verzichtet auf den Bombast und die Weitschweifigkeit, läßt die kühle Ironie vorherrschen und abstrahiert von sich selber. In der Person des Dr. Katzenberger führt uns Jean Paul einen zynischen wissenschaftlichen Kuriositätensammler vor, der als humoristische Karikatur – jedoch nicht als Gemütsnarr – in dem wohl vollendetsten und originellsten komischen Werk des Dichters betrachtet werden kann. Im allgemeinen sind Jean Pauls männliche Gestalten Jünglinge. Reifere Männer zu schildern ist Richter – mit Ausnahme des Dr. Katzenberger – nicht gelungen. Dafür hat er uns Jünglingsgemälde geschenkt, wie sie kein zweiter in Prosa zu malen imstande war.

*

Jean Paul, ein Zeitgenosse der Klassiker, erfährt von diesen eine starke Ablehnung. Goethe und Schiller werden von seiner „Formlosigkeit" abgestoßen. Für Schiller ist der Dichter Jean Paul „fremd wie einer, der aus dem Monde gefallen

ist", und Goethe „bekommt Gehirnkrämpfe von dem Werfen aus einer Wissenschaft in die andere". Jean Paul weiß um Goethes Urteil über ihn und sagt: „Das ist das Einzige, was ich dem großen Manne voraus habe, daß ich seine Schriften richtiger und würdiger aufzufassen verstehe als er die meinigen." Goethes Urteil über „den armen Teufel von Hof" war aber nicht immer negativ. Im West-östlichen Divan nennt er den Dichter „verständig, umschauend, einsichtig, die seltsamsten Bezüge schaffend und doch nirgends ohne den geheimen ethischen Faden".

Während die beiden Großen in Weimar Jean Paul im allgemeinen nicht wohlwollend beurteilen, sind Herder und seine Gattin Karoline von Jean Paul sehr angetan. Geistesverwandt sind ihm Friedrich Heinrich Jacobi als Hauptvertreter der sogenannten „Gefühlsphilosophie" und Fichte, dessen Philosophie in ihrer letzten negativen Konsequenz der Dichter in der Gestalt des wahnsinnigen Schoppe im „Titan" veranschaulicht. Auch Gleim, Wieland und Knebel, wie auch später Tieck, Schleiermacher, Fouqué, Hoffmann und Hugo von Hofmannsthal preisen den Dichter. Als Jean Paul 1817 von der Universität Heidelberg den Doktortitel verliehen bekommt und er das Diplom aus den Händen der Professoren Creuzer und Hegel entgegennehmen kann, ist die akademische Jugend begeistert und ehrt ihn durch einen Fackelzug.

Jean Paul als ein zutiefst deutscher Dichter ist eigentlich nur vom deutschen Lesepublikum und aus seiner Zeit zu verstehen. Um so beachtlicher sind die lobenden Äußerungen über ihn von Madame de Staël, Coleridge und Carlyle, der 1830 in der „Foreign Review" einen längeren Aufsatz über Jean Paul veröffentlichte.

ZEITBERICHT

30 Jahre Dachau – Die Abwanderung der Wissenschaftler – Der neue Paragraph 227 des Russischen Strafgesetzbuches – Wer von den Kindern glaubt an Gott? – Der Wünschelruten-Effekt – Wiederanstieg der Geschlechtskrankheiten – Zeitungen in Paris – VI. Internationaler Kongreß für christliche Archäologie

30 Jahre Dachau

Am 22. März 1933 wurde durch Erlaß des damaligen kommissarischen Polizeipräsidenten von München, Heinrich Himmler, bei Dachau das erste Konzentrationslager des Dritten Reiches errichtet. Ihm folgten viele andere; bis März 1944 gab es 21 große KZ (davon 15 im Reich) sowie 165 (130) Außenlager für den Arbeitseinsatz. Die Gesamtzahl der von 1933–1945 in den KZ

inhaftierten Personen soll 2,2 Millionen Menschen betragen haben, wobei die Lager für die „Endlösung" der Judenfrage nicht berücksichtigt sind.

Dieses 1. Konzentrationslager soll nun zu einer würdigen Gedenkstätte umgestaltet werden, nachdem die katholische Kirche während des Eucharistischen Weltkongresses 1960 mit der Einweihung einer Todesangst-Christi-Kapelle den Anfang gemacht hat. Schon die Errichtung dieser Kapelle – eine protestantische und jüdische Gebetsstätte sollen folgen – zeigte, daß eine solche Gedenkstätte etwas anderes sein muß als eine Stätte der Besichtigung oder ein Ort für politische Demonstrationen.

Noch reiner, wenn möglich, und abseits von allem „Kult", der sich einer solchen Gedächtnisstätte zu verbinden pflegt, soll die Richtung des Gedenkens durch den neuen Karmel bestimmt werden, der in Dachau gebaut wird. Hier soll Sühne geleistet werden für all die in Dachau und den anderen Konzentrationslagern begangenen Verbrechen. Es soll an einer Stelle, an der Gottes Ordnung so ungeheuerlich übertreten wurde, Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit bezeugt werden. Nicht der Hinweis auf die verletzte Würde des Menschen kann die aus den Fugen geratene Ordnung dieser Welt wiederherstellen, sondern allein das zeugnishafte Bekenntnis, daß einer der Herr ist und ihm alle Anbetung der Welt gebührt: Jesus Christus. Mit ihm vereint und stellvertretend für andere – nach dem Wort des hl. Paulus: „Ich will das an meinem Fleisch ergänzen, was an den Leiden Christi noch fehlt für seinen Leib, die Kirche" (Kol 1, 24) – werden hier die Schwestern vom Berge Karmel ein Leben des Gebets und der Buße führen.

Damit ist freilich das deutsche Volk noch nicht aus seiner Verpflichtung entlassen, die in seinem Namen geschehenen Verbrechen wiedergutzumachen. Neben der materiellen Schadenersatzleistung muß aber vor allem und an erster Stelle die Rückkehr zu den Ordnungen Gottes stehen. So wichtig die stellvertretende Sühne ist, die die Schwestern auf sich zu nehmen bereit sind, darin allein erschöpft sich die Aufgabe des neuen Karmels nicht. Er ist ein ständiger Mahnruf an das deutsche Volk, das gesamte Leben, das private und das öffentliche, nach den Ordnungen Gottes auszurichten, die allein ein Volk und den einzelnen vor dem Absinken ins Unmenschliche bewahren, wie es in Dachau und den übrigen Lagern geschehen ist.

Nirgends ist der Mensch so einsam wie dem totalen Staat des technisierten Zeitalters gegenüber. Der neue Karmel geht deswegen ganz bewußt auf die einsame Zelle beschaulicher Einsiedlerinnen zurück, die sich um den Altar zu einer neuen Gemeinschaft von Schwestern zusammenfinden. Vom Altar her muß eine neue Brüderlichkeit in unser Volk und in die Welt hineinwachsen, weil gerade sie in Dachau und in den andern Lagern des Dritten Reiches, darüber hinaus aber auch in allen Lagern der totalitären Staaten geschändet und zerstört wurde. „Karmel vom Heiligen Blut" wird deswegen die neue Stiftung heißen.

Gleichzeitig mit diesem Karmel soll eine Chronik der Märtyrerpriester des Dritten Reiches entstehen, die Benedicta Maria Kempner, 112 Lansdowne Court, Lansdowne, PA, USA, herausgeben wird. Die Verfasserin bittet um Hinweise und Unterlagen, die ihr zur Ausarbeitung des Buches dienen könnten.

Die Abwanderung der Wissenschaftler

Die Abwanderung der Naturwissenschaftler (denn nur von denen ist hier die Rede) ist ein Vorgang, der weiter zurückreicht und umfassender ist, als man oft denkt. Das Hauptanziehungsland dieser Auswanderung ist die Neue Welt. Von den 40 Nobelpreisträgern für Physik und Chemie in den USA zwischen 1907 und 1961 erhielten 6 den Preis, bevor sie amerikanische Bürger wurden.

9 waren im Ausland geboren und hatten dort ihre wissenschaftliche Ausbildung empfangen. Von den 651 Mitgliedern der Akademie der Wissenschaften waren 151 (d. h. 24 %) nicht in den Staaten geboren; 116 (d. h. 18 %) hatten ihre Ausbildung im Ausland erhalten. Doch sind keineswegs nur anerkannte Gelehrte in die Staaten ausgewandert; es zieht auch immer wieder junge Forscher dorthin. Zwischen 1949 und 1961 wanderten ihrer nicht weniger als 44 000 in die USA ein, davon 33 000 Ingenieure und 11 000 Wissenschaftler. Es ist schwer zu ermessen, was der beispiellose Aufstieg der USA im 20. Jahrhundert dem Zustrom dieser wissenschaftlichen Arbeiter verdankt.

Fragt man nach den Ursprungsländern dieser Einwanderung, dann gilt, daß 90 % aus Europa kommen. Die Hauptländer sind Deutschland, England, die Skandinavischen Länder und Mitteleuropa. Der französische Beitrag ist relativ gering. Er betrug für die Jahre 1953–1958 bei einer Gesamtzahl von 4000 nur 85. Hierin äußert sich die allgemeine französische Abneigung gegen die Fremde wie auch der geringe Gelehrtennachwuchs des Landes. Umgekehrt zieht es auch wenig Wissenschaftler nach Frankreich. Als Grund wird die Organisation der Universität und das Prüfungssystem genannt, wie auch die „Sprachbarriere", die übrigens in beiden Richtungen spielt. Die Einwanderung der Wissenschaftler nach England ist hinreichend, um die englische Abwanderung nach USA und Commonwealth zu kompensieren.

Die Treue der zugewanderten Wissenschaftler zur neuen Heimat ist beachtlich. Die einzige Ausnahme von Gewicht ist der Verrat des deutschen Physikers Fuchs, der die englische Staatsangehörigkeit angenommen hatte und den Sowjets das Geheimnis der Atombombe verriet. Das war ein Einzelfall; denn die Sowjetunion vermag nur Wissenschaftler anzuziehen, die für es ideologisch annehmbar sind. Rußland verfügte in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts nicht über einen Zustrom ausländischer Wissenschaftler, wie ihn die USA erlebten. Um so beachtlicher ist, was die Sowjets dennoch geleistet haben.

Welches sind überhaupt die Gründe, die einen Wissenschaftler bewegen, seine Heimat zu verlassen? Es handelt sich ja keineswegs um eine leichte Entscheidung; sie ist oft eher tragisch zu nennen. Es sind verschiedene Gesichtspunkte, die da mitspielen: politische, finanzielle, berufliche. Selten verläßt ein Wissenschaftler sein Land einzig aus politisch-ideologischen Motiven. Die wichtigste und freilich massive Ausnahme im 20. Jahrhundert bildet der Exodus der deutschen, österreichischen und ungarischen Wissenschaftler, die vor der Tyrannei der totalitären Staaten und der antisemitischen Verfolgung flüchteten.

Normalerweise ist der Hauptgesichtspunkt die Aussicht auf eine Stellung, die dem Wissenschaftler eine größere Unabhängigkeit in seiner Arbeit und reichliche Mittel für sie verspricht. Der junge Forscher ist oft über das Unverständnis der staatlichen Stellen in seiner Heimat gegenüber seinen Bedürfnissen und seinen Leistungen empört. Oder was ihn forttreibt, ist die überspannte Machtstellung eines Professors oder Laborvorstandes. Was der Forscher braucht, ist Freiheit, um seine Experimente anzustellen und ihre Ergebnisse zu diskutieren. Diese Freiheit will durch eine entsprechende Stellung garantiert und diese hinreichend fundiert sein. Das ist ein Hauptgrund, weshalb gerade die USA in den letzten 40 Jahren ausländische Forscher in solcher Zahl angezogen haben. Die amerikanischen Universitäten verfügen über eine Fülle von Lehrstühlen und dazugehörigen Laboratorien, und zwar auch innerhalb desselben Faches, so daß unabhängiges Arbeiten gesichert ist.

Wenn die Europäische Gemeinschaft Wirklichkeit wird, wird man die Abwanderung der Wissenschaftler in die Neue Welt abbremsen müssen. Einerseits wird das Vereinigte Europa den Forschern dann ähnlich vorteilhafte Angebote machen können wie die USA und die Sowjetunion. Anderseits wird sich, so steht zu hoffen, das „Universitätsklima" bis dahin geändert haben. Noch sind die Universitäten zu nationalistisch. Noch studieren verhältnismäßig wenig europäische Stu-

denten im Ausland, schon weil die betreffenden Diplome nicht voll anerkannt werden, und es geschieht noch zu selten, daß ausländische Professoren einen Ruf erhalten. (Nach Gabriel Nahas in *Le Monde*, Wochenausg. 749.)

Der neue Paragraph 227 des Russischen Strafgesetzbuches

Der Paragraph 227 des Strafgesetzbuches der RSFSR (des maßgeblichen Strafgesetzbuches in der UdSSR, dem die Strafgesetzbücher der anderen Unionsrepubliken gleichgeschaltet werden) hatte die Gründung von Gruppen unter Strafe gestellt, „deren Tätigkeit unter dem Vorwand der Predigt religiöser Glaubenslehren erfolgt und mit Schädigung der Gesundheit von Bürgern oder geschlechtlicher Ausschweifung verbunden ist". Im Kommentar dazu war erklärt worden, daß der Paragraph gegen gewisse fanatische Sekten gerichtet sei.

Am 25. Juli 1962 beschloß der Oberste Sowjet der RSFSR ein Gesetz, in dem der „nach diesem Paragraphen zur Verantwortung gezogene Personenkreis erweitert wurde". Die Tätigkeit, die die unter den neugefaßten Paragraphen fallenden Gruppen kennzeichnet, wird nun folgendermaßen umschrieben: „Tätigkeit, die unter dem Vorwand der Predigt religiöser Glaubenslehren oder der Ausübung religiöser Riten mit Schädigung der Gesundheit von Bürgern oder sonstigen Übergriffen auf die Person oder die Rechte von Bürgern oder mit Anstiftung zur Verweigerung der Teilnahme an gesellschaftlicher Aktivität oder der Erfüllung von Bürgerpflichten verbunden ist." Strafbar ist die „Organisation oder Leitung" solcher Gruppen und die „Anwerbung von Minderjährigen" mit einem Strafmaß von bis zu fünf Jahren Freiheitsentzug oder Verschickung, mit oder ohne Konfiskation des Eigentums; die „aktive Teilnahme an einer solchen Gruppe" und die „systematische Propagierung der angegebenen Tätigkeiten" mit einem Strafmaß von bis zu drei Jahren Freiheitsentzug oder Verschickung.

In der Nr. 22/1962 der Zeitschrift *Sowjetskaja Justizija* (Sowjetjustiz) erschien ein Kommentar zu diesem Gesetz. Es heißt darin zunächst, der Paragraph 227 des Strafgesetzbuches der RSFSR sei in seiner neuen Fassung im wesentlichen den entsprechenden Paragraphen der übrigen Unionsrepubliken analog. Zur Erläuterung der Begriffe wird unter anderem Folgendes gesagt: *Gesundheitsschädlich* könnten z. B. lange Gebete und Fasten sein, ebenso die Taufe, wie sie bei den Baptisten gelegentlich in der kalten Jahreszeit in eisigem Wasser durchgeführt werde. – Unter *sonstigen Übergriffen* seien u. a. die Behinderung der Gläubigen an der Ausübung ihrer von der Verfassung der UdSSR und anderen Gesetzen garantierten Rechte zu verstehen. So würde z. B. in einer Reihe von religiösen Organisationen den Gläubigen die Eheschließung mit Ungläubigen oder Andersgläubigen, der Besuch von Kinos, Theatern, Klubs, das Radiohören, das Lesen sowjetischer Bücher, Zeitungen und Zeitschriften verboten. Damit würden die „Dunkelmänner versuchen, die Gläubigen gegen den wohltätigen Einfluß der sowjetischen Wirklichkeit, gegen die großen Ideen des Kommunismus, die mit der religiösen Ideologie unvereinbar sind, abzuschirmen." – Als *Übergriff auf die Bürgerrechte* sei es auch anzusehen, wenn den Kindern der Gläubigen verboten werde, der Pionierorganisation beizutreten, die Schule zu besuchen usw. – Als *Anstiftung zur Verweigerung* der Teilnahme an gesellschaftlicher Aktivität und Erfüllung der Bürgerpflichten seien Verbote des Besuches von Versammlungen, der Teilnahme an Demonstrationen, des Beitritts zu den Gewerkschaften und ähnlichen Organisationen, der Teilnahme an den Wahlen usw. anzunehmen. – Der Begriff *Anwerbung von Minderjährigen* wird dahin erklärt, daß sich auch Eltern straffällig

machen, wenn sie ihre Kinder zum Beitritt in eine der vom Gesetz betroffenen religiösen Gruppen veranlassen, und zwar sei es gleichgültig, ob dies durch Drohungen, Schläge, Einschüchterung, oder durch Geschenke, Versprechungen usw. geschehe. – Als *aktive Teilnahme* habe z. B. die Anwerbung neuer Mitglieder oder das Zuverfügungstellen der Wohnung für die Versammlungen oder das Einsammeln von Geldbeträgen unter den Mitgliedern zu gelten.

Der Kommentar stellt auch die Frage, ob das Gesetz nur die an sich schon verbotenen Sekten betreffe oder auch gesetzlich zugelassene religiöse Organisationen. Er antwortet, das Gesetz mache in dieser Hinsicht keinerlei Einschränkung. Zwar spricht der Kommentar im allgemeinen von Sekten, aber der Inhalt des Gesetzes und die im Kommentar selbst gegebene Auslegung machen es klar, daß dieses Gesetz bei Bedarf zur Zerschlagung nicht nur jeder religiösen Vereinigung, sondern auch jeder religiösen Familie dienen kann. Das Schlimmste, und auch im sowjetischen Strafrecht Neue ist dabei, daß nun auch die Eltern sich durch religiöse Erziehung ihrer eigenen Kinder und Abschirmung derselben gegen antireligiöse Propaganda straffällig machen können.

Wer von den Kindern glaubt an Gott?

Der Kampf gegen jene Lehrer, die sich mit areligiöser Erziehung begnügen wollen, statt die vorgeschriebene antireligiöse Bearbeitung der Kinder zu betreiben, ist ein konstantes Thema der sowjetischen Gottlosenpropaganda. Die Zeitschrift *Nauka i Religija* (Wissenschaft und Religion) hat in ihrer heurigen Februarnummer unter dem obigen Titel wieder einen Vorstoß in dieser Richtung unternommen. Wer Kinder liebt, den erfaßt ein Schaudern, wenn er darin liest, mit welcher Tücke den Kindern Äußerungen über ihre religiöse Erziehung entlockt werden sollen, damit sie dann jener von der Partei so oft geforderten „individuellen Bearbeitung" unterzogen werden können. Und ein großes Mitleiden erfaßt den Christen, Mitleiden mit jenen arglosen Kindern, die sich durch ein unvorsichtiges Wort verraten haben und nun vor schier unlösbaren Gewissenskonflikten stehen, Mitleiden mit jenen Eltern, deren Kinder in den Händen atheistischer Lehrer sind; die Qualen ihrer Herzen sind sicher oft größer als die grausamsten Foltern, die nur den Leib treffen.

Jenen Lehrern, die auf die Frage, wie es bei ihnen mit der atheistischen Erziehung stehe, zur Antwort geben: „Meine Kinder sind ungläubig, sie geben alle die richtigen Antworten. Soll ich ihnen vielleicht den Katechismus beibringen, damit ich ihn dann widerlegen kann?" wird in dem Aufsatz gesagt, sie sollten sich nur ihre Klassen ein wenig genauer ansehen, dann würden sie schon merken, daß nicht immer alles zum besten steht. „Die Untersuchung des Verhältnisses der Schüler und ihrer Eltern zur Religion", so heißt es weiter, „ist eine der schwierigsten Aufgaben im Verlauf der atheistischen Erziehung. Die Schwierigkeit besteht darin, daß die Kinder nicht selten ihre Religiosität vor andern, und vor allem vor der Lehrkraft zu verbergen suchen. Äußerlich unterscheiden sich solche Schüler von den anderen Kindern nicht. In einer ganzen Reihe von Fällen lernen sie fleißig, stören die Disziplin nicht und sind bestrebt, auf Fragen so zu antworten, wie es der Lehrer wünscht ... Auch ist es nicht leicht herauszubringen, ob die Kinder zu Hause religiöse Gebräuche beobachten und ob sie die Kirche besuchen." Aus diesen Bemerkungen sieht man, wie groß das Maß der Einschüchterung der Kinder schon ist. Im folgenden gibt der Artikel einen Erfahrungsbericht über bewährte Kniffe, mit Hilfe deren man den Kindern Äußerungen über ihre Religiosität entlocken kann. Wenn man etwa bei der Behandlung des Ursprungs der Menschheit, statt selbst die Antwort zu geben, zunächst nur die Frage aufwirft und die Kinder antworten läßt, dann findet sich der eine oder andere, der sich verplappert und von Adam und Eva zu er-

zählen anfängt. Auch die klassische Literatur kann helfen. So kommt z. B. in einer Erzählung Tschechows das Wort „obras" vor, schon sagt ein Kind: „Ich weiß es, das ist eine Ikone. Wir haben zu Hause eine." Und schon fallen andere Kinder ein: „Wir haben auch eine." Oder es kann das Wort „Kliros" vor. Als die Lehrerin es zu erklären begann, da zeigte schon ein Kind auf und sagte: „Ich weiß, was das heißt, ein Kliros, das ist eine Art Bühne in der Kirche, ich habe sie gesehen in der Nikolsker Kirche." Da entgegnete ein Mädchen: „Das ist nicht wahr, ich war in der Kirche und habe keine Bühne gesehen." – „Freilich." – „Nein" – „Es entstand eine Art Diskussion", fährt der Berichterstatter fort, „in deren Verlauf die Lehrerin viele für sie wichtige Auskünfte über den Kirchenbesuch der Kinder erhielt."

„Viele wichtige Auskünfte wurden erhalten", heißt es weiter, „bei Gesprächen über Feiertage, die Familie, die Verwandten." So gab es Kinder, die außer den sowjetischen Feiertagen auch Ostern, Pfingsten, den Namenstag und andere religiöse Feiertage aufzuzählen wußten. Wenn unter den Verwandten auch Paten genannt wurden, so erfuhr die Lehrkraft schon, daß die betreffenden Kinder getauft waren. „Eine große Rolle", so erfahren wir ferner, „spielen auch direkte Beobachtungen des Verhaltens der Kinder in und außerhalb der Schule." So wurde z. B. kurz vor Ostern eine Lehrerin darauf aufmerksam, daß vier ihrer Schüler während der Frühstückspause in der Schule Kaffee ohne Milch tranken. Sie glaubt den Antworten der Kinder, „keine Lust", „kein Appetit" schon nicht recht. Und siehe da, am Montag nach Ostern tranken diese Kinder „mit großem Appetit" denselben Milchkaffee wie alle.

Wenn nun der atheistische Lehrer auf solche oder andere Weise herausgebracht hat, welche von seinen Kindern unter religiösem Einfluß stehen, dann muß er noch in Erfahrung zu bringen suchen, woher dieser kommt, denn nicht immer sind die Eltern die Schuldigen. Mit diesen Kenntnissen ausgerüstet, kann er dann den „hartnäckigen Kampf" um jede einzelne Kinderseele führen. – Man fragt sich unwillkürlich, ob gläubige Eltern gar keine Möglichkeit haben, sich gegen derartige Beeinflussung ihrer Kinder zur Wehr zu setzen. Die Antwort ist, daß ihnen nach den neuesten Gesetzen wirklich nichts mehr bleibt als ihr Gebet und das Beispiel eines vom Glauben geprägten Lebens. Bei jedem Versuch einer Abschirmung der Kinder gegen atheistische Propaganda, etwa dadurch, daß man die Kinder an der Teilnahme an Jugendorganisationen, Kundgebungen, an der Lektüre atheistischer Literatur oder gar am Schulbesuch hindert, würden sich die Eltern strafbar machen und ihre Kinder der Gefahr der Zwangseinweisung in ein „Internat" aussetzen. Und gläubigen Kindern bleibt die Wahl zwischen der Verheimlichung ihres Glaubens und einem unblutigen, aber nicht weniger schmerzlichen Martyrium, bei dem der Seelenhenker die amtliche Bezeichnung „Erzieher" führt.

Der Wünschelruten-Effekt

Die Wünschelrute bleibt ein Phänomen, das die Wissenschaft in Abständen immer wieder beschäftigt. *Le Monde* berichtet über neuere Untersuchungen, die der französische Physiker Prof. Yves Rocard angestellt hat (Wochenausg. 749). Nach Rocard besteht der Wünschelruten-Effekt in einer unbewußten Muskelreaktion, durch die eine mit beiden Händen in labilem Gleichgewicht getragene Gerte überraschend ausschlägt. An sich sei jeder Mensch, wenn auch nicht in der gleichen Stärke, dafür empfänglich. Art und Material der Rute sind gleichgültig, nur soll sie für Elektrizität nicht leitend sein. Die gegabelte Form hat sich als besonders günstig erwiesen. Zwei Fragen sind auseinanderzuhalten: die nach dem physikalischen Phänomen, das sich dem Wasser Suchen-

den bemerkbar macht, an ihm das „Signal" auslöst, und (zweitens) die Frage, auf welche Weise der Organismus des Wünschelruten- Gängers auf den physikalischen Vorgang anspricht.

Zum physikalischen Teil: Nach den Versuchen von Rocard veranlaßt weder ruhendes noch fließendes Wasser ein „Signal". Wohl aber reagiert der Wünschelruten-Gänger, sobald Wasser durch poröses Material hindurchsickert. Dadurch nämlich entsteht ein elektrokinetisches Potential und somit ein magnetisches Feld. Streng genommen wird aber nicht ein solches magnetisches Feld selbst wahrgenommen, sondern die Variation eines solchen Feldes, das Daran-Vorübergehen. Je schneller sich der Wünschelruten-Gänger bewege, um so deutlicher werde die Variation von ihm wahrgenommen. Die Beobachtung vom Flugzeug aus könne darum die Wirkung der Wünschelrute um ein Vielfaches verstärken.

Die physiologische Komponente: Hier ist der Physiker, wie sich versteht, zurückhaltender. Es ist bisher trotz vieler Experimente nicht gelungen, etwa bestimmte Zonen am menschlichen Körper zu bezeichnen, die beim Wünschelruten-Effekt eine Rolle spielen. Immerhin vermutet Rocard, daß der Zone der Armbeuge eine besondere Bedeutung zukommt. Er sieht eine Bestätigung für diese Vermutung darin, daß die Reaktion der Versuchsperson in dem Augenblick aufhörte, als man in der Gegend der Armbeuge ein starkes magnetisches Feld wirksam werden ließ.

Viel mehr vermag die Naturwissenschaft über das umstrittene Phänomen der Wünschelrute gegenwärtig nicht zu sagen. Vieles bleibt offene Frage, zum Beispiel, ob beim Auslösen des „Signals" außer dem Einfluß des magnetischen Feldes noch andere Faktoren beteiligt sind, wie etwa die magnetische Resonanz des Protons. Jedenfalls scheint die physikalische Seite des Vorgangs einer Lösung näher gebracht als die Frage, wie es zu den Vorgängen im Organismus kommt.

Wiederanstieg der Geschlechtskrankheiten

Ein Fachausschuß des Weltgesundheitsrates hat nach einem Bericht von *Le Monde* (Wochenausgabe Nr. 745) ein alarmierendes Wiederaufleben der Gonokokken und damit der venerischen Krankheiten in der ganzen Welt festgestellt; und dies trotz der seit mehreren Jahren angewandten starken Antibiotika. Man nimmt an, daß die Bakterien inzwischen weithin resistent geworden sind. Von der Erdbevölkerung sollen gegenwärtig an die 20 Millionen an Gonorrhoe leiden, darter besonders viele junge Menschen unter 20 Jahren. Daß so viele Jugendliche angesteckt werden, wird nicht zuletzt mangelnder Aufklärung über die Gefahr der Ansteckung zugeschrieben. Die öffentliche Meinung gibt sich der Täuschung hin, die Geschlechtskrankheiten seien seit der Entdeckung der Antibiotika überwunden; sie werden deshalb nicht mehr ernst genommen. Nun ist allerdings wahr, daß die Gonorrhoe heute nicht mehr in der furchtbaren und in gewissen Fällen tödlichen Form auftritt wie früher; immerhin sind ihre Folgen auch heute noch sehr schwerwiegend, zumal bei der Frau, bei der sie oft in einem fortgeschrittenen Stadium erkannt wird.

Die gefährlichsten Ansteckungsherde bilden nach dem Bericht die Prostituierten (die zu 50 % als angesteckt gelten), weiter: Saisonarbeiter, Seeleute, Soldaten und Homosexuelle. Nur dadurch daß sich die gesamte Bevölkerung geschlossen hinter die entsprechenden Maßnahmen des Gesetzgebers stelle, bestände eine Hoffnung auf Besserung; doch sei dies noch in keinem Lande je zu erreichen gewesen. Einzig Sowjetrußland, wo den Geschlechtskranken, die sich nicht behandeln lassen, drei Jahre Gefängnis drohen, soll bessere Resultate erzielt haben. In den Entwicklungsländern sei an ein Aufspüren der Krankheit überhaupt nicht zu denken. Der Weltgesundheitsrat hofft vor allem auf die Entdeckung eines neuen wirksamen Impfserums. Inzwischen wendet er sich an alle

Regierungen und Behörden, an die Ärzteschaft und die Erzieher und ruft sie auf, alles in ihrer Macht Stehende zu tun, um besonders die Frauen und die Jugendlichen vor dieser schrecklichen Geißel zu bewahren.

Zeitungen in Paris

In Paris erscheinen 17 Tageszeitungen mit einer Gesamtauflage von 4 655 825 Exemplaren. Wie sehr Paris der geistige Mittelpunkt Frankreichs ist, geht daraus hervor, daß über die Hälfte aller französischen Presseerzeugnisse (jährliche Gesamtauflage 6 519 775 000) in Paris erscheint (3 504 837 500). Etwas Ähnliches oder auch nur Vergleichbares wäre in Deutschland undenkbar.

Aufschlußreich ist die Verteilung der Leser der großen Zeitungen. So wird *Le Monde* zu 64 %, der *Parisien libéré* zu 53 % von Männern gelesen. Nach Altersgruppen ist die Gruppe der 35–49jährigen am stärksten bei *Le Monde, France Soir* und *Parisien libéré,* während beim *Figaro* und bei *Aurore* die der 50–64jährigen Leser überwiegt. *Le Monde* hat auch die stärkste Gruppe der Jugendlichen bis 25 Jahre (17 %), die vergleichsweise bei *Figaro* und *Aurore* nur 7 % beträgt. *(Le Monde,* Wochenausgabe 29. Nov. bis 5. Dez. 1962)

VI. Internationaler Kongreß für christliche Archäologie

Der 6. internationale Kongreß für christliche Archäologie, der in Ravenna vom 23.–30. September ber 1962 tagte, war ausgezeichnet vorbereitet und bot ein reiches Programm. Die starke Beteiligung aus allen Ländern bewies, daß dieser Zweig der Altertumswissenschaften durchaus als blühend bezeichnet werden kann. Auch die deutschen Vertreter waren verhältnismäßig zahlreich, obwohl dieses Fach nur an wenigen deutschen Universitäten entsprechend zur Geltung kommt. Die Vorträge wurden in Relazioni, Rapporti und Communicazioni aufgegliedert, wobei die Hauptvorträge, die Relazioni, die Probleme der Methodologie besonders berücksichtigen sollten. Eine Neuerung bedeutete die Einbeziehung der Numismatik, was sich durchaus als fruchtbar erwies.

Es ist natürlich unmöglich, auch nur annähernd in diesem Rahmen über den Inhalt der vielen Vorträge und Berichte etwas zu sagen. Wenigstens die in deutscher Sprache gehaltenen Hauptrelationen mögen angeführt werden: M. Radnoti Alföldi, Der Sieg der Arianer an Konstantins Hof; Th. Klauser, Die Äußerungen der Alten Kirche zur Kunst (Revision der Zeugnisse, Folgerungen für die archäologische Forschung); J. Kollwitz, Ravenna zwischen Orient und Okzident; M. Schmidt, Kirchengeschichtliche Kartographie und christliche Archäologie. Sehr vorteilhaft war es, daß gerade die großen Vorträge zeitlich so angesetzt waren, gute Diskussionen zu ermöglichen. Eine besonders lebhafte löste der von Klauser aus, der – eigentlich nur nebenbei – die Behauptung aufgestellt hatte, daß es den „Guten Hirten" in der von der Kirche anerkannten Kunst wohl vor der Mitte des vierten Jahrhunderts nicht gegeben habe.

Neben den Vorträgen der verschiedenen Sektionen nahmen die Führungen durch die großartigen Monumente Ravennas einen wichtigen Platz ein. Dafür hatten sich dankenswerterweise die besten Spezialisten zur Verfügung gestellt. Gerade hier darf vielleicht auch ein Wort der Kritik laut werden. Die Gleichzeitigkeit dieser Führungen und der „Rapporti" stellen viele Teilnehmer vor ein unangenehmes Entweder-Oder und schädigte praktisch den Besuch der „Rapporti".

Vielleicht war überhaupt das Programm zu umfassend und die Gleichzeitigkeit mehrerer Vortragsserien, auch abgesehen von den Führungen, zuweilen eher störend als fördernd. Man wird gut daran tun, für den nächsten Kongreß der christlichen Archäologie, der voraussichtlich in Deutschland stattfinden wird, daraus zu lernen und die Fülle der angebotenen Vorträge und Berichte mehr zu beschränken. Im ganzen aber kann man die Organisatoren dieses Kongresses, der mit einer dreitägigen Exkursion zu den frühchristlichen Monumenten von Concordia, Grado und Aquileia abschloß, zu ihrem Erfolg nur beglückwünschen.

UMSCHAU

Der „Stellvertreter"

Unter diesem Titel wurde in Berlin ein Schauspiel von Rolf Hochhuth uraufgeführt, das die These vertritt: Pius XII. hat von den Judenermordungen gewußt und trotzdem dazu geschwiegen. Dadurch hat er sich zum Mitschuldigen gemacht.

Es sollen hier nicht die literarischen und künstlerischen Vorzüge oder Mängel des Stücks untersucht werden. Auch geht es nicht um die theoretische Frage, wieweit sich der Dichter bei der Gestaltung geschichtlicher Personen von der historischen Wahrheit entfernen darf. Und in diesem Zusammenhang ist es auch wenig von Bedeutung, daß man dem Verfasser eine krasse Unkenntnis katholischer Dinge nachweisen kann. Was wiegt, ist der Vorwurf: Pius XII. hat sich durch sein Schweigen an der Ermordung von Millionen von Juden mitschuldig gemacht.

Man sollte auf diese Anklage nicht mit heftigen und gefühlsgeladenen Protesten antworten. Es ist vielmehr nüchtern die Frage zu prüfen, ob sie zu Recht erhoben wird. So verehrungswürdig gerade für uns Deutsche bisher die Gestalt Pius' XII. auch war, sollte sich dieser ungeheure Vorwurf bewahrheiten, so dürften wir die Augen davor nicht verschließen.

Die Frage ist also schlicht die: War der Papst bei seinem Wissen um die Judenverfolgungen verpflichtet, dagegen vor aller Welt zu protestieren? Wenn er es nicht tat, hat er sich dann durch sein Schweigen an den grauenhaften Verbrechen mitschuldig gemacht?

Sicher ist, daß der Papst um die Judenverfolgungen wußte, nicht nur um die, die vor seinen Augen in Rom und Italien stattfanden, sondern auch um jene, die sich in den von den Deutschen besetzten Ländern abspielten (vgl. Robert Leiber, Pius XII. und die Juden in Rom, in: Stimmen der Zeit 167 [1960/61] 428). Freilich dürfte er ebensowenig wie andere verantwortliche Männer jener Tage einen Einblick in das ganze Ausmaß der Greuel gehabt haben. In dem damaligen Wirbel von amtlichen und halbamtlichen Nachrichten aus allen Lagern, von glaubwürdigen und tendenziösen Berichten, von Flüsterpropaganda und Greuelnachrichten konnte man unmöglich ein so klares Bild der wirklichen Verhältnisse gewinnen, wie wir es heute auf Grund der Aktenkenntnis besitzen. Für die Beurteilung seiner Haltung jedoch ist das nicht entscheidend, da er auf jeden Fall wußte, daß große und ungeheure Verbrechen gegen die Menschlichkeit geschahen. Mußte er also sprechen?

Zweifellos ist nicht jedermann verpflichtet, gegen Verbrechen der staatlichen Gewalt aufzutreten, schon gar nicht, wenn es sich um Verbrechen eines fremden Staates handelt. Und auch für den Staatsbürger besteht diese Verpflichtung nicht uneingeschränkt: es muß eine begründete Aussicht auf Erfolg bestehen und es muß die Gefahr vermieden werden, daß durch den Protest und Widerstand die Verhältnisse noch schlimmer werden (vgl. Max Pribilla, An den Grenzen der Staatsgewalt, in: Stimmen der Zeit 141 [1947/48] 410). Aber der Papst ist nicht irgend jemand. Er ist das Oberhaupt der katholischen Kirche. Seine Autorität und moralische Macht werden auch von solchen anerkannt, die nicht Glieder der Kirche sind. Er muß nicht nur sprechen, wenn der Kirche Unrecht geschieht, sondern auch dann, wenn schwere Verbrechen in der Menschheit verübt werden und wenn dieser großes Unheil droht. Tatsächlich haben die Päpste, auch Pius XII., immer wieder in Zeiten großer, von den Menschen herbeigeführten Katastrophen, wie zu Kriegszeiten, mahnend und warnend ihre Stimme erhoben. Woher sich diese Verpflichtung ableitet, mag von Katholiken und Nichtkatholiken verschieden begründet werden, für unsere Frage ist das nicht entscheidend. Das Problem liegt also darin: Weshalb wurde diese von der gesamten gesitteten Welt anerkannte Autorität nicht für die Rettung so vieler – sollen wir sagen Millionen? – Menschen eingesetzt?

Es scheint uns nicht zu genügen, wenn man zur Rechtfertigung dieses Schweigens darauf hinweist, daß ein solcher Protest doch keinen Erfolg gehabt hätte. Wer so denkt, müßte allein dem äußeren Erfolg einer Tat Wert zubilligen. Der äußere Erfolg, so wichtig er beim Überlegen und Planen einer Handlung auch sein mag, ist nicht das entscheidende Kriterium für deren sittliche Rechtfertigung und Beurteilung. Vielen Männern und Frauen des deutschen Widerstandes blieb der äußere Erfolg versagt. Niemand wird deswegen ihr Sterben als sinnlos bezeichnen. Es war in höchstem Maß von Sinn erfüllt.

Hat also nicht ein Gleiches vom Protest des Papstes zu gelten? Auch wenn nichts dabei herausgekommen wäre? Wäre nicht schon die Tatsache, daß jemand, und gerade er, vor aller Welt und auf feierliche Weise gegen die Ermordung so vieler Menschen protestiert hätte, ein so leuchtendes Zeichen menschlicher Größe gewesen, daß es noch in seiner Erfolglosigkeit diese Würde für immer bezeugt hätte? Solch eine strahlendes Fanal war der Protest der Münchener Studenten der „Weißen Rose". Wenn irgendwo, dann kam hier die Menschlichkeit des deutschen Widerstandes rein zur Geltung.

Aber das war nicht das Problem, vor dem der Papst stand. Für ihn lagen die Dinge weit verwickelter. Er mußte an jene vielen Juden denken, denen in aller Stille immer noch geholfen wurde, durch seine Nuntien, durch Priester und Ordensleute und viele andere Menschen, gleich welcher Konfession und Nationalität. Welche Folgen mußte ein Protest aller Voraussicht nach für alle an diesen Hilfsaktionen aktiv und passiv Beteiligten haben? Würde dadurch diese Hilfe nicht ein für allemal abgeschnitten? Der Papst stand also vor einer Abwägung der Güter, bei der ihm von vorneherein nur die Wahl des mutmaßlich kleineren Übels blieb.

Man mag vielleicht darauf verweisen, daß manche Proteste gegen Untaten des Naziregimes, wenn sie nur unerschrocken und laut genug vorgetragen wurden, doch auch Erfolg hatten. Zugegeben: das geschah dann und wann einmal. Aber es gab auch, und gerade in der Judenfrage genug andere Fälle, wo dies nicht zutraf, z. B. beim Protest der holländischen Bischöfe gegen die Judenverschleppungen. Der Papst mußte auf jeden Fall nicht nur damit rechnen, daß sein Protest ohne Erfolg bleiben würde – was ihn nicht hätte hindern dürfen, dennoch zu protestieren –, er konnte vielmehr mit guten Gründen vermuten, daß damit das Gegenteil einer Hilfe erreicht würde. Dieser Hinweis übersieht aber auch noch etwas anderes: die Stellung des Papstes. So richtig es ist, daß eine Aktion des Papstes mehr Gewicht hat als der Schritt eines Bischofs, so wenig darf man doch von den konkreten Umständen absehen, unter denen diese Aktion hätte geschehen sollen. Einen Protest des Papstes hätte Hitler nur

dazu ausgenutzt, um das Oberhaupt der katholischen Kirche in den Augen des deutschen Volkes als Parteigänger der Alliierten hinzustellen. Damit wäre nicht nur ein solcher Protest zu absoluter Erfolglosigkeit verurteilt gewesen, sondern es stand darüber hinaus zu befürchten, daß die Juden für eine solche „Parteinahme" ganz besonders zu büßen haben würden.

Wenn gesagt wird (25), der Papst hätte in der Kündigung des Konkordats oder deren Androhung ein Druckmittel besessen, dem sich Hitler wohl gebeugt hätte, dann verkennt man völlig den Charakter eines Konkordats. Ein Konkordat ist kein Freundschaftspakt, kein Schutz- und Trutzbündnis, es ist eine Abmachung der Kirche mit einem Staat über die Sicherung ihrer Lebensrechte in diesem Staatsgebiet. Das Konkordat war – und dieser Sinn ist ihm nicht erst, wie der Verfasser meint, 1945 unterlegt worden – trotz aller gegenteiligen Behauptungen, die man heute hören kann, immer noch das feste Bollwerk, von dem aus die katholische Kirche in Deutschland ihre Stimme erheben konnte, von wo aus sie in Deutschland ihren offenen und geheimen Widerstand gegen das antichristliche Regime durchhalten konnte. Man lese nur einmal nach, welche Noten der damalige Staatssekretär Pacelli im Anschluß an das Rundschreiben „Mit brennender Sorge" dem Auswärtigen Amt in Berlin überreichen ließ (vgl. Robert Leiber, „Mit brennender Sorge", in: Stimmen der Zeit 169 [1961/62] 417, und die Ausgabe dieser Enzyklika von Herder, Freiburg 1946, 25 ff.). Das Konkordat ermöglichte es der Kirche immer noch, das Wort Gottes zu verkündigen, die Sakramente zu spenden und immer von neuem gegen Übergriffe der Staatsgewalt zu protestieren. Die Kündigung des Konkordats hätte nur die Katholiken der offenen Wut der damaligen Machthaber ausgesetzt, jedoch der Ermordung der Juden, als völlig ungeeignetes Mittel, keinen Einhalt geboten, schon deshalb nicht, weil Hitler sofort mit dem Gegenschlag geantwortet hätte, die Kirche überschreite mit ihrem Eintreten für die Juden offensichtlich die im Konkordat klar abgeschlossenen Grenzen ihrer Aufgabenbereiche, indem sie sich für Personen einsetze, die konkordatsmäßig gar nichts angingen. Und schließlich – ist diese Vermutung so absurd? – hätten nicht gewisse Kreise in der Kündigung des Konkordats mitten im Krieg die eigentliche Schuld an der deutschen Niederlage gesehen?

Der Papst stand also vor einer außerordentlich schwierigen und verwickelten Abwägung von Gütern. Man mag vielleicht der Auffassung sein, daß er sich bei seinen Überlegungen getäuscht hat, aber man darf dabei nicht übersehen, daß er damals, nicht heute zu überlegen hatte. Daß diese Überlegungen schwierig waren, zeigt immerhin die Tatsache, daß auch heute noch kein sicheres Urteil gefällt werden kann – so wagt Léon Poliakov auch heute noch nicht zu sagen, was besser und richtiger gewesen wäre (vgl. Robert Leiber, Pius XII. und die Juden in Rom, in: Stimmen der Zeit 167). Dadurch, daß man die gegenteilige Behauptung einfach aufstellt und lange genug im Brustton der Überzeugung vorträgt, ist sie noch nicht richtig.

Um seine These als glaubwürdig hinzustellen, greift Hochhuth zu einem äußerst fragwürdigen Mittel: der Papst wird geradezu als ein Ungeheuer von Mensch gezeichnet. Ihn interessieren angesichts der Bombardierungen der Städte und der Ermordung so vieler Unschuldiger nur die Schecks aus den sagenhaften Reichtümern der Jesuiten. Sie erregen ihn, das Leid der Menschen läßt ihn kalt. Hochhuth kann für seine Behauptungen keinen Beweis erbringen, weder für die Haltung des Papstes noch für die „Reichtümer" der Jesuiten. Man kann vermuten, daß er sein Wissen über die finanziellen Verhältnisse der Jesuiten aus dem „Spiegel" geschöpft hat, was immerhin ein beredtes Zeugnis für seine historisch-kritischen Fähigkeiten ist und das ganze Stück in entsprechendem Licht erscheinen läßt. Das wird jedoch nicht verhindern, daß diese Behauptung von vielen als bare Münze genommen wird, weil offenbar über die Jesuiten nichts so Törichtes gesagt werden kann, was nicht von manchen geglaubt wird.

Auch die zweite Behauptung Hochhuths kann nicht mehr Glaubwürdigkeit beanspruchen: der Papst habe dem nationalsozialistischen Regime, das allein Europa gegen die Bolschewiken ver-

teidigt habe, nicht in den Rücken fallen wollen. Diese Behauptung scheint für gewisse Kreise schon dadurch bewiesen zu sein, daß ihre Herkunft sehr deutlich ist. Der Papst als Kreuzzugsprediger! Wem von unseren Nonkonformisten müßte da nicht in gerechter Empörung das Herz höher schlagen! Hier gilt's die Menschlichkeit gegen den unmenschlichen Machtanspruch der Kirche zu verteidigen!

Aber diese Behauptungen sind samt und sonders glatte Verleumdungen. Es reicht, dies einfach festzustellen, da gegen unbewiesene Behauptungen keine Gegenbeweise nötig sind.

Das deutsche Volk hat keinen Grund, sich den Blick auf die wirklich Schuldigen an all den Greueln, die in seinem Namen an den Juden geschehen sind, künstlich vernebeln zu lassen. Das aber geschieht in diesem Stück, indem es den Alleinschuldigen, Hitler und seinen Komplizen, den Papst als Mitschuldigen an die Seite stellt. Man kann nur hoffen, daß niemand in der Welt diese Lüge und Verleumdung als die wahre Meinung des deutschen Volkes ansieht.

Oskar Simmel SJ

Positivismus – Traum und Erwachen

Im Jahre 1931 veröffentlichte der damals 25jährige Wiener Mathematiker Kurt Gödel in den „Monatsheften für Mathematik und Physik" einen Artikel „über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica (eines dreibändigen Werkes von A. N. Whitehead und B. Russel) und verwandter Systeme". Gödels Aufsatz wurde anfangs nur von einem engen Kreis von Fachleuten beachtet. Erst allmählich ist seine epochemachende Bedeutung erkannt worden. 1952, 21 Jahre nach dem Erscheinen des Artikels, verlieh die Harvard University dem inzwischen nach Princeton ausgewanderten Verfasser einen Preis „für den wichtigsten Fortschritt in der mathematischen Logik in einem Vierteljahrhundert". Für Mathematiker und Philosophen gehört der von Gödel geführte Beweis heute zum festen Bestand der Wissenschaft. Doch sollten auch Theologen ihn kennen. Denn Gödels Ergebnisse haben Konsequenzen, die den Positivismus als wissenschaftlich vertretbaren Glauben umwerfen. Pierre Simon de Laplace, von Napoleon nach Gott gefragt, nannte ebenso selbstsicher wie methodenstreng Gottes Existenz eine Hypothese, die er nicht brauche. Kurt Gödel ist weiter gelangt. Er hat auf exaktwissenschaftlichem Wege eine Grenze der exaktwissenschaftlichen Methode gezeigt. Die sogenannten positiven Wissenschaften haben in Gödel gelernt, daß sie mit ihren Mitteln über ihre eigenen Grundlagen nicht entscheiden können. Sie sind sich bewußt geworden, daß sie offen sind – für die Theologie. Wenn sie auch Gott nicht brauchen – wenigstens nicht als logisches Glied ihres Erkenntnisprozesses — können sie doch seine Existenz nicht ausschließen.

Es gibt freilich Mathematiker und Naturwissenschaftler, die das noch nicht wahrhaben wollen. Sie nehmen weiterhin ihre Methoden für die einzig wissenschaftlichen und deren Exaktheit für das non plus ultra menschlicher Leistung. Mit Berufung auf die Beobachtung weisen sie jede Erkenntnis zurück, die synthetisch a priori sein könnte, lehnen also alles ab, was in der unmittelbaren Erfahrung nicht vorkommt. Eine Philosophie, die in Bereiche vordringt, wo man mit Maß, Zahl und Gewicht nichts mehr ausrichten kann, gilt ihnen immer noch als veraltet. Von Theologie als von einer Wissenschaft zu sprechen und ihr gar ein eigenes Sachgebiet zuzuschreiben, ist für sie peinliche Naivität. Sie lächeln über einen Glauben, der da meint, vor der kritischen Vernunft bestehen zu können. Ja, sie gehen noch weiter. So wenig sie zugeben wollen, daß es wissenschaftlich gültige Werturteile gibt, so klar wird das Prädikat „exakt" in ihrem Munde zu einer Wertbestimmung. Sie tun, als böten die Naturwissenschaften die sichere Stütze für ihre Haltung. Sie nehmen die positive Methode in den Dienst einer positivistischen Weltsicht. Sie möchten – um hier zu vereinfachen – Erkenntnis und Mathematik einander gleichsetzen.

Freilich geht unsere Vereinfachung ein Stück zu weit. Denn die Methode der exakten Wis-

senschaften steht nicht nur auf einem, sie steht auf zwei Füßen. Das hat sie mit andern wissenschaftlichen Methoden gemeinsam. Alle Wissenschaft will erkennen, was da ist. Dabei will sie nicht beim Einzelwissen stehen bleiben, vielmehr eine Gesamtheit von Erkenntnissen durch Begründungszusammenhang zur Einheit verbinden. Darum beschreiben und erklären die Wissenschaften. Sie erheben ihr Material, und sie verarbeiten es. Sie protokollieren die auf ihrem Gebiet auftretenden Erscheinungen, und sie ordnen sie.

Als die moderne Wissenschaft im 17. Jahrhundert aufkam, bestand ihr Neues und Besonderes in der Art und Weise ihrer Materialerhebung, also in ihrem ersten methodischen Schritt. Bis dahin war man von Wesensbetrachtungen ausgegangen. Man hatte die Eigenschaften und die Reaktionsweisen der Objekte aus deren innerer Konstitution ableiten wollen. Der Durchbruch, der mit der neuen, der „positiven" Wissenschaft, in der Wissenschaftsgeschichte geschah, lag darin, daß nun schlicht gemessen wurde. Der damit geleistete Verzicht auf alle Deduktion erwies bald eine ungeahnte Fruchtbarkeit. Die Herrschaft des Menschen über die Natur nahm eine Ausdehnung an, die den Vorfahren jener ersten Forschergeneration vielleicht noch als teuflisch erschienen wäre. Was wir heute unter Technik verstehen, wurde durch den damaligen Aufbruch der Naturwissenschaften ermöglicht. Das Atomzeitalter war prinzipiell schon hereingebrochen, als Tycho Brahe und Johannes Kepler gegen Ende des 16. Jahrhunderts anfingen, ihren Zollstock zu gebrauchen.

Es ist begreiflich, daß die messenden Methoden philosophische Positionen erschütterten, die als endgültig angesehen worden waren. Sie taten es um so mehr, je unerhörter ihre Erfolge waren. Das reine Denken verlor an Ansehen. Der Glanz der neuen Methode, von David Hume ins Philosophische gewendet, blendete Kant und verführte ihn zur Aufstellung seiner schicksalsschweren These von der wissenschaftlichen Bedeutungslosigkeit (weil Subjektivität) des Transempirischen, d. h. des nicht Meßbaren. Wo der Glaube ohnedies schon schwach war, ließ er sich nun vollends aus den Angeln heben. Der Glaube setzte sich dem Rückzug der Vernunft vor der Erfahrung nicht entgegen, suchte vielmehr – in Schleiermacher – für sich selbst eine eigene Art von Erfahrung als Grund. Der Empirismus der jüngeren Gegenwart ist von verwickelten erkenntnistheoretischen Fragen nicht mehr beschwert. Er proklamiert unbekümmert die Erfahrung als das einzig wissenschaftlich Gültige. Er hat die sogenannte Prüfbarkeitsthese aufgestellt: nur das empirisch Nachprüfbare soll als wissenschaftlich relevant gelten.

Wo die Prüfbarkeitsthese verteidigt wird, geht es um den ersten methodischen Schritt der positiven Wissenschaften. Nun gehört aber zur exaktwissenschaftlichen Methode über das Messen hinaus noch ein zweiter Schritt, nämlich die ordnende Verarbeitung der Messungsergebnisse. Sie ist von großem praktischem Gewicht, denn sie wird in der angewandten Wissenschaft zur Grundlage von Voraussagen. Sie ist aber auch unabhängig von ihrer praktischen Unentbehrlichkeit mehr und mehr der Gegenstand ausdrücklicher theoretischer Besinnung geworden.

Anfangs war es die mathematische Forschung, durch die die Methodologie der exakten Wissenschaften in der ganzen Richtung vorangetrieben wurde. Die Mathematik hat ja seit je das logische Gerüst der Naturwissenschaften gebildet. Deren zweiter methodischer Schritt ist im ersten immer schon enthalten – wie die Frucht im Keim, denn Messen ist schon etwas Mathematisches. Nun hat wohl die Mathematik sich selbst unter dem Druck naturwissenschaftlicher Aufgaben erweitert: sie hat – im 17. Jahrhundert – die Infinitesimalrechnung ausgebildet. Sie hat aber vor allem, indem sie selbst wuchs und indem sie – seit der Mitte des 19. Jahrhunderts – sogar in ihre eigenen Grundlagen eindrang, zur Klärung der naturwissenschaftlichen Methode geführt. Sie hat sich deutlicher als früher als die Seele der exakten Wissenschaften, ja als den Garanten der Exaktheit selbst offenbart.

Dennoch waren es nicht in erster Linie die Fortschritte der mathematischen Grundlagenforschung, die das Interesse für die formale

Seite der exakten Wissenschaften, also für ihren zweiten methodischen Schritt, verlebendigt haben. Der entscheidende Antrieb dazu lag vielmehr darin, daß die den ersten Methodenschritt betreffende Prüfbarkeitsthese sich nicht aufrechthalten ließ. Der „Wiener Kreis", eine Gruppe von scharfsinnigen Methodologen der exakten Wissenschaften – unter ihnen Ludwig Wittgenstein als bekanntester – stand ursprünglich geschlosssen zur Prüfbarkeitsthese. Ja, sie war es, die den Kreis zusammenhielt. Die These mußte aber gegenüber der Kritik immer aufs neue modifiziert werden und konnte schließlich doch nicht bestehen. Tatsächlich ruht sie nicht in sich selbst, wie man anfangs gemeint hatte. Sie hat die unheilbare Schwäche, daß sie, obwohl sie die Empirie für die ausschließliche Quelle der Wissenschaft erklärt, doch selbst nicht aus derselben Quelle hervorgeht. Wer da sagt, nur das empirisch Nachprüfbare dürfe anerkannt werden, hat eben etwas ausgesprochen, das seinerseits keine empirische Deckung hat. Statt zu beobachten hat er etwas behauptet. Statt um Wissen bemüht zu sein, hat er etwas gewollt. Dagegen ist an und für sich nichts einzuwenden. Nur ist es keine „exakte" Wisenschaft mehr.

Wenn sich die Prüfbarkeitsthese halten ließe, gäbe es einen Erkenntnisbereich, der ebenso leicht zugänglich wie in sich selbst geschlossen wäre. Nicht nur das Ringen der Wissenschaft, auch das Leben wäre damit vereinfacht. Daher der wissenschaftstheoretische Reiz und zugleich die Verlockung der Prüfbarkeitsthese. Man kann bedauern, daß sie sich nicht halten läßt, man kann es aber nicht ändern. Es gibt nun einmal keine Erfahrung, die uns dazu nötigt, uns auf Erfahrung zu beschränken. Die Erfahrung sagt keineswegs, daß sie es ist, die allein zu echter Erkenntnis führt.

Nachdem auf diese Weise die Unhaltbarkeit der Prüfbarkeitsthese ans Licht gekommen war, blieb einer wissenschaftlichen Methode, die es gern erreicht hätte, sich selbst genug zu sein, nur noch ein letztes Bollwerk. Wenn schon das materiale Prinzip der Wissenschaft – ihr erster methodischer Schritt – nicht dazu führen konnte, daß Wissenschaft sich in selbst ruhen und damit zum letzten Halt für den wissenschaftstreibenden Menschen werden kann, so blieb nur die formale Seite an der Wissenschaft – ihr zweiter Methodenschritt –, um die wissenschaftstheoretische Hoffnung und einen verlockenden Menschheitstraum zu erfüllen. Wenn schon nicht das Einsammeln des Materials, so mußte doch das Ordnen in sich selber ruhen können. Wissenschaft, wenn schon nicht mit Mathematik gleichzusetzen, mußte doch im Mathematischen ihren Idealfall haben. Die Exaktheit mußte sich zur Vollendung führen lassen. Sie mußte sich in sich selbst logisch schließen.

Logische Geschlossenheit bedeutet, daß die Sätze, in denen sich die Ergebnisse einer Wissenschaft niederschlagen, in dem Sinne in einem logischen Zusammenhang stehen, daß bestimmte von ihnen sich als Axiome auszeichnen lassen, als grundlegende Sätze, von denen alle andern abgeleitet werden können. Wenn die Wissenschaft, um die es geht, wirklich logisch in sich geschlossen sein soll, müssen die Axiome, indem sie miteinander zusammenhängen, zugleich voneinander unabhängig sein. Sie dürfen darüber hinaus vor allem einander nicht widersprechen.

Es war die Widerspruchsfreiheit von Axiomensystemen – als deren von ihrer Idee her wichtigste Eigenschaft –, die Kurt Gödel einer ausdrücklichen Prüfung unterzog. Sie kann bei komplizierteren Systemen nicht ohne weiteres ersichtlich sein. Sie muß vielmehr eigens bewiesen werden. Sie muß sich aber, wenn das System wirklich in sich geschlossen sein soll, aus diesem selbst erweisen lassen. Das System muß sozusagen logisch autark sein. Es muß mit eigenen Mitteln zeigen können, daß es Ansprüchen genügt, die seine Idee an es stellt. Vor Gödel war man nicht sicher, ob derartige „autarke" Systeme vorkommen. Man konnte also vorläufig mit deren Möglichkeit rechnen. Kurt Gödel hat bewiesen, daß es sie nicht gibt!

Er hat damit die Wissenschaft um einen epochalen Schritt vorangeführt. Der Fortschritt, den er in einer neuen „Riesenschlacht der Seinseroberung" erzielt hat, kann nicht in Vierteljahrhunderten gemessen werden. Hier ist vielmehr eine Entwicklung zum Abschluß gekom-

men, die in Euklid, dem Vater der abendländischen Mathematik, ihren Anfang genommen hatte. Die Idee der Mathematik – des logischen Gerüstes der positiven Wissenschaften – war es ja seit je: zu formalisieren, d. h. den Erkenntnisprozeß von der Hinsicht auf seinen Inhalt in einem gewissen Grade unabhängig zu machen – so daß man hat sagen können, einer spreche um so wissenschaftlicher, je weniger er wisse, wovon er rede! Niemand konnte von Anfang an entscheiden, ob die der mathematischen Erkenntnis innewohnende treibende Idee restlos durchzuführen sein werde. Kurt Gödel hat gezeigt, daß sie es nicht ist.

Er hat damit alle Entwicklungsstufen, die das Formalisieren in Zukunft eventuell noch durchlaufen kann, schon überstiegen. Denn es ist ihm gelungen, eine Eigenschaft der formalisierenden Methode als solcher bloßzulegen. Sein Beweis gilt einem meta-mathematischen Tatbestand. Soweit man auch das Formalisieren treiben mag, man kann – so hat er bewiesen – „formal" über die Widerspruchsfreiheit der in Anspruch genommenen Axiomensysteme nichts ausmachen. Will man ein Axiomensystem auf seine Widerspruchsfreiheit prüfen, so ist man genötigt, auf etwas logisch Vorausliegendes zurückzugreifen. Es verbleibt also immer ein unformalisierbarer Rest. Eine prinzipielle Grenze der mathematischen Logik ist in Erscheinung getreten, des Verfahrens also, das den Kern der exakten Wissenschaften ausmacht und das zugleich die einzig noch verbleibende Hoffnung für diejenigen war, die trotz der Unhaltbarkeit der Prüfbarkeitsthese die methodische Abgeschlossenheit und die logische Unabhängigkeit der positiven Wissenschaften retten wollten. Kein Wunder, daß Gödels Beweis von ihnen als Schock und als etwas Deprimierendes erlebt wird.

Und kein Wunder, daß ein Positivismus, der sich auf die Exaktheit – auf die logische Absolutheit – der positiven Wissenschaften gründen zu können meinte, die von Gödel herausgearbeitete Einsicht als schmerzliches Erwachen aus einem Traum empfindet. Totale Exaktheit gibt es nicht, das steht nun fest.

Die Bedeutung von Gödels Beweis mag an einer biblischen Parallele klar gemacht werden.

Zu König Salomon kamen zwei Dirnen und forderten ihr Recht. Sie stritten um ein Kind. Jede behauptete, es sei das ihre. Der Fall war hoffnungslos, jedenfalls solange man ihn nur als juristischen ansah. Denn Zeugen gab es nicht. Für juristische Ermittlungsmethoden gab es keinen Ansatzpunkt. Die Entscheidung lag jenseits ihrer Grenzen. Da ließ der König ein Schwert holen und befahl, das lebendige Kind zu teilen – und gleich verriet sich die wahre Mutter. Sie flehte: laß mein Kind leben, lieber gib es der andern.

Mit Recht pries ganz Israel die Weisheit seines jungen Herrschers. Er war gewiß Richter, aber er hatte das Herz eines Menschen. Darum fand er noch einen Weg, wo die Jurisprudenz – als Kodex von Gesetzen und als System von Regeln für die prozessuale Ermittlung – am Ende war. Er sprach ein richterliches Urteil aus, aber darin tat er zugleich mehr. Er verriet das Wissen um die Grenzen der Jurisprudenz. Der Mensch ist immer größer als jede seiner Methoden, das hat Salomon begriffen. Der Mensch kann immer mehr leisten als das noch so weit entwickelte Gefüge seiner Verfahrensweisen. Der Mensch ist keineswegs in Gefahr, je vom Roboter ersetzt zu werden, sosehr sich auch seine Größe darin offenbart, daß er Roboter bauen und damit seinen eigenen Arm verlängern kann.

Gödels Beweis hat nur einen Fehler. Er ist schwer zu verstehen. Aber das hat er mit andern wichtigen Beweisen, z. B. mit den Gottesbeweisen, gemeinsam. Er läßt sich ebensowenig vulgarisieren wie diese. Er ist unpopulär. Seine geringe psychologische Durchschlagskraft tut aber seiner logischen Stringenz keinen Eintrag. Tatsächlich sind in Kurt Gödel die exakten Wissenschaften zu salomonischer Weisheit erwacht.

Wilhelm Köster SJ

BESPRECHUNGEN

Literatur

BLÖCKER, Günter: *Kritisches Lesebuch.* Literatur unserer Zeit in Probe und Bericht. Hamburg: Leibniz 1962. 448 S. Lw. DM 19.80.

Blöcker, Schriftsteller und Journalist, wurde bekannt durch „Die neuen Wirklichkeiten", 1957 – er erhielt dafür den Fontane-Preis der Stadt Berlin – und durch sein Kleistbuch, 1960. Auch in seinem neuen Werk erweist er sich als Literarkritiker von hohem Rang.

Überinformiert zu sein und dabei doch unwissend zu bleiben – dieses zeitgemäße Los droht auch dem Bücherleser. Der Verf. will dem kritischen Leser eine Orientierungshilfe bieten. Er gliedert den Stoff, indem er den Einzeltexten einen Stellenwert zuweist, sie zu Situationsgruppen zusammenfaßt. Unter den acht Textgruppen finden sich „Texte der Avantgarde", „Versuche und Errungenschaften", „Zwischen Aufbruch und Beharrung", „Rückgewinnung ehrwürdiger Positionen". Der Leser wird durch kluge Bemerkungen zum einzelnen Autor hingeführt, dieser durch eine Werkprobe vorgestellt. Anschließend werden Autor und Leser dem Urteil des Kritikers konfrontiert. In Zustimmung oder Abwehr etwas vom Wesenskern des literarischen Kunstwerks und seines Schöpfers mitteilen, Gestalt nachformend sichtbar machen und ihren Wahrheitsgehalt aufspüren (Einl.), das ist Blöckers Anliegen. An eine absolute Kritik glaubt er nicht, wohl aber, daß das Kunstwerk kraft seiner Vollendung über sich hinausweist in seine letzte Geheimniszone des Personalen und Unendlichen.

Blöckers Lesebuch ist ungewöhnlich dicht. Gleichermaßen wissend um Kunst und Mensch, ist sein Urteil klar, wo es sein muß, mutig. Eine hohe Freiheit des Geistes verbindet sich mit Verantwortung. Blöcker scheidet das bloß Zeittypische vom Gültigen, dispensiert den begabten jungen Schriftsteller nicht von der Verbindlichkeit des Humanen. *P. K. Kurz SJ*

SCHWERBROCK, Wolfgang: *Eine Geschichte der deutschen Literatur.* Frankfurt: Scheffler 1962. 215 S. DM 12.80.

Der Verf., Feuilletonredakteur der F.A.Z., macht einen interessanten Versuch. Statt den Leser zu drei Vierteln mit einer komplizierten tausendjährigen literarischen Vergangenheit zu beschäftigen – und zu ermüden, bevor das eigene Jahrhundert erreicht wird, und statt das eigene Jahrhundert nur als Krone, Wasserkopf oder zwei Klumpfüße zu behandeln, setzt er von vornherein die Zeitachse der letzten Jahrhundertwende als Mittellinie. Diese wird anvisiert und nach 50 Schreibseiten erreicht. Kafka, Musil, Broch sind noch vor Seite 100 verhandelt. Die jüngsten literarischen Tendenzen, Experimente, Formeln, Formprobleme kommen zur Sprache.

Schwerbrock wollte nicht eine wissenschaftliche Literaturgeschichte schreiben, sondern eine zum Handgebrauch für den täglichen Leser. Literatur soll nicht nur auf formale Aspekte und geschichtliche Wandlungen hin, sondern auch „als eine große moralische und ethische Aktivität begriffen werden" (185). Als geistige Väter seiner Literaturbetrachtung stehen Wellek und Warren im Hintergrund. Weltanschaulich hält der Verf. eine gewisse liberal-verantwortliche, humanen Geist in der Gegenwart zu beheimaten suchende Linie. Etwas zu oft werden andere Kritiker zitiert, dem eigenen wertenden Urteil durch bloße Beschreibung ausgewichen. Es ist keine christliche Literaturgeschichte, dennoch sehr lesenswert. Sie könnte ein Modell abgeben, wie eine christliche Literaturgeschichte für den täglichen Leser ungefähr zu schreiben wäre. Ein knappes Literaturregister, Zeittafel und Namenregister schließen eine handliche, faßliche, den neueren literarischen Fragen aufmerksame Geschichte der deutschen Literatur ab.

P. K. Kurz SJ

Geschichte

Herrschaft und Staat im Mittelalter. Darmstadt: Hermann Gentner 1956. VII, 409 S. (Wege der Forschung II) Lw. DM 14.80.

Wer über das Mittelalter urteilt, ohne seine Rechts- und Verfassungsgeschichte zu kennen, läuft immer Gefahr, einseitig zu urteilen. Vor-

liegender Sammelband setzt nun jeden Gebildeten instand, sich auch über diese Seite der Epoche ein Bild zu machen. Was Dannenbauer im zweiten Band seines Werkes „Die Entstehung Europas" ausführlich darlegt, wird hier von verschiedenen Verfassern und unter verschiedenen Gesichtspunkten erhärtet: die vorwiegend aristokratische Struktur der germanischen und frühen deutschen Gesellschaft, die allerdings ergänzt wird durch genossenschaftliche Bindungen (in den Sippen, Gilden und Ständen). Besonders wichtig sind die Aufsätze von O. Brunner, H. Mitteis, W. Schlesinger, G. Tellenbach und Theodor Mayer. Warum den sonst so sachlichen Beiträgen der nicht hierher passende, die polemischen Züge der Dreißigerjahre aufweisende Artikel von L. Zimmermann beigefügt wurde, verstehen wir nicht.

Was wir in diesem wichtigen Buche vermissen, ist der deutliche Hinweis, auf den wesentlichen Unterschied zwischen dem deutschen Königtum und den übrigen europäischen Königsherrschaften. Der deutsche König war als „geborener" Anwärter auf die Kaiserwürde von vornherein in einer Sonderstellung, und schon seine deutsche Regentschaft war hineingenommen in die Pflicht und Majestät des Schutzherrn der westlichen Christenheit.

G. F. Klenk SJ

Rassow, Peter: *Honor Imperii.* Die neue Politik Friedrich Barbarossas 1152–1159. Durch den Text des Konstanzer Vertrages ergänzte Neuausgabe. München: R. Oldenbourg 1961. 120 S. DM 9.–.

Kaiser Friedrich Barbarossa erscheint in dieser Studie in einem günstigeren Licht als etwa bei Friedrich Heer (Die Tragödie des Hl. Reiches) und Geoffrey Barraclough (Geschichte in einer sich wandelnden Welt). Im ganzen möchten wir Rassows Urteil über den Staufer vor dem der soeben Genannten den Vorzug geben. Damit ist indes noch nichts über die Bedeutung des Konstanzer Vertrags entschieden, zumal was darin die Rolle des honor imperii angeht.

Schon einleitend hat der Verf. die Ehescheidungsfrage (Adela von Vohburg) nicht recht geklärt. In seiner Bewertung des Konstanzer Vertrages gibt er einerseits zu, daß das Begriffwort „honor imperii" „vieldeutig genug" sei (60), anderseits macht er es zum juristischen Hauptbegriff des Übereinkommens. Eben diese Vieldeutigkeit mußte zu Gegensätzen zwischen den Vertragspartnern führen. Im übrigen hatte der Kaiser auch den honor papatus zu achten, und man könnte durchaus behaupten, daß seine Ansprüche, z. B. auf Tivoli, diesen honor papatus und damit auch das Konstanzer Abkommen schon zu einem Zeitpunkt verletzt hatten, wo der Papst dem Kaiser noch keinerlei Handhabe zur Klage geboten hatte. R. sieht diesen Tatbestand selbst (72; 76), aber dann müßte er entweder Friedrich wegen des ausbrechenden Konflikts stärker belasten oder aber dem Begriff honor imperii, bzw. papatus im Gesamturteil sowohl über den Konstanzer Vertrag als auch über die kaiserliche und päpstliche Politik einen untergeordneten Rang beimessen. Wenn er jedoch nur zweitrangig war, ist die für Barbarossa und das Reich nachteilige Verständigung Hadrians mit den Normannen und Byzanz nicht mehr vertragsrechtlich, sondern nur noch allgemein kirchenpolitisch zu beurteilen.

G. F. Klenk SJ

Kamlah, Wilhelm: *Probleme einer nationalen Selbstbesinnung.* Stuttgart: W. Kohlhammer 1962. 40 S. kart. DM 3.20.

Es ist gut, daß sich die Stimmen mehren, die auf den Unterschied hinweisen, der zwischen kritischer Prüfung unserer deutschen Geschichte einerseits und einer Psychose hemmungsloser Selbstanklage und Zerstörung der ganzen deutschen Vergangenheit anderseits besteht. Was K. sagt, sollte jeder Deutsche gründlich erwägen, zumal jene, die in Geschichte unterrichten.

Im Grundgedanken mit ihm einig, glauben wir doch, daß der Verf. die staatspolitischen Möglichkeiten des deutschen Volkes im 19. Jahrhundert zu eng sieht. Gewiß war es in diesem Jahrhundert an der Zeit, daß sich unser Volk auch in seiner politischen Verfassung eine neue Lebensform gab, aber war es für diesen Zweck notwendig, den Spuren des modernen Nationalstaatsgedankens zu folgen? Sowohl die preußische als auch die altdeutsch-österreichische Staatsidee sprachen dagegen. In seiner früheren Schrift „Die Frage nach dem Vaterland" hat K. auf die Problematik des Nationalstaates für die Gemengelage Ostmitteleuropas hingewiesen; für Gebiete also, in die Preußen und Österreich tief hineingewachsen waren und wo ein millionenstarkes deutsches Volkstum auf Leben und Tod mit anderen Volkstümern verkettet war.

Wäre es nicht Sache der führenden, zumal preußischen Staatsmänner zwischen 1850–1870, gewesen, mit Rücksicht auf diese Millionen Deutschen und ihres friedlichen Zusammenlebens mit anderen Nationalitäten eine andere als die nationalstaatliche Lösung zu suchen? Konstantin Frantz, der preußische Beamte und Pfarrerssohn, und viele andere mit ihm haben gewarnt und andere Wege gewiesen. Umsonst.

G. F. Klenk SJ

MIKO, Norbert: *Das Ende des Kirchenstaates.* Bd. 2. Quellen. Wien: Herold Verlag 1962. LXI, 576 S. (Veröffentlichungen des österr. Kulturinstituts in Rom, Abt. für hist. Studien, in Verbindung mit der österr. Akademie der Wiss. Hrsg. v. Leo Santifaller.) ö. S. 98.–.

Der vorliegende zweite Band dieses groß angelegten Quellenwerkes, dessen 1. Band 1963 erscheinen wird und das auf drei Quellenbände und einen Darstellungsband berechnet ist, enthält die Dokumente vom 11. August 1870 bis zum 22. Sept. 1870, also bis zur Besetzung der Leostadt. (Der erste beginnt mit der Septemberkonvention von 1864.) Der dritte soll bis zum Sommer 1871 fortgeführt werden.

Da bei einem so wichtigen geschichtlichen Ereignis, wie es die Zerstörung des Kirchenstaats war, jede, auch die kleinste Nachricht von Bedeutung sein kann, hat der Verfasser mit staunenswertem Sammelfleiß alles zusammengetragen, was sich in den Archiven von Außenministerien oder Gesandtschaften in Rom, Wien, München, Bonn, Merseburg, Brüssel, Paris, London, Madrid, Stockholm nur irgend an Berichten, Telegrammen, Protokollen und Noten finden ließ, bis hinab zu Dienstzetteln päpstlicher Subalternoffiziere. Je näher man dem 20. September kommt, desto reichlicher fließt das Material. Unter dem Datum vom 10. Sept. 1870 sind 41 Stücke verzeichnet, für den folgenden Tag 48, für den 12. September 55. Schon äußerlich betrachtet spiegelt sich darin wider, mit welcher Spannung ganz Europa die Vorgänge im Kirchenstaat verfolgte, obwohl gleichzeitig die damaligen Kriegsereignisse in Frankreich alle beschäftigten.

Möge es dem Verfasser vergönnt sein, das große Werk zu vollenden und vor allem den versprochenen Schlußband mit der zusammenhängenden Darstellung der ganzen Vorgänge zu liefern.

L. v. Hertling SJ

JELUSICH, MIRKO und GERSTENBRAND, Alfred: *Soldaten, Künstler, Leut' und Herrschaften.* Erinnerungen zweier Alt-Österreicher. Wien: Kremayr & Scheriau 1961. 159 S. ö.S. 105.–.

Sprudelnder Humor, aber nicht aufdringlich-grotesk. Künstlerisch hochstehend, nach der literarischen (Jelusich) wie nach der zeichnerischen Seite (Gerstenbrand). Das Buch will natürlich kein vollständiges Bild der Gesellschaft des alten Östereich geben, aber es wird jedem, der noch Reste der alten Monarchie oder gar diese selbst gesehen hat, eine Stunde ungetrübter Freude bereiten.

L. v. Hertling SJ

Biographien

JONES, Ernest: *Das Leben und Werk von Sigmund Freud.* Bd. III: Die letzte Phase, 1919–1939. Bern: Hans Huber 1962. 590 S. Lw. DM 52.–.

Der vorliegende Band setzt mit der Zeit nach dem ersten Weltkrieg ein. Er beschreibt das Leben Freuds und die Schicksale der Psychoanalyse mit der gleichen Ausführlichkeit wie die beiden früheren. Nach dem Krieg fanden sich seine Anhänger wieder zusammen. Gab es auch unter ihnen allerlei Schwierigkeiten, so setzte sich die Psychoanalyse jetzt immer entschiedener durch und Freud wurde ein berühmter Mann. Doch legten sich über diesen Ruhm zwei dunkle Schatten. Der erste kam von der anwachsenden nationalsozialistischen Bewegung. Nach der Machtübernahme wurde die Psychoanalyse als jüdische Sache in Deutschland verboten, was einen schweren Schlag bedeutete. Als Österreich immer stärker bedroht erschien, legten Freunde Freud mehrfach nahe, ins Ausland zu gehen. Aber er lehnte entschieden ab. Nach dem Anschluß jedoch gab er nach, als man ihm, nicht ohne harte Bedingungen, die Ausreiseerlaubnis verschaffte. In London nahm man ihn freundlich auf, und er lebte dort bis zu seinem Tod am 29. 9. 1939. Der zweite Schatten war ein Krebs im Gaumen, der 1923 zum ersten Mal entdeckt wurde. Bis zu seinem Tode mußten immer wieder Operationen vorgenommen werden. Freud ertrug die Schmerzen mit stoischer Geduld und arbeitete bis zum Schluß.

Der zweite Teil wirft einen Rückblick auf den Beitrag, den Freud zu den verschiedenen Gebieten geleistet hat. Am bedeutendsten war er natürlich in der Psychologie. Er hat den Zugang zum Unbewußten entdeckt und für die psychischen Störungen eine verstehende Behandlung angebahnt, die ihrem Wesen entschieden angemessener ist als eine rein physiologische. Aber auch auf die Anthropologie, Soziologie, auf die Kunst und vor allem auf die Literatur hat er einen mächtigen Einfluß ausgeübt. Das alles wird ziemlich kurz dargestellt. Ausführlicher ist das Kapitel über die Religion. Das Elternhaus hat Freud keine echten religiösen Eindrücke vermitteln können (408), und in seiner Studienzeit herrschte an der Universität der Naturalismus vor. So hatte er zu ihr kein Verhältnis. Er schreibt selbst, daß seine „Einstellung zu jeder Religion, der unsrigen einbegriffen, eine kritisch-negative" sei (280) und nennt sich „im tiefsten ungläubig" (34), einen „ungläubigen Fatalisten" (170). Die Religion beruht auf einer „Menschheitsneurose" (244); er meint, „daß im Ödipuskomplex die Anfänge von Religion, Sittlichkeit, Gesellschaft und Kunst zusammentreffen" (385). Die Psychoanalytiker sind nach ihm „im Grunde unverbesserliche Mechanisten und Materialisten, auch wenn sie sich hüten wollen, das Seelische und Geistige seiner nicht unerkannten Eigentümlichkeiten zu berauben" (466 f.). Jedoch ging diese Religionslosigkeit seinen psychologischen Untersuchungen lange voraus und läßt sich nicht aus ihnen ableiten (409). Im Grunde beruht das Menschsein nach Freud auf einer Neurose, wie es einer seiner Anhänger neuerdings wieder ausgesprochen hat, der Mensch ist „das neurotische Tier" (119 u. ö.). (Norman O. Brown, Zukunft im Zeichen des Eros. Pfullingen 1962.) Freud hat wohl nie bedacht, daß diese These auch auf seine Lehre zurückschlägt. Verstehen kann man sie nur aus dem, was C. G. Jung in seiner Autobiographie (Erinnerungen, Träume, Gedanken von C. G. Jung, Zürich 1962) berichtet. Jung meint, Freud habe an einer „wohldiagnostizierbaren Neurose" (Jung 170) gelitten, weil er in seinem „Aufklärertum" (Jung 378) das Geistige verdrängte und das Religiöse auf die Sexualität abdrängte. Natürlich ist damit nicht seine Lebensführung gemeint – er war eher ein Puritaner –, sondern daß er in der Sexualität etwas Absolutes, den Urgrund aller Kultur sah. Darum ließ er in diesem Punkt nicht mit sich reden; diese Lehre war für ihn „unser Schibboleth" (28) und: „Wir haben nur ein Ziel und nur eine Treue, die gegenüber der Psychoanalyse. Wenn Sie gegen diese Regel verstoßen, verletzen Sie etwas viel Wichtigeres als alle Rücksichten, die Sie mir schulden" (185).

Wenn also Jones immer wieder die Weitherzigkeit und Duldsamkeit Freuds gegen andere Meinungen seiner Anhänger betont, so muß man diesen Punkt ausnehmen; dies geht aus der Darstellung von Jones selbst hervor. Ist aber die Sexualität das Absolute, so müssen natürlich aus diesem Untergrund alle Kulturbereiche hervorgehen. Es nimmt auch nicht wunder, daß Freud nichts von der Philosophie hielt, obschon er, ohne es zu wissen, dauernd auch philosophische Aussagen machte, deren Oberflächlichkeit schwer zu begreifen ist. So seine Erklärung der Entstehung des Geistes (301) und des Denkvorgangs (302), nicht weniger als wenn Brown (a.a.O. S. 45 u. ö.) die Entstehung des Geistes daraus erklärt, daß der Mensch eine verlängerte Kindheit habe und unter der Obhut der Eltern bleiben müsse; hier sind doch, wie an vielen anderen Stellen in dem Buch, Ursache und Wirkung miteinander verwechselt. Man fragt sich, ob Freud nicht eine persönliche Bitterkeit auf das ganze Menschengeschlecht, das er gelegentlich als Gesindel bezeichnete, abreagiert hat, wenn man Stellen liest wie folgende aus einem Brief an Binswanger: „Sie behaupten, wenn man den Gesichtspunkt wechselt, sieht man auch ein oberes Stockwerk, in dem so distinguierte Gäste wie Religion, Kunst und andere hausen. Sie sind nicht der einzige darin, die meisten Kulturexemplare des homo natura denken so. Sie sind darin konservativ, ich revolutionär. Hätte ich noch ein Arbeitsleben vor mir, so getraute ich mich, auch jenen Hochwohlgeborenen eine Wohnstatt in meinem niedrigen Häuschen anzuweisen. Für die Religion habe ich es schon gefunden, seitdem ich auf die Kategorie Menschheitsneurose gestoßen bin" (244). Freud hat auch nie begriffen, daß sich auf den Naturalismus keine Ethik und keine Humanität gründen läßt, und daß sich Nationalsozialismus und Bolschewismus, die er beide ablehnte, für ihr grausames und unmenschliches Vorgehen zwar nicht auf seine wahren Entdeckungen, wohl aber auf seine Theorien berufen könnten.

A. Brunner SJ

Erinnerungen, Träume, Gedanken von C. G. Jung. Aufgezeichnet u. hrsg. v. Aniela JAFFE. Zürich: Rascher 1962. 422 S., 25 Tafeln. Lw. DM 29.–.

Das Buch stellt eine Autobiographie Jungs dar; es ist hervorgegangen aus eigenen Aufzeichnungen und aus Gesprächen mit Jaffé zwecks einer Lebensbeschreibung. Jung war ohne Zweifel für die Wahrnehmung des Psychischen bei sich und andern außergewöhnlich begabt. Innere Erlebnisse traten in Gestalten und Gesichten vor sein Auge, und zwar von Kindheit an. „Das Wissen um die Vorgänge des Hintergrundes hat meine Beziehung zur Welt schon früh vorgebildet. Im Grunde genommen war sie bereits in meiner Kindheit so, wie sie noch heute ist" (357), schreibt er in seinem hohen Alter. Vorahnungen und seltsame Erlebnisse begleiten ihn. Dadurch war er darauf vorbereitet, seine tiefenpsychologischen Entdeckungen zu machen, zumal er in seinen Auffassungen sehr selbständig war und sich nicht mit bloßer Autorität begnügen wollte. Daran ist sein gutes Verhältnis zu Freud zerbrochen. Dieser wollte nach Jung seine Schüler auf seine Lehre wie auf ein Dogma festlegen, an dem nicht zu rütteln war. Jung anerkannte zwar die Bedeutung Freuds (153). Aber es kam ihm bald vor, daß dessen Einstellung zu allem Geistigen fragwürdig war. Kultur konnte für Freud folgerichtig nur das Ergebnis verdrängter Sexualität sein, also eine bloße Farce (154). Es erschien ihm, als ob die Sexualität für Freud das Numinosum geworden war.

Es ist aber wohl keine Frage, daß auch Jung eine Verabsolutierung des Psychischen vorgenommen hat, das Psychische hier im Unterschied zum eigentlich Geistigen als jener Zwischenbereich verstanden, der aus der Verbindung des Geistes mit dem biologischen Leben entsteht. Allerdings hat dieses Absolute nicht die Enge des Freudschen. Die Absolutsetzung wird auch durch die erwähnte Anlage verständlich. Jung sah über das Psychische nie hinaus, zumal ihm seine von Kant beeinflußte Erkenntnistheorie dies kaum möglich machte. Diese Anlage erklärt auch sein Interesse für die Mythen, die Gnosis und die Alchemie; diese vergegenständlichen ja psychische Erfahrungen ins Kosmische und Religiöse. Beim Lesen der Autobiographie wird einem sogar verständlich, wie die gnostischen Spekulationen zu ihrer Zeit einen so großen Einfluß ausüben konnten.

Das Interesse für die Religion war bei Jung im Gegensatz zu Freud immer lebendig, ja die Haupttriebfeder seiner Forschungen (6). Er erkannte ihre Bedeutung für die seelische Gesundheit, vielleicht einseitig nur diese. Er zweifelte keinen Augenblick am Dasein Gottes. Aber dieser Gott war nicht der christliche. Es ist erstaunlich, daß der Pfarrersohn nie in ein persönliches Verhältnis zum Christentum gekommen ist: „Der ‚hêr Jesus' ist mir nie ganz wirklich, nie ganz akzeptabel, nie liebenswert geworden" (19), und der erste Empfang des Abendmahles hat ihn davon für immer entfremdet. Der Jungsche Gott war in Wirklichkeit das Unbewußte, also etwas Psychisches, wie dies aus allen seinen Schriften hervorgeht. Auch hier heißt es: „Ich ziehe daher den Terminus ‚das Unbewußte' vor, wohl wissend, daß ich ebensogut von ‚Gott' und ‚Dämon' reden könnte, wenn ich mich mythisch ausdrücken wollte. Insofern ich mich aber mythisch ausdrücke, geschieht es mit dem Bewußtsein, daß ‚Mana', ‚Dämon' und ‚Gott' Synonyme des Unbewußten sind, indem wir von ersteren genau so viel und so wenig wissen wie von letzterem" (339). Erstaunlich ist nur, daß er nie verstand, warum von christlicher Seite diese Gleichsetzung abgelehnt wurde (vgl. Stimmen der Zeit 152 [1953] 401–415: Theologie oder Tiefenpsychologie?).

Die christliche Lehre vom Bösen hat er nie begriffen und darum auch Anstoß daran genommen. Er unterschied nicht zwischen dem Übel, vor allem psychischer Natur, wie Schmerz, Krankheit, und dem Bösen, dem sittlichen Übel. Jenes ist natürlich etwas Positives. Und auch dieses ist nicht ein Nichts, ein bloßes Nichtsein, wie Jung diese Lehre mißverstand. Der böse Mensch ist selbstverständlich etwas sehr Positives und ebenso seine Macht, zu schaden und Unheil anzurichten. Aber er ist böse nicht durch eine positive Wirklichkeit, sondern durch das Fehlen einer solchen, durch das Fehlen der Übereinstimmung mit der Ordnung des Seins, wie sie sein sollte. Falsch ist, wenn er der christlichen Lehre einen Dualismus vorwirft, „welcher bis anhin neben dem allmächtigen Guten einen ewigen dunklen Widersacher bestehen ließ" (340), und sie darum auffordert, diese dunkle Seite in die Gottheit zu integrieren. Der Teufel ist nach christlicher Lehre nicht ewig. Eine Übertragung psychischer Kategorien auf Gott bedeutet es, wenn Jung, von dem Problem des Gegensatzes aufs tiefste berührt (239), ihn

und die Polarität auch in das göttliche Wesen projiziert; das Psychische ist von Wesen gegensätzlich, aber weder das Geistige noch das Stoffliche.

Jung hat mit unzulänglichen Mitteln und mit allzu großem Selbstvertrauen sich selbst eine Religion und eine Theologie geschaffen. Auf seinem eigensten Gebiet hingegen hat er Großes und Bleibendes vollbracht. Es ist kein geringes Verdienst, daß er den Freudschen Naturalismus und dessen Enge überwunden hat. Aber den Unterschied zwischen Geistigem und Psychischem wie zwischen der Objektivität der geistigen Erkenntnis und der Subjektivität psychischer Vergegenständlichung hat er offenbar nie klar erkannt. Hier liegt die Schwäche vor allem seiner religiösen Spekulationen.

A. Brunner SJ

Albert Schweitzer. Sein Denken und sein Weg. Hrsg. v. H. W. BÄHR. Tübingen: J. C. B. Mohr 1962. XIV, 578 S. Ln. DM 46.–.

Man ist zunächst ein wenig in Verlegenheit, an welcher Stelle der riesigen Literatur über Schweitzer man diesen Sammelband unterbringen soll. Stofflich wirkt er wie ein Kompendium, in dem die Kulturphilosophie, Morallehre und Theologie Schweitzers zusammengefaßt und die Meilensteine vermerkt werden, die er mit seinem Leben und Werk durchschritten hat –, ein Kompendium, verknüpft mit gelehrten und einfühlsamen Erklärungen, geistvollen religionsgeschichtlichen und kulturphilosophischen Vergleichen aus der Feder führender Wissenschaftler und Denker. Eine Auslese internationaler Geistigkeit meldet sich zum Thema Albert Schweitzer zu Wort.

Heutige Vertreter der großen Weltreligionen sehen in Schweitzer sozusagen einen der ihrigen; einer weist sogar darauf hin, daß Schweitzers Denken und Weg dem Osten verständlicher sei als den „verblüfften" Okzidentalen. Wie kommt es, daß Schweitzer sozusagen überall heimatberechtigt ist? Giorgio del Vecchio (Rom) scheint uns das (121) gut auszudrücken: „Es kommt in der Geschichte der Menschheit äußerst selten vor, daß man alle höchsten Tugenden, die geistigen sowohl als die sittlichen, die theoretischen sowohl wie die praktischen, in beispielhafter Weise in dem Leben eines einzigen Menschen vereint findet. Dieses überaus seltene Beispiel bietet uns Albert Schweitzer ... Philosoph, Professor der Theologie, Musiker, Erfinder wichtiger Entdeckungen auf medizinischem Gebiet und ... Menschenfreund ..." in heldenhaftem Maße des Opfers.

Theoretisch gesehen wird diese „Eingemeindung" in sozusagen alle höheren religiösen Kulturen dadurch möglich, daß Schweitzer die Grundforderungen der Menschlichkeit, die sich aus dem natürlichen Ideal des Menschentums ergeben, zu den seinen gemacht hat und in unübertroffener Weise verkündet und vorlebt. Ein Mangel bei alledem ist, daß der Mensch auf das Natürliche reduziert wird, wie es der liberalen Aufklärung seit dem 18. Jahrhundert eigen ist. Sosehr Schweitzers eschatologische Auslegung des Lebens und der Botschaft Jesu den vulgären Rationalismus hinter sich läßt, so wenig überwindet sie grundsätzlich jene voreingenommene Denk- und Forschungsweise der Aufklärer, die eine christliche Tradition vom Urchristentum bis ins 18. Jahrhundert einfach beiseite schieben.

Leider wird diese Schattenseite der Schweitzerischen Theologie viel zu wenig herausgearbeitet. In einem so umfassenden Werk wie dem vorliegenden hätte der Leser unbedingt auch eine eingehende nüchterne Kritik erwarten dürfen. Sie wagt sich an den dargestellten Heros jedoch nur sehr schüchtern heran. Was Schweitzers Theologie angeht, sagt nur Paul Althaus das Wort, das ihre Problematik andeutet: „... man kann wohl das Letzte und Tiefste über das große Thema nicht sagen, ohne auch vom Kreuze Christi zu sprechen ..." Ebenso ist die theoretische Begründung der in seinem Leben so fruchtbaren Ethik Schweitzers äußerst anfechtbar und tatsächlich auch angefochten worden. Im vorliegenden Buch ist davon kaum ernstlich die Rede. Schweitzer wird viel gelobt, und die Schwäche seiner Lehre wenig kritisiert.

G. F. Klenk SJ

Humanismus

KAEGI, Werner: *Humanismus der Gegenwart.* Eine Rede. Zürich: Artemis 1959. 63 S. Brosch. DM 4.80.

Was ist Humanismus? Im Jahre 1949 wurde in Genf im Rahmen der „Rencontres internationales" über den neuen Humanismus gespro-

chen. Gesprächspartner waren u. a. René Grousset, Karl Barth, R. P. Maydieu, Henri Lefebvre, Karl Jaspers. Sie konnten sich auf keine von allen anerkannte Definition des Humanismus einigen.

Dem gegenüber stellt Werner Kaegi die Ansicht auf, es sei ein Irrtum gewesen, den Begriff des H. philosophisch bestimmen zu wollen, er sei nach Ursprung und Wesen ein historischer Begriff, zunächst zu scheiden von jenem der Humanität. Humanismus, das ist eine Geistesbewegung, die eng mit der Kultur der Renaissance, der Wiederbelebung des klassischen Altertums zusammenhängt. Wenn der Name H. aufklingt, so weist er zunächst nicht auf eine abgerundete Idee, sondern auf einen Personenkreis hin, der von Petrarca bis Erasmus reicht. „Ihr gemeinsames Kennzeichen ist nicht ihre Lehre, sondern ihre Sprache" (29), die Sprache Ciceros. Was alle Humanisten gemeinsam haben, ist die Rückkehr zu den Ursprüngen. Man will die authentische Stimme der Toten hören, der lateinischen und griechischen Klassiker ebenso wie der Kirchenväter Origenes und Augustinus oder des Neuen Testamentes in seiner Ursprache. Humanismus, das ist also Zwiegespräch mit den erlauchten Geistern, die unsere Welt geschaffen haben. Und in ihrer Sprache will man ebenso lebendig zur Mitwelt reden.

Aus dem Gespräch mit der Vergangenheit ergab sich notwendig der Anfang der philologisch-historischen Kritik.

Indessen ging es den Humanisten nicht ausschließlich um diese Wende zu den Ursprüngen. Es ging ihnen auch um die Humanität, „zuerst um diejenige Ciceros, dann um diejenige Platons, schließlich um diejenige, auf die hin die besten Gedanken aller Religionen konvergieren" (35). Der historische Begriff des Humanismus öffnet sich damit in die Weite von Philosophie, Theologie und moderner Anthropologie. Kaegi entgeht also in dieser Ausweitung doch nicht den Schwierigkeiten, die 1949 auf den Rencontres internationales aufgetreten sind.

G. F. Klenk SJ

De homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens. Von Michael LANDMANN (u. a.). München: Karl Alber 1962. XX, 620 S. Lw. DM 54.–.

Der Berliner Philosophieprofessor Michael Landmann bietet mit einer Gruppe erlesener Mitarbeiter einen Leitfaden philosophischer Anthropologie, worin nur das behandelt wird, was von führenden Denkern des europäischen Kulturkreises ausdrücklich in philosophischem Bemühen über den Menschen gesagt worden ist. Allgemeine Seinslehre, Kosmologie usw. treten also zurück. Trotzdem wird es nötig sein, überall aus dem allgemeinen Gedankengut eines Denkers das spezifisch Anthropologische herauszulösen, weil Anthropologie als selbständiges Fach ein sehr junger Wissenszweig ist.

Aber gibt es einen Eigenbereich des Menschen, der bestimmt werden könnte, ohne ihn zu überschreiten? Der Mensch ist wesenhaft Übergang und wird in seinem Eigensein nur sichtbar im Überstieg seiner selbst. Den Menschen sehen wollen heißt ihn in einem größeren Ganzen sehen wollen. Gerade das beweisen doch die ausgewählten Beispiele aus der Vorzeit.

Fesselnd ist es im Abschnitt über die Griechen (Landmann) zu sehen, wie bei ihnen ungefähr die ganze Variationsbreite der Ansichten über den Menschen, die die Geschichte bietet, schon vorgezeichnet ist. Der Weg dieser Geschichte geht nicht einfach den Kapiteln der Philosophiegeschichte entlang; so werden z. B. „Protagoras und Poseidonius ... wichtiger sein als Platon, Herder wichtiger als Kant, Feuerbach wichtiger als Hegel". Mit Kierkegaard, Nietzsche und Marx gelangen wir ins geistige Kräftefeld der Gegenwart.

Ein unentbehrliches Werk – auch wenn man die Bewertung der bearbeiteten Denker oder ihrer Nachwirkung nicht in allen Einzelheiten gutheißen kann. Ist es z. B. wahr, daß die platonische Körper-Seele-Anthropologie „für das ganze Abendland bestimmend geworden" ist (73)? Jedenfalls muß man da von der Hochscholastik ab einschränken.

G. F. Klenk SJ

Sprachen

KUHNT, Eberhard: *Syrisch-Arabischer Sprachführer*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1958. 147 S. DM 8.80.

MUNZEL, Kurt: *Ägyptisch-Arabischer Sprachführer*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1958. 242 S. DM 14.–.

Während die arabische Schriftsprache in allen Ländern arabischer Zunge gleich ist, bietet die Umgangssprache ein Bild größter Verschiedenheit. Die einzelnen Mundarten weichen so stark von einander ab, daß z. B. ein Iraqer und Tunesier nur mit Mühe einander verstehen, wenn sich jeder seiner einheimischen Mundart bedient. Daher die Notwendigkeit von Sprachführern für die einzelnen Länder. Zwei können wir hier anzeigen: den einen von K. Munzel für Ägypten, den anderen von E. Kuhnt für das Arabische Syriens, das auch in Jordanien, Libanon und Palästina ohne Schwierigkeit verstanden wird. – Die Anlage beider Büchlein ist gleich. Nach den notwendigen Angaben über Aussprache und Umschrift folgt ein kurzer Abriß der Grammatik, danach ein reichhaltiges deutsch-arabisches Wörterverzeichnis, nicht nach Sachgruppen geordnet, sondern in alphabetischer Reihenfolge. Bezeichnungen für Geld, Speise, Getränke, u. a. sind in kurzen Anhängen zusammengestellt.

Der Zweck der Büchlein ist, Geschäftsleuten, Technikern, Reisenden die sprachliche Verständigung zu ermöglichen. Dazu gehört zunächst, sich selber verständlich zu machen, und dafür leisten beide Sprachführer ohne Zweifel gute Dienste, wie man uns auch schon bestätigt hat. Dann muß man aber auch den Einheimischen verstehen; dies ist nun beim Arabischen nicht so einfach, wie bei unseren bekannten europäischen Sprachen, sondern recht schwer. Erleichtern können die Lösung dieser Aufgabe ausgeführte Gespräche, wie sie Nallino in seinem Buche: L'Arabo parlato in Egitto, und Harfouche-Ley, Le Drogman Arabe, bieten, oder ein arabisch-deutsches Wörterverzeichnis. Um es zu einer gewissen Fertigkeit im Verstehen des gesprochenen Arabisch zu bringen, wird es wohl immer eines längeren Aufenthaltes im entsprechenden Lande bedürfen.

W. Kutsch SJ

Bibliographie

JACOB, Ernst Gerhard: *Deutschland und Portugal.* Ihre kulturellen Beziehungen, Rückschau und Ausblick. Leiden: E. J. Brill 1961. XV, 88 S. Gld. 12.–, DM 13.–.

Während Spanien und Spanisch-Amerika seit langem in Deutschland ein lebhaftes Echo gefunden haben, kann man das gleiche nicht von Portugal sagen. Um so dankenswerter ist deswegen diese Bibliographie, die mit etwa 1500 Titeln so ziemlich den gesamten Kulturbereich zwischen den zwei Nationen umfaßt (Geschichte, Sprache, Literatur, die überseeischen Besitzungen, Kulturaustausch, Kirche und Religion, Philosophie und Pädagogik, Jus, Kunst, Musik, Medizin, Naturwissenschaften, Missionsgeschichte usw.). Die durch ihre Leistung bekannteren Persönlichkeiten sind jeweils besonders hervorgehoben, so etwa Heinrich der Seefahrer, Magalhães, M. Behaim, Carolina Michaelis de Vasconcelos, Gil Vicente, Camões, Almeida Garrett, A. de Quental, Eça de Queirós, Goethe, Lessing, Alexander von Humboldt, Hölderlin, Gerhard Hauptmann, Nietzsche, Rainer M. Rilke, A. W. u. Fr. Schlegel, um nur diese zu nennen. Im Abschnitt 13 (58–62) wird ungefähr zu vier gleichen Teilen Katholizismus und Fátima, Protestantismus und Judentum behandelt. Immer wieder fällt auf, wie der Verfasser aus zahlreichen Zeitschriften sein Material zusammengetragen hat. Etwas störend wirkt, daß die Titel oft bloß abgekürzt wiedergegeben werden. Wie bei solchen Werken zu erwarten ist, besonders bei der ersten Auflage, sind auch Lücken vorhanden, wie der Verf. selbst weiß und die er bei einer Neuauflage ausfüllen möchte (VII–VIII). Ich möchte besonders auf folgende Werke hinweisen, die vieles zum deutsch-portugiesischen Schrifttum enthalten: Rob. Streit, bzw. Streit-Dindinger, Bibliotheca Missionum, 21 Bände (1916–1961, Neuauflage bei Herder in Vorbereitung); Rommerskirchen-Kowalsky-Metzler, Bibliografia Missionaria (Rom, seit 1935); O Mundo do Livro, Boletim mensal de livros novos e usados (hektographiert, Lissabon); durch Auswertung dieser bibliographischen Hilfsmittel und Übernahme zahlreicher katholischer Autoren (wie Felix Plattner, J. Fr. Schütte, W. Tomaschek, Wilhelm Kratz, Max. Müllbauer, Erzbischof H. Döring usw.) würde der Eindruck etwas gemildert, als ob sich die Beziehungen Deutschlands zu Portugal vorwiegend auf nichtkatholischer Ebene vollzögen.

J. Wicki SJ

Das richtige Recht

Hans Wulf SJ

Bei der Eröffnungsfeier des 44. Deutschen Juristentages in Hannover im September 1962 hielt Prof. Fritz Werner eine bemerkenswerte Rede über das Thema: „Recht und Toleranz". In ihr machte er eine Bemerkung über den Unterschied der deutschen und französischen Auseinandersetzungen um das Naturrecht und meinte die Verschiedenheit der Meinungen habe eine tiefe Wurzel. „Sie dürfte in dem durch die Reformation und Gegenreformation geformten geistigen Schicksal unserer Nation vorgezeichnet sein. Auch auf die Gefahr hin, an mit gutem Grunde errichtete Tabus zu rühren, muß nüchtern festgestellt werden, daß die im Gefolge des 16. Jahrhundert eingetretene Spaltung der Deutschen die Möglichkeit eines einheitlichen Rechtsverständnisses bei uns weitgehend zerstört hat ... Es ist daher zwangsläufig, wenn wir in Deutschland in Grundfragen unseres Rechts nicht immer übereinstimmen." [1]

Es geht hier nicht darum, einen ausgearbeiteten Traktat: „Über Recht und Gerechtigkeit" vorzulegen, es geht hier nur um die theologischen Voraussetzungen einer Lehre vom richtigen, d. h. vom gerechten Recht. Allerdings verweisen diese nach katholischem Verständnis der Sache auf das Naturrecht. Es geht praktisch um drei Probleme: Es wird gefragt nach dem materialen Gestaltungsgrund, dem formalen Geltungsgrund und der Erkenntnisweise für den Aufbau einer gerechten Rechtsordnung.

Theologische Voraussetzung einer evangelischen Rechtsbegründung heute

Daß ein Rechtspositivismus, der auf eine Identifikation von Macht und Recht hinausläuft, richtiges Recht nicht begründen kann, dürfte heute allgemeine Überzeugung der evangelischen Theologen sein. Das Urteil von Erik Wolf stehe für viele: „Kein ‚positives' (im juristischen Sinn ‚zweckgerechtes' Recht) vermag deshalb mehr als Gegenwartsordnung einer geschichtlichen Lage zu leisten; keines ist dauernd verbindlich, jedes überall ungesichert." [2] Ebenfalls wird man auf evangelischer Seite eine naturrechtliche Rechtsbegründung im Sinn der katholischen Tradition ablehnen, wenngleich nicht aus einhelligen Gründen. So formuliert etwa Ernst Wolf – und die evangelischen Theologen werden ihm zustimmen: „Das

[1] Frankfurter Allgemeine Zeitung, 19. September 1962, Nr. 218.
[2] Erik WOLF, *Recht des Nächsten*, 1958, 12/13.

Naturrecht ist eine Frage des Glaubens – in christlichem wie im allgemeinen religiösen, im humanistischen und innerweltlichen Verständnis – und der Vernunft; darum bedeutet die Stellungnahme zum Problem des Naturrechts immer eine glaubensmäßige oder weltanschauliche Entscheidung."[3]

So sucht man jenseits eines reinen Rechtspositivismus und jenseits einer katholisch verstandenen Naturrechtslehre eine theologische Rechtsbegründung. Sie wird näherhin in einer Reflexion auf die Heilsgeschichte, also heilstheologisch, gesucht. Es wird auf Gott den Schöpfer, den Erhalter und Erlöser hingeschaut, und zwar so, daß entweder je *ein* Moment der Heilsgeschichte oder synthetisierend alle drei Momente als rechtsbegründend beansprucht werden. In einer neueren Untersuchung des Problems heißt es: „Keine der drei (später vorzustellenden) Richtungen läßt die anderen beiden Möglichkeiten der Begründung außer acht. Alle Elemente werden verwandt. Jedoch steht bei jeder dieser Richtungen eine der möglichen Ansätze derart im Mittelpunkt der Betrachtung und Erörterung, daß eine solche Zuordnung zu Denkgruppen erlaubt sein mag."[4]

Rechtsbegründung aus der Schöpfungs- oder Erhaltungsordnung Gottes

Eine erste Gruppe von Theologen, die vor allem, wenngleich nicht ohne gewichtige Ausnahmen, der lutherischen Tradition verpflichtet sind, neigt dazu, das Recht aus der Schöpfungs- oder Erhaltungsordnung Gottes zu begründen.

Der gemeinsame theologische Ansatz

Für Luther gibt es bezüglich des Verhältnisses Gottes zur Welt eine zweifache Gottesherrschaft: eine verborgene, im weltlichen „Regiment", und eine offene, im geistlichen „Regiment" repräsentierte. Diese doppelte Herrschaft bezieht sich auf „zweierlei Reich: eins ist Gottes Reich, das andere ist der Welt Reich ... Gottes Reich ist ein Reich der Gnaden und Barmherzigkeit ... Aber das weltliche Reich ist ein Reich des Zorns und Ernsts"[5]. Auf das Reich der Welt, das Reich zur linken Hand Gottes, ist das Gesetz bezogen, in der Gottes fordernder Wille (vor allem im Alten, aber auch im Neuen Testament) offenbar wurde; auf das Reich Gottes, sein Reich zur rechten Hand, ist das Evangelium, die Botschaft von der Gnade Gottes, der uns in Christus gnädig wurde, bezogen. Beide Gestalten der Herrschaft Gottes, damit beide Reiche und somit Gesetz und Evangelium, sind gewiß streng unterschieden, aber ebenso streng aufeinander bezogen. Beide dienen dem Heil der Welt. Das Gesetz, dem Reiche der Welt zugeordnet, hat die Funktion

[3] Ernst WOLF, *Gottesrecht und Menschenrecht*, 1954, 11.
[4] Rolf-Peter CALLIESS, *Eigentum als Institution*, 1962, 41.
[5] M. LUTHER, *Ein Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern*, 1525, E. A. 24, 303.

diese (erstens) zu ordnen, (zweitens) den Menschen, der sich als überfordert erkennt, an die Gnade Christi zu verweisen und (drittens), christlich verstanden, eine Weisung für ein Leben aus dem Glauben zu geben.

Die Unterscheidung von der doppelten Herrschaft Gottes und damit von den zwei Reichen, wird nicht metaphysisch-ontologisch, sondern heilsgeschichtlich begründet. In Gottes ursprünglich heile Welt brach die Sünde ein. Doch die so radikal verderbte Schöpfung wurde von Gott auf eine endgültige Rettung hin gnädig erhalten. Dieser Zustand charakterisiert das Reich der Welt. In seiner Mitte wurde Gottes Reich, das in Christus schon angekommen ist, aufgerichtet. Es gibt somit die alte und die neue Weltzeit, eben zwei Reiche, die jeweils verschieden zu ordnen sind. Es geht in dem Versuch einer Rechtsbegründung nur um die Ordnung des Reiches zur linken Hand. In zweifacher Weise ist er zunächst durchgeführt worden: von einer Theologie der Schöpfungs- und von einer der Erhaltungsordnung her.

Rechtsbegründung aus der Schöpfungsordnung Gottes

Mensch und Welt als Schöpfung Gottes stellen in der ersten Gestalt einer Rechtsbegründung vom 1. Glaubensartikel her das Material- und Formalprinzip für die innerweltliche Rechtsordnung dar. Die Seinsordnung als Schöpfungsordnung wird als eine Manifestation des Willens Gottes gedeutet. So erklärt E. Brunner: „Gott hat dem Geschaffenen – allem Geschaffenen – eine bestimmte Gestalt gegeben, eine Ordnung, die darum, weil sie von ihm geschaffen ist, Ausdruck seines Willens ist. Das Sosein der Kreatur ist Ausdruck des göttlichen Willens."[6] Oder: „Der Wille Gottes tritt uns also nicht in einem über dem Sein schwebenden Sollen entgegen, sondern aus dem Seienden selbst ... Dem Gegebenen ist Gottes Wille in seiner Gestalt aufgeprägt."[7] Auch für den Erlanger Theologen Paul Althaus sind die innerweltlichen Ordnungen als „Gestalten des Zusammenlebens der Menschen", Gottes Schöpfung, „Mittel fortgehenden göttlichen Schaffens"[8] und zugleich Offenbarungen des Gesetzes Gottes. Er spricht von einer „Begründung der Gebote in der Wirklichkeit" und meint, das von Gott Gebotene sei „die Erfüllung der Seins-Verhältnisse, in denen unser Dasein verfaßt ist. Die Wirklichkeit in diesem Sinne ist das ‚Materialprinzip' der Ethik"[9]. Dabei handelt es sich nach ihm um wesentlich geschichtliche Ordnungen. Denn Gott setzt in seinem Schaffen „nicht die Einzahl der abstrakten Ordnung ‚an sich', sondern die Mehrzahl der konkreten Gestaltung der Ordnung; nicht die Statik einer fertigen Welt mit ‚natürlichen', ‚ewigen', unwandelbaren Gestalten der Ordnungen, sondern die Dynamik, die zu

---

[6] Emil BRUNNER, *Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung*, Dogmatik 2, 1950, 30/31.
[7] Emil BRUNNER, *Das Gebot und die Ordnungen*, 1932, 109.
[8] Paul ALTHAUS, Theologie der Ordnungen, 1935, 10; 13.
[9] Paul ALTHAUS, *Grundriß der Ethik*, ²1953, 27.

immer neuen Gestalten drängt". Somit ist „die Gottesordnung ... für uns immer nur in bestimmter menschlich-geschichtlicher Gestalt wirklich"[10].

Das Grundproblem einer Rechtsbegründung aus der Schöpfungsordnung ist die Frage nach den Folgen der Sünde. Die welthaften Ordnungen sind von der Sünde her zweideutig. „Schöpfung und Sünde sind grundsätzlich streng zu unterscheiden, aber in der Wirklichkeit der Ordnungen unserer Geschichte ebenso wie in der Wirklichkeit des geschichtlichen Menschen konkret sowohl für das Denken wie für das Handeln unscheidbar"[11], meint Althaus. Die Beziehung des wirklichen Menschen zu Gott, Mensch und Welt ist in der Folge der Sünde radikal verkehrt, er ist Mensch im Widerspruch. „Das Sein im Widerspruch ist identisch mit dem Sündersein. Denn durch die Sünde ist der Mensch im Widerspruch zu seiner Bestimmung, und damit zu seiner gottgeschaffenen Natur."[12] Es stellt sich also die Aufgabe, die Elemente der schöpfungsgemäßen Seinsordnung von ihrer Verkehrung durch die Sünde zu scheiden und zu unterscheiden.

In dieser Hinsicht, also in bezug auf die Erkenntnis der von Gott gemeinten Ordnungen, vertreten die Anhänger einer schöpfungstheologischen Rechtsbegründung eine mittlere Position. „Man kann ... die durch die Sünde bewirkte Verdunklung der Erkenntnis sowohl überschätzen als unterschätzen.

Es ist ein unberechtigter Pessimismus, wenn man behauptet, der sündige Mensch könne als solcher überhaupt nichts recht erkennen. Ein solcher Sündenpessimismus entspricht weder dem biblischen Zeugnis noch der Erfahrung. Es ist ein ebenso unberechtigter Optimismus, wenn man in Sachen der Erkenntnis die Bedeutung der Sünde überhaupt ignoriert oder leugnet."[13] Und so wird auf der einen Seite eine natürliche Erkenntnis der Ordnungen von Mensch und Welt behauptet, eine Schöpfungsoffenbarung. (Althaus nennt sie Ur-Offenbarung und erklärt, daß diese jeweils neu in der Geschichte sich ereigne. „Nicht von einem Präteritum ist die Rede, sondern von einem Präsens, das aber dem Perfectum präsens der Heils-Offenbarung immer schon voraufgeht."[14] Ähnlich und sehr nachdrücklich lehrt E. Brunner.) Auf der andern Seite allerdings kann diese Offenbarung nur richtig ausgelegt werden im Hinhören auf die Heilige Schrift: „Wir reden von der Schöpfungsoffenbarung auf Grund des biblischen Zeugnisses von ihr; es gehört zu ihrer Dialektik, daß nur der christliche Glaube in der Lage ist, sie richtig zu sehen und darzustellen. Als solche, denen Jesus Christus die Augen geöffnet, reden wir."[15] Althaus drückt dies noch deutlicher von der Zwei-Reiche-Theologie her aus: „Nicht zwar ‚vom Evangelium her', aber von Gottes Gesetz her, sind die Ordnungen jeweils zu prüfen – von seinem Gesetz her d. h. von dem Wesen der gegebenen

[10] Paul ALTHAUS, *Theologie der Ordnungen* ... 27; 29.
[11] Paul ALTHAUS, *Theologie der Ordnungen* ..., 55.
[12] Emil BRUNNER, *Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung* ..., 144.
[13] Emil BRUNNER, *Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung* ... 33—34.
[14] Paul ALTHAUS, *Die christliche Wahrheit* I, 1947, 50.
[15] Emil BRUNNER, *Offenbarung und Vernunft*, 1961, 77.

Ordnungen her, wie es sich im Hören auf Gottes Wort über den Menschen und die Welt erschließt."[16] Oder: „Gottes Wille ist nicht einfach mit dem Naturgesetz identisch . . . Wieweit und in welchem Sinne die Natur uns als Gottes Wille bindet, das erkennen wir erst, wenn wir die Natur ansehen im Lichte des in Jesus Christus erschienenen Gotteswillen. Er lehrt uns innerhalb des ‚Natürlichen' zu unterscheiden."[17]

Es ist nun leicht zu sehen, in welcher Weise die dargestellte Theologie das Prinzip für die material richtige Gestaltung der Rechtsordnungen enthält und ebenso den letzten Grund ihrer Geltung. „Gerecht ist dasjenige Recht, das den schöpfungsmäßigen Menschenrechten und den schöpfungsmäßigen Ansprüchen der Gemeinschaft Geltung verschafft."[18] Es ist nicht einfach gegeben, sozusagen in den Schöpfungsordnungen vorfindbar, sondern jeweils neu aufgegeben. Es ist im Hinblick auf die Seinsstrukturen der Schöpfung zu gestalten, und zwar durch eine Vernunft, die sich als von der Sünde befleckte an der Offenbarung Gottes auszurichten hat. Immer aber bleibt es vorläufiges Recht, das abgelöst werden wird im endgültigen Offenbarwerden des Reiches Gottes.

Wir fassen zusammen: Die Gestalt der weltlichen Rechtsordnung ist gegründet im Sein der Schöpfung. Weniger ausdrücklich wird hingeschaut auf die metaphysische Struktur dieses Seins. Das lehnt Althaus z. B. sogar ab, scheint aber diese Ablehnung nicht gradlinig durchzuhalten. So sagt er: „Es gibt keine unbedingte *Gestalt* der Ehe, aber es gibt ein unbedingtes *Wesen* der Ehe. Es gibt keine unbedingte Verfassung des Staates, aber . . . ein unbedingtes *Wesen* des Staates."[19] Ihr Geltungsgrund ist der Wille Gottes als des Schöpfers. Die innerweltlichen Ordnungen werden in einer von der Sünde her geforderten Einheit von Ur- und Wortoffenbarung erkannt.

Rechtsbegründung aus der Erhaltungsordnung Gottes

Auch die erhaltungstheologische Rechtsbegründung setzt die lutherische Zwei-Reiche-Lehre voraus. Die für das Reich dieser Welt geforderte Ordnung wird aber nicht primär vom Schöpfer-, sondern vom Erhaltungswillen Gottes gedeutet. Die Voraussetzungen dieser theologischen Meinung liegen – wie leicht einzusehen – in einem bestimmten Verständnis der Folgen der Sünde für den Zustand der Welt. So betont W. Künneth: „Aus der Wirklichkeit des ‚Falls' resultiert die grundsätzliche Depravierung der ursprünglichen Seinsordnung . . . Der naturrechtliche Optimismus übersieht die unüberbrückbare Kluft zwischen der urständlichen Ordnung der Schöpfung und der Struktur des ‚alten', gefallenen Äons. Das Gesicht dieses

[16] Paul ALTHAUS, *Theologie der Ordnungen . . .*, 31.
[17] Paul ALTHAUS, *Grundriß der Ethik . . .*, 37.
[18] Emil BRUNNER, *Gerechtigkeit. Eine Lehre von den Grundgesetzen der Gesellschaftsordnung*, 1943, 249.
[19] Paul ALTHAUS, *Theologie der Ordnungen . . .*, 31.

Äons aber läßt nicht die Grundzüge einer seinsollenden Rechtsordnung erkennen, die göttliche Urordnung ist verhüllt, nicht mehr zugänglich, offenbar allein ist die ‚Unrechtsordnung' dieser Weltgestalt."[20] Ähnlich urteilt H. Thielicke: „So können die Ordnungen dieses Äons weder einfach als schöpfungsmäßig gut noch als wertneutral in dem Sinne gelten, daß sie dem Bereich einer reinen, jenseits von Gut und Bös stehenden Sachgesetzlichkeit zugehören, sondern sie sind die Strukturformen des gefallenen Daseins."[21] Diese gefallene Welt wird von Gott gnädig auf die (schon angebrochene) eschatologische Vollendung in Christus hin im Dasein erhalten. Sein Wille richtet eine vorübergehende Notordnung durch sein geoffenbartes Gesetz auf. Dieses ist – und das ist in unserem Zusammenhang ganz entscheidend, ein verordnetes, ein heteronomes Gesetz, dem im Sein der gefallenen Schöpfung nichts mehr entspricht. Somit ist das materiale Prinzip für die Ordnung *dieser* Welt und der einzige Grund ihrer unbedingten Geltung Gottes geoffenbarter Erhaltungswille. Dieser ist allerdings nicht der eigentliche und endgültige Wille Gottes. Erst in der Botschaft des Evangeliums wurde der endgültige Wille Gottes offenbar.

Bezüglich der Frage nach der Erkenntnis der angemessenen Ordnungen in der gefallenen Welt und für sie wird eine doppelte Antwort gegeben. Nicht jede Erkenntnis aus der Kraft natürlicher Vernunft wird bestritten. „Ohne Frage besitzt der Mensch eine ahnende Einsicht darüber, daß er in seiner menschlichen Existenz auf Ordnungen hin angelegt und sein Dasein in ein bestimmtes Ordnungsgefüge eingebaut ist"[22], urteilt Künneth. Noch positiver spricht sich Thielicke aus. „Der usus politicus (des Gesetzes Gottes) kann ... materialiter eingesehen werden."[23] Und doch bleibt es bei der allgemeinen Beurteilung: „Die grundlegende Erkenntnis der Weltordnungen als ‚Erhaltungsordnung Gottes' ist daher nicht Produkt menschlicher Weisheit, sondern offenbarungsbedingt und jede nähere Entfaltung dieses Urteils offenbarungsgebunden."[24] Lassen sich aus dieser Ordnungstheologie inhaltliche Kennzeichen für die Gestaltung einer richtigen Rechtsordnung ableiten? Ein objektiv gültiges Recht, so meinen die Theologen dieser Gruppe, läßt sich natürlicherweise nicht genügend erkennen. „Sicherlich gibt es aber für jeden ein ihm zukommendes suum ..., (aber es verhält sich so), daß wir als Menschen dieses suum nicht zu erkennen vermögen und daß wir folglich nicht in der Lage sind, allgemeine Regeln aufzustellen, auf Grund deren das suum in konkreten Fällen zuzuweisen wäre."[25] Das jedem Zukommende liegt allein in der Gerechtigkeit Gottes beschlossen und wird erst im Endgericht offenbar. „Das suum cuique wird damit als eschatologisches Postulat erkennbar."[26] Die Heilige Schrift allerdings bietet Kriterien für die Erkenntnis, was sicherlich „Naturunrecht" ist. Somit kann, so meint Thielicke in seiner drastischen Sprache, eine „Fahrrinne" markiert werden, inner-

[20] W. KÜNNETH, *Politik zwischen Dämon und Gott*, 1954, 132.
[21] H. THIELICKE, *Theologische Ethik* I, 1951, 2161.
[22] W. KÜNNETH, *Politik* ..., 136/37.
[23] H. THIELICKE, *Theologische Ethik* ..., 1854.
[24] W. KÜNNETH, *Politik* ..., 137.
[25] H. THIELICKE, *Theologische Ethik* ..., 2108.
[26] H. THIELICKE, *Theologische Ethik* ..., 2126.

halb derer „eine bestimmte Variationsbreite möglicher Lösungen garantiert“[27] bleibt. Diese sind dann der Ausarbeitung der Vernunft zu überlassen. Auch Künneth betont die Notwendigkeit, richtiges Recht zu finden. Es könne sich aber, so meint auch er, nur um ein relativ richtiges Recht handeln. Denn „was im politischen Leben ‚Gerechtigkeit‘, ‚Billigkeit‘, ‚Freiheit‘, ‚Frieden‘ heißt, ist nicht eindeutig zu beantworten ... Die Maßstäbe der Gestaltung sind zwar den Grundsätzen nach an dem biblischen Offenbarungszeugnis von Gesetz und Evangelium zu prüfen, aber die Gestaltungsmittel der iustitia civilis im Gang der Geschichte bleibt problematisch.“[28] Abzulehnen bleibt „ein objektives, allgemein gültiges, metaphysisch begründetes Recht, (das) in concreto weder als ‚positives Recht‘ noch als ‚Naturrecht‘ gegeben sein kann.“[29] Zusammenfassend ist demnach zu sagen: In der Rechtsbegründung aus dem Erhaltungswillen Gottes wird die Gestalt der innerweltlichen Ordnungen allein vom heteronomen Willen Gottes her begründet. Ihr Geltungsgrund ist derselbe Wille Gottes als des Erhalters. Erkenntnisgrund ist grundsätzlich die Offenbarung, von der her eine nur undeutlich erkannte seinsollende Ordnung der Schöpfung kritisch und weisunggebend bedacht werden muß.

Christologische Rechtsbegründung

Die Versuche, ein richtiges Recht zu begründen, in denen man sich auf Gott den Schöpfer und Erhalter bezog, sind von nicht wenigen evangelischen Theologen als ungenügend kritisiert worden. Man fragte sich, ob nicht auch die Tatsache der Menschwerdung Gottes für eine christliche Rechtsbegründung bedeutsam sei.

Karl Barth hat das theologische Problem, das hier angesprochen wurde, am genauesten ausgearbeitet. Für ihn ist Christus die schlechthinnige Mitte aller Kreatur. Schon die Schöpfung ist von Gott auf den Bund mit den Menschen hin gewollt; er wählte aus freier Gnade vor aller Zeit in Jesus Christus die Menschen zu seinen Bundesgenossen. „Daß eben Jesus Christus der Inhalt und die Gestalt des ersten ewigen Wortes Gottes ist, heißt und bedeutet nun aber dies: es steht am Anfang aller Dinge, des Seins aller Menschen und der ganzen Welt, es steht im Willen Gottes auch der Schöpfung als deren Sinn und Grund voran sein Bund mit dem Menschen.“[30] Dieser von Ewigkeit her gewollte Bund ist in der Zeit in Erscheinung getreten, wurde aber in der Sünde Adams bis in die Wurzel verdorben. Der Mensch und darin die Welt entzogen sich Gott. Dieser aber blieb dem bundesbrüchigen Menschen treu. Durch Christus ist die Schöpfung, die um seinetwillen geschaffen worden ist, wieder mit Gott versöhnt worden. Und so lebt der Mensch wieder gerechtfertigt vor Gott.

Dieser Mensch steht unter dem Willen Gottes. Wie wird dieser erkannt? Nicht in einer unmittelbaren Hinwendung zu Mensch und Welt, sondern allein durch die Of-

[27] H. THIELICKE, *Theologische Ethik* ..., 2200.
[28] W. KÜNNETH, *Politik* ..., 169.
[29] W. KÜNNETH, *Politik* ..., 167.
[30] K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, IV/1, 56.

fenbarung in Christus. „Wir verstehen sie (die Schöpfungsordnung) überhaupt nicht als eine von uns auffindbare Ordnung, sondern als eine solche, die uns in der Gnade Gottes in Jesus Christus, die uns in seinem Wort offenbar ist, ihrerseits aufsucht, sich als solche – wo unsererseits nichts wahrzunehmen, noch zu erschließen war – aufgeschlossen hat."[31] Dieses Aufschließen geschieht nun nicht in einem sozusagen leeren Raum, in einem punktuellen Ereignis, sondern so, daß der konkrete Mensch in seiner konkreten und in einem bestimmten Sinne sich durchhaltenden Situation vom Wort Gottes getroffen wird. Das Phänomen des Ethischen liegt demnach im Schnittpunkt zweier Momente, des „vertikalen Ereignisses", des je jetzt von oben ankommenden Wortes Gottes, und des „horizontalen Feldes" dieser menschlichen Existenz. Die so gewonnene Erkenntnis des konkreten Willens Gottes läßt sich aber nicht als allgemeines Gesetz formulieren. Das Alte und Neue Testament geben im Hinblick auf das „Feld", im Hinblick auf den annähernd gleichbleibenden Daseinsraum des konkreten Menschen, nur einen Hinweis, eine Anleitung zu einem gottgewollten Handeln.

Von dieser Voraussetzung her gewinnt Barth das Prinzip seiner theologischen Rechtsbegründung. Auch er unterscheidet den Bereich der in bestimmtem Sinn noch unerlösten Welt und den Bereich Christi, der durch die Tatsache begründet worden ist, daß das endzeitliche Heil in Christus schon in diese Welt eingebrochen ist. Beide Bereiche, der der „alten" und der der „neuen" Welt, liegen wie konzentrische Kreise um eine Mitte, die da Christus heißt. Ihre Repräsentanten sind Staat und Kirche, die beide noch in der Vorläufigkeit des alten Äons leben und darin eine je verschiedene Aufgabe haben. Beide leben in der Hoffnung auf die eschatologische Gestalt der Welt, auf die endgültige Polis hin, in der erst Gottes gerechte Herrschaft unverhüllt da sein wird. Dort erst wird also die wahre Gerechtigkeit ganz und restlos aufgerichtet sein. Diese Gerechtigkeit ist aber schon in Christus verkündigt worden. Somit ist Gottes Herrschaft in Christus wirklich, wenngleich im letzten noch verborgen, in der Welt aufgerichtet worden, in der ganzen Welt, in beiden Reichen, sowohl dem, das durch die „Bürgergemeinde" wie in dem, das durch die „Christengemeinde" dargestellt wird[32]. Gewiß lassen sich in dieser Weltzeit irdisch-welthafte und christliche Gerechtigkeit nicht zur Deckung bringen, der Versuch dazu wäre Schwärmerei. Irdisches Recht bleibt somit vorläufiges Recht, das die Aufgabe hat, die gefallene Schöpfung auf die Endvollendung hin zu bewahren. Und doch ist die in Christus geoffenbarte Gerechtigkeit „die eigentliche und allein wirkliche Quelle und Norm gerade alles menschlichen Rechts auch in diesem Äon"[33]. Somit gilt Recht in der Welt, weil und insofern Christus ihr eigentlicher Herr ist. Das Recht ist christologisch zu begründen.

Ergeben sich von da aus auch Möglichkeiten, zu material richtigen Sätzen für die irdische Rechtsordnung zu kommen? Barth bejaht diese Frage. Die Botschaft

[31] K. BARTH, *Rechtfertigung und Recht*, 1938, 49.
[32] K. BARTH, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, 1946.
[33] K. BARTH, *Rechtfertigung* . . ., 35.

Christi erlaubt es, irdisches Recht kritisch zu beurteilen und für die konkreten Situationen ein besseres Recht zu finden. Zwar kann es – wie schon gesagt – kein inhaltlich vollkommenes Recht auf dieser Welt geben. Und doch hat der irdische Staat „ein Gleichnis, eine Entsprechung, ein Analogon zu dem Reiche Gottes"[34] zu sein. In dieser Voraussetzung lassen sich durch das Mittel der Analogie – Analogie der Beziehung wird sie von Barth genannt – Weisungen für die irdische Rechtsgestaltung aus dem Worte Gottes, das von der „Christengemeinde" gehört wird, geben.

Trinitätstheologische Rechtsbegründung

In einem vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland 1949 veranlaßten Gespräch über eine christliche Begründung des Rechts wird in einer ersten These festgestellt: „Es bestand Übereinstimmung darin, daß zur Begründung des Rechts keiner der drei Artikel des Glaubensbekenntnisses isoliert herangezogen werden kann. Die vielfach übliche Begründung des Rechts ausschließlich aus dem ersten Artikel (Lehre von den Schöpfungsordnungen) wurde ebenso abgelehnt wie die schwärmerische Begründung allein aus dem dritten Artikel (Existenzialismus!) ... Eine isolierte Begründung vom zweiten Artikel her, wie sie da und dort unter der Losung einer christologischen Rechtsbegründung auftritt, wurde ebenfalls nicht für möglich gehalten."[35] Alle drei Artikel sollen für die Rechtsbegründung herangezogen werden, wobei allerdings der dritte, der vom Heiligen Geist handelt, nur die subjektive Seite der Erkenntnis des christlichen Rechts berührt. Insofern gibt sich die trinitätstheologische Rechtsbegründung als Vermittlung zwischen einer einseitig schöpfungstheologischen und einseitig christologischen. Wie stellt sie sich näherhin dar?

Gemäß der lutherischen Tradition von den zwei Reichen wird streng zwischen beiden Reichen unterschieden. Im Reich der Welt gilt einstweilen das uneigentliche Gesetz Gottes des Erhalters. „Der Bereich der iustitia civilis, d. h. der Bereich der Erhaltungsordnung Gottes wurde als der Bereich der iustitia aliena Dei betrachtet und eine Äquivalenz mit der iustitia Dei propria abgelehnt."[36] Geltungsgrund der Ordnungen dieser Welt ist also nicht die Herrschaft Christi. Allerdings wird Gottes welterhaltendes Gesetz zureichend nur in der Offenbarung und Deutung Christi erkannt. Er ist zwar nicht neuer Gesetzgeber, aber der wahre Deuter des Gesetzes. Dabei wird nicht geleugnet, daß es eine fragmentarische natürliche Erkenntnis weltlicher Ordnungen geben kann und gibt. Vom Christen heißt es: „Im Glauben weiß er um die Gerechtigkeit Gottes und das Lebensrecht des Menschen. Von da aus wird er in Dankbarkeit und Freiheit auch die Rechtsgrundsätze

[34] K. BARTH, *Christengemeinde* ..., Abschn. 14.

[35] *Kirche und Recht, ein vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland veranlaßtes Gespräch über die christliche Begründung des Rechts*, zitiert nach THIELICKE-SCHREY, *Christliche Daseinsgestaltung*, o. Jahrg., 141.

[36] *Kirche und Recht* ..., 143.

anerkennen und gebrauchen, die im Rechtsbewußtsein der Menschen, in der Rechtsgeschichte der Völker und auch im naturrechtlich aufgenommenen Dekalog vorliegen."[37] Über den genaueren Charakter des Erhaltungsgesetzes Gottes besteht keine Einmütigkeit. Es gibt Theologen, die dieses verordnete Gesetz als Freilegung der durch die Sünde verdorbenen Ordnungen der Schöpfung deuten, demnach eine seinshafte Entsprechung des auferlegten Gesetzes Gottes und des wahren Gesetzes der Welt annehmen.

Lassen sich nun materiale Grundsätze für die richtige Gestaltung der innerweltlichen Rechtsordnungen von diesem theologischen Ansatz her gewinnen? Die Theologen dieser Gruppe verstehen das christologisch gedeutete Interimsgesetz Gottes als „Weisungen", die nicht in der Form eines allgemeinen Gesetzes auftreten, sondern nur von Fall zu Fall den menschlichen Rechtswillen begrenzen und ihm Wegweisung für seine Vernunft sind, das positive Recht sachgemäß zu gestalten.

Naturrechtliche Rechtsbegründung im katholischen Sinn

Da es um kontroverstheologische Probleme der Rechtsbegründung heute geht, haben wir jetzt die theologischen Voraussetzungen einer katholischen Rechtsbegründung zu nennen.

Der theologische Ansatz

Jeder Mensch lebt, ob er es weiß oder nicht, ob er es will oder nicht, in einem Daseinsraum, der durch die Einheit von Schöpfungs- und Erlösungsordnung bestimmt ist. Der Mensch und seine Welt sind von Gott auf Christus hin, d. h. auf die Menschwerdung Gottes und darin auf seine Selbstmitteilung an die Menschheit hin, entworfen und gewollt. Dieser alle geschöpfliche Wirklichkeit von der Wurzel her bestimmende christozentrische Daseinsentwurf wurde zunächst vom Menschen, den Gott zu seinem Partner wollte, abgelehnt. Der sündige Mensch versagte sich dem sich selbst schenkenden Gott und verschloß sich in sich selbst. Dadurch wurde nicht nur die grundlegende Beziehung zwischen Gott und Mensch zerstört; der Mensch selbst und seine Welt gerieten, gemessen an ihrer anfänglichen Seinsverfassung, aus den Fugen, so sehr, daß sie in einer Auflösung ihrer geeinten Mächte und Momente ihre ursprüngliche Heilheit und Ganzheit verloren und in der Konsequenz der Sünde in sich selber zerfielen. Gott hat die zerfallende Welt auf Christus hin im Dasein erhalten. Die sündige Welt ist durch ihn, der den vom Vater verfügten Tod für uns gehorsam annahm, wieder in das rechte Gottverhältnis gekommen und aus ihrer Verfallenheit an die Unheilsmächte,

[37] *Kirche und Recht* . . ., 143.

Sünde, Tod und Teufel, grundsätzlich und grundlegend erlöst worden. Und so ist Gott in Christus dem Mittler endgültig als der gnädige in der Welt anwesend und wendet sich je und je jedem einzelnen zu, um sich selbst an jeden liebend zu schenken. Dieser Akt der Zuwendung Gottes, der in der Zeit durch die Kirche geschieht, setzt eine bestimmte Seinsverfassung des Menschen voraus. Sie setzt ihn – und das ist für unser Thema entscheidend wichtig – als schon in seinem Wesen bestimmte Person voraus, als ein Subjekt, das hören und gehorchen, das antworten und sich verantworten kann. Nur in solcher schon begründeten Existenz ist der Mensch denkbar als „Adressat" der in Wort und Tat geschehenden Selbstmitteilung Gottes. Und eben diese Existenz ist, weil unverkürzt von Christus angenommen, von ihm darin bestätigt worden. Mit anderen Worten: Erlösung und Heiligung geschieht am und im als Geschöpf schon konstituierten Menschen. Die Wiedergeburt aus dem „Wasser und dem Geist" setzt die Geburt aus dem „Fleisch" logisch und wirklich voraus. Gnade als solche setzt die Natur voraus. Damit ist der Mensch als relativ eigenständige Person auch heilstheologisch gefordert und somit eine relativ eigenständige naturrechtliche Rechtsbegründung als theologisch aufgewiesen.

Der Seinsgrund der Rechtsordnung

Die richtige Gestaltung der (positiven) Rechtsordnung hat sich nach katholischem Verständnis an der menschlichen Person, genauer an den natürlichen Rechten der Person auszurichten. Unter Natur verstehen wir hier das mit sich selber identisch bleibende Wesen des Menschen, zu dessen sich immer durchhaltenden Strukturelementen seine Geist-Leiblichkeit und darin Innerweltlichkeit, seine Individualität und Soziabilität, seine Geschlechtlichkeit und Geschichtlichkeit und endlich seine Bezogenheit auf Gott gehören. Es handelt sich hier um metaphysische Wesenskonstanten. Und eben diese bilden die seinshafte Grundlage einer Naturrechtsordnung, die als solche durch den vernünftigen Willen des Menschen zum positiven Gesetz zu erheben ist. Der Seinsgrund einer gerechten Rechtsordnung ist demnach das metaphysische Wesen des Menschen selbst, das – wie oben angedeutet, immer schon eine christologische Form hat.

Diese den Menschen schlechthin charakterisierende Form ist grundlegend heilsgeschichtlich abgewandelt worden. In der konkreten Verfassung seines Daseins hat der Mensch sein Menschentum in einer „konkupiszenten" Natur zu verwirklichen, d. h. in einer Überwindung jener aus der Sünde stammenden Widerständigkeiten, jener Auslieferung an die verderbten versucherischen Mächte der Welt und des eigenen „Fleisches", die ihn hindern, sich frei zu dem zu bestimmen, zu dem Gott ihn berufen hat, d. h. sich frei auf ihn hin selbst zu verwirklichen. Auf diesen tatsächlichen Zustand der Natur hin ist das metaphysische und damit übergeschichtliche und allgemeine Naturrecht zu konkretisieren. In diesem Sinn ist es nach dem Sünden-

fall „sekundäres" Naturrecht im Unterschied zu einem „primären", das dem Menschen vor der Sünde eignete. Immer aber handelte es sich nur um eine gewiß vom konkreten Sein her notwendige Anwendung des wesenhaft-unveränderlichen Naturrechts, das als solches „Teilhabe" am ewigen Gesetz Gottes ist und bleibt, weil Gott der Schöpfer seine Welt trotz der Sünde im Hinblick auf Christus im Dasein erhalten hat.

Der Geltungsgrund der Rechtsordnung

Warum nimmt die in der Sozialnatur des Menschen gründende Rechtsordnung diesen unbedingt in Pflicht? Der nächste Geltungsgrund für die Naturrechtsordnung ist das Sein der menschlichen Natur selbst. Es hat normativen Charakter. Denn das Sittlich-Gute ist das Seinsgemäße. Dem Logos des Seins hat der Nomos des Tuns zu entsprechen. In seiner greifbaren Gestalt gilt selbstverständlich die Rechtsordnung in der Kraft der Autorität des Staates, dem als Rechtsstaat die Ordnung der staatlich verfaßten Gesellschaft in einem ausgezeichneten Sinne anvertraut und überantwortet ist. Doch auch hier hat sich die rechtsbegründende Autorität an die „Sache" selbst zu binden und führt ihre Autorität auf eben dieselbe „Sache" zurück.

In einem letzten Sinn ist der unbedingt verpflichtende Geltungsgrund der Rechtsordnung der vernünftige Wille Gottes. Denn auf ihn als den Schöpfer geht alles kreatürliche Sein zurück. Dieser Wille aber will als der vernünftige immer nur das Gesetz des von ihm geschaffenen Seins. Somit überschreitet er, sofern er auch auf den Menschen bezogen ist, die Unterscheidung von Autonomie und Heteronomie, von Eigen- und Fremdgesetzlichkeit. Dabei kann es durchaus geschehen, daß der erbsündige Mensch in einer konkret-geschichtlichen Situation die materiale Identität des Gesetzes Gottes und seines, des Menschen, inneren Lebensgesetzes nicht mehr zu durchschauen vermag, sondern allein im Gehorsam anzunehmen hat. Denken wir hier z. B. an die moralischen Probleme einer Schwangerschaftsunterbrechung auf Grund einer medizinischen Indikation. Anders ausgedrückt: Jedweder nominalistische Occamismus, in dem zuletzt Gott als irrationaler Wille gedeutet wird, ist abzulehnen[38]. Wir stehen zum Satz des Aquinaten: „Der Maßstab des menschlichen Wollens ist zweifach. Einer ist unmittelbar und artgleich (homogenea), nämlich die menschliche Vernunft. Der andere ist der *erste* Maßstab, nämlich das ewige Gesetz, welches sozusagen die Vernunft Gottes ist"[39]. Die menschliche Natur aber ist entscheidend durch die Vernunft, die Kraft des „Vernehmens" alles dessen, was ist, bestimmt. „Die Vernunft ist dem Menschen Natur. Was immer wider die Vernunft ist, das ist wider des Menschen Natur."[40]

[38] Der große spanische Theologe Dominikus de Soto († 1560) beschreibt Occams Standpunkt so: „Alle Gebote des Dekalogs sind dispensabel, in Wahrheit kann Gott das Gegenteil befehlen, auch den Selbsthaß." De iust. et iure 1. 2. q 3 a 8.

[39] 1 2 q 71 a 6. [40] THOMAS, *De malo* 14, 2 ad 8.

Die Erkenntnis der Naturrechtsordnung

Die Hauptschwierigkeit gegen die dargelegte naturrechtliche Rechtsbegründung kann in *einem* Satz ausgedrückt werden: Das wahrhaft Gerechte ist natürlicherweise nicht eindeutig zu erkennen, weder seinem Sein noch seiner Geltung nach. „Zwar wird jedes Zeitalter die Kenntnis davon (gemeint ist das ‚Wissen um die rechte Ordnung') auf eigene Weise behaupten: Natur, Vernunft oder auch Tradition lehrten, was das je Seinige sei. Doch widersprechen sich diese Begründungen oft und ihre Ergebnisse heben einander auf . . . Deshalb erscheint auch ‚natürliches' (im rationalen oder empirischen Sinn ‚vernunftgerechtes') Recht heute relativiert, soziologisch bedingt und politischem Mißbrauch ebenso ausgesetzt wie das ‚positive.'"[41] Der Einwand muß sehr ernst genommen werden. Wir geben von vornherein zu, daß naturrechtliche Einsichten, besonders abgeleiteter Art, nicht immer leicht zu gewinnen sind. Die Kirche hat aus diesem Grunde im 1. Vatikanum (D 1786) die Wortoffenbarung auch für *den* Bereich des Sittlichen, der an sich natürlich erkennbar ist, als relativ notwendig erklärt. Der theologische Grund liegt in der oben genannten heils- bzw. unheilsgeschichtlichen Situation des Menschen. Diese wird von Karl Rahner bezüglich der religiös-sittlichen Erkenntnis des nicht-offenbarungsgläubigen Menschen so bezeichnet: In ihr seien immer drei Momente wirksam, „das natürliche, unzerstörbare, immer auch religiöse Wesen des Menschen . . ., die schuldhaft, geschichtlich weiterwirkende Depravation des Menschen und so auch seiner Religion (in Aberglaube, sittlichen Entartungen . . .); die Auswirkungen, die die übernatürliche Erhöhung des Menschen . . . überall hat, auch wenn er noch nicht dem historisch greifbaren Christus begegnet ist"[42]. In einer naturrechtlichen Rechtsbegründung kommt das erste der drei genannten Momente ausdrücklich zum Zuge, wobei weder geleugnet werden soll noch geleugnet wird, daß auch diese infolge des allgemeinen Heilswillens Gottes tatsächlich in einer gnadenhaften Erhellung des Geistes geschieht, die natürlich nicht als Wort-Offenbarung im eigentlichen Sinn verstanden werden muß.

Bevor nun auf die Art und Weise der Erkenntnis naturrechtlicher Sätze genauer eingegangen werden soll, wollen wir an einige historische Tatsachen erinnern. Man wird nicht leugnen können, daß etwa in der abendländischen vorchristlichen Ethik und Sozialphilosophie überzeitlich wahre Erkenntnisse gewonnen worden sind. Man denke nicht nur an die Staatsphilosophie Platons, des Aristoteles, der Stoa und der großen römischen Juristen, in der, neben Zeitbedingtem und Irrigem, unverlierbar Gültiges bedacht worden ist. Man denke etwa auch an den griechischen Arzt Hippokrates und seinen Eid[43], in dem in so eindrucksvoller Weise das überzeitliche Ethos des Arztes formuliert worden ist. Die Bestreiter naturrechtlicher

---

[41] Erik WOLF, *Recht des Nächsten* . . ., 13. [42] *Staatslexikon*[6] IV. Sp. 861.

[43] Man bedenke die Sätze: „Ich werde niemandem ein tödlich wirkendes Gift verabreichen, auch auf Verlangen nicht . . . Ebenso wenig werde ich einem Weib ein Mittel zur Vernichtung des keimenden Lebens geben . . ."

Einsichten werden sich viel eingehender, als sie es zu tun pflegen, mit der Geschichte eines sich durchhaltenden Naturrechts auseinandersetzen müssen.

Wie nun, d. h. in welcher Methode, lassen sich Wesenseinsichten über den Menschen und damit sittliche Axiome, auch und zumal rechtliche, die überzeitlich sind, gewinnen? Wir würden meinen in einer Besinnung auf die Selbstverwirklichung des Menschen im innerweltlichen Miteinandersein, in echtem personhaftem Austausch. In ihr ist ein jeder, immer im wissenden und wollenden Kontakt mit der leibhaften Gegenständlichkeit des andern, diese als Ausdruck, als Deutlichwerden, als Gebärde eines Subjekts vernehmend, bei diesem selbst als einem ungegenständlichen Du, dieses in seiner Geistigkeit unmittelbar erfassend, und bei sich selbst. Ihm ist der andere, wenngleich nicht gänzlich, und er ist sich selbst am andern, wiederum nicht gänzlich, erhellt. In solchem Austausch erkennt er den andern in seinem Selbst-Sein und darin seine (sittliche) Pflicht dieses in seinem Verhalten zu achten. Und eben darin hat sich der Ort des Rechts und der Pflicht eröffnet. Zugleich damit werden auch jene Wesensmomente der Personalität erkannt, die der menschlichen Natur eignen und die oben schon genannt worden sind: Geist-Leiblichkeit . . . Unter diesen ist natürlich das Mit-Sein inmitten einer sachhaften Welt für eine Rechtsordnung besonders wichtig. Wir stellen demnach fest: Seinsgrund und Geltungsgrund der Naturrechtsordnung und damit auch ihrer Positivierung können grundsätzlich mit dem Licht der Vernunft erkannt werden. Denn der Umriß naturrechtlicher Ordnungen ist mitgegeben, wenn sich der Mensch als Geist in Leib und Welt erkennt, der sich geschichtlich als geschlechtsdifferenzierter einzelner in mitmenschlicher Kommunikation in Ausrichtung auf Gott frei selbst zu verwirklichen hat.

Mit Vorbedacht sagten wir, daß in der dargelegten Methode, d. i. in kritischer Besinnung „grundsätzlich" vernünftigerweise naturrechtliche Erkenntnisse gewonnen werden können. Das gilt auch dann noch, wenn sie tatsächlich im Raum der Offenbarung und damit im Raum der Kirche erkannt werden. Es kann nämlich durchaus möglich sein, daß in einer bestimmten geschichtlichen Epoche die kirchliche Verkündigung die Bedingung der Möglichkeit dafür sein kann, daß hier und jetzt naturrechtliche Sachverhalte als gültige *eingesehen* werden. Das Hören auf das von der Kirche verkündigte und ausgelegte Wort Gottes ist hier nicht Grund, sondern allein Bedingung der Entbindung natürlicher Einsichten. Daß überdies die Kirche über das Naturrechtliche, sofern es als Norm in Gottes Offenbarung enthalten ist, auch lehramtlich befinden kann, daß ein solches Wort der Kirche für den katholischen Christen „norma negativa" ist, d. h. Maßstab, jenseits dessen der grundsätzliche Irrtum beginnt, sei hier eben noch angemerkt. Es ist klar, daß innerhalb dieser Grenze bezüglich der konkreten Gestaltung der Rechtsordnung ein weiter Bereich der Freiheit eröffnet wird.

Kritische Bemerkungen

Mit dieser Darlegung der katholischen Auffassung von der Rechtsbegründung ist zugleich gesagt, was wir kritisch zu den verschiedenen evangelischen Versuchen der Rechtsbegründung zu bemerken haben: (Erstens) scheint die Unterscheidung von eigentlicher und uneigentlicher Gerechtigkeit Gottes und die Auffassung, daß sein Gesetz in der Erhaltungsordnung als heteronome Norm verordnet ist, ein Gottesverständnis einzuschließen, das durchaus auf der Linie des spätmittelalterlichen Occamismus liegt. Gott wird zum absolut irrationalen Willen. Wir dagegen sagen: Gott ist in absoluter Weise vernünftige Freiheit, durchlichtete Liebe. Dabei bleibt er auch für uns das Geheimnis schlechthin. „Dieses ist das Äußerste menschlichen Gotterkennens: zu wissen, daß wir Gott nicht wissen."[44] (Zweitens) dürfte die Ansicht der evangelischen Theologen in bezug auf den Gegenstand unserer Untersuchung eine supranaturalistische in dem Sinne genannt werden können, als das natürliche Element in der Schöpfungsordnung im Grunde verneint wird. Das geschieht – wie bekannt – ausdrücklich in der theologischen Deutung des Urstands. Wir dagegen behaupten, daß die Gnade die Natur voraussetzt. Nur so kann die Gnade wirklich Gnade sein und bleiben. Damit aber ist das Fundament naturrechtlicher Überlegungen auch theologisch gefordert. (Drittens) wird in der evangelischen Auffassung nicht genügend gesehen, daß sich um der *einen* Heilsgeschichte willen Wesensstrukturen, „Schöpfungskonstanten", von Mensch und Welt durchhalten müssen. Wir behaupten darum auch aus theologischen Gründen – wir sind und bleiben Kinder des einen Menschen Adam – die Anwesenheit von metaphysischen Strukturen in allen Seienden. Das aber ist die seinshafte Voraussetzung des Naturrechts. (Viertens) halten die evangelischen Theologen, wenigstens im allgemeinen, an einem Erkenntnispessimismus fest, der von einer Erbsündetheologie her begründet wird. Wir dagegen vertreten eine mittlere Ansicht, die zwischen einem pelagianischen Optimismus und reformatorischen Pessimismus liegt. Ein solcher erscheint uns allein offenbarungsgemäß zu sein.

In einer ausgezeichneten Arbeit über die Rechtsprechung des Bundesgerichtshof schreibt sein ehemaliger Präsident H. Weinkauff folgende bemerkenswerte Worte: „Überblickt man die vom Naturrechtsgedanken beeinflußten Entscheidungen des BGH in ihrem Zusammenhang, so erweisen sie sich – und das ist erstaunlich genug – als ‚Bruchstücke einer großen Konfession'. Das könnte hoffnungsvoll stimmen. Trotzdem sind die Schwierigkeiten, die sich einer Fortsetzung dieser Rechtsprechung entgegenstellen, sehr groß. Sie erwachsen nicht aus den objektiven Gegebenheiten, der Geltung und der Zugänglichkeit der Naturrechtsordnung, sondern aus dem Unvermögen weiter Schichten unseres Volkes und unserer Juristen,

[44] THOMAS: *De pot.* 7, 5 ad 14.

den naturrechtlichen Gedanken zu erfassen und zu handhaben, aus einem Unvermögen, in dem sich Relativismus, Skepsis, Wissenschaftsglaube und mangelndes Wertgefühl seltsam und einigermaßen hoffnungslos mischen"[45]. Wir können nur hoffen, daß der bedeutende und verdienstvolle deutsche Jurist eine zu düstere Prognose gestellt hat.

Die Bodenreform in Chile

Johannes Schauff

Seit Jahrzehnten stand die Agrarreform im chilenischen Nationalkongreß zur Diskussion und war dadurch zu einem Politikum erster Ordnung geworden[1]. Dieser heftige Meinungsstreit beruhte auf der Tatsache, daß sich in Chile, wie in vielen anderen lateinamerikanischen Ländern, die aus der Kolonialzeit übernommenen Grundbesitzverhältnisse fast unverändert bewahrt und dadurch zu einer sehr ungünstigen Struktur der chilenischen Landwirtschaft geführt hatten. Denn nach dem letzten Agrarzensus von 1955 besaßen 0,3 Prozent aller Landwirte 56 Prozent des landwirtschaftlich nutzbaren Landes, während sich die Hälfte aller übrigen Landwirte mit 0,6 Prozent der Agrarfläche begnügen mußte[2].

---

[45] Neue Juristische Wochenschrift, 13. Jahrg., 1960. Zitiert nach W. MAIHOFER, *Naturrecht oder Rechtspositivismus*, 1962, 576.

[1] Vgl. Stimmen der Zeit 171 (1962/63) 64.

[2] Nach der Zusammenstellung der *Herderkorrespondenz* (März 1963, Soziographische Beilege Nr. 17) über den „Grundbesitz in Lateinamerika" machten nach neuesten Quellen die Latifundien über 1000 ha 2,1 % aller landwirtschaftlichen Betriebe mit 40,5 % der landwirtschaftlichen Fläche aus, während die Kleinbetriebe unter 10 ha 23 % aller landwirtschaftlichen Betriebe mit 1,7 % der landwirtschaftlichen Fläche stellten. Nach The Face and Features of Latin America in *CIF Reports*, I, 2 (Mai 1962) betrug die landwirtschaftliche Erwerbsbevölkerung in Chile 29,6 % der Erwerbsbevölkerung. Nur in Argentinien und Uruguay ist der Anteil geringer, in Haiti am höchsten. In Mexiko beträgt er 57,8 %, in Brasilien 50,5 %.

Im übrigen muß man darauf aufmerksam machen, daß Statistiken über die Besitzverhältnisse in Chile, aber auch in den übrigen lateinamerikanischen Ländern wegen der davon betroffenen Interessen mit größter Vorsicht zu beurteilen sind. Für die Praxis haben überhaupt nur Regionalerhebungen einen Wert. Deshalb mußten auch für die Vorbereitung der Bodenreform in Chile neue statistische Grundlagen beschafft werden, die eine gesündere Besitzstruktur zeigen, weil sie nicht durch irgendwelche meist linksgerichtete politische Absichten gefärbt sind, von denen sich auch nordamerikanische „Sachverständige" nicht immer frei halten.

Demnach zeichnete sich die chilenische Landwirtschaft einerseits durch eine ungewöhnliche Besitzkonzentration in wenigen Händen, anderseits aber auch durch eine unrentable Bodenzersplitterung aus. Denn, während die Durchschnittsgröße der „hacienda" (Latifundien), als der dort üblichen Form des Großgrundbesitzes, rund 22 000 Hektar betrug, war der kleinbäuerliche Grundbesitz (Minifundien) im Mittel nur 1,6 Hektar groß und gewährte, bei schlechten Böden, seinem Besitzer und dessen Familie oft nicht einmal das Existenzminimum. Die sich aus diesen ungleichen Grundbesitzverhältnissen ergebenden sozialen Spannungen wurden schließlich so unerträglich, daß eine durchgreifende Bodenreform auch von den chilenischen Bischöfen als dringend notwendig erachtet und wiederholt befürwortet wurde. Bei der Gesetzgebung hat der chilenische Episkopat mit einem Gutachten unter Berufung auf die christliche Soziallehre, vor allem auf die Enzyklika „Mater et Magistra" mitgewirkt. Darüber hinaus haben nach jüngsten Meldungen der Erzbischof von Santiago, Kardinal Silva Henriques, und der Bischof Manuel Larrain durch Verteilung von kirchlichem Grundbesitz an Landarbeiter ein wegweisendes Beispiel gegeben.

Doch erst als die chilenische Regierung am 17. August 1961 auf der Konferenz der amerikanischen Wirtschaftsminister dem vom Präsidenten der Vereinigten Staaten inspirierten „Bündnis für den Fortschritt"[3] beitrat und sich im Rahmen dieses multilateralen Entwicklungsprogramms auch verpflichten mußte, eine Agrarreform durchzuführen, begann sie sich mit dieser ernsthaft zu befassen. Denn im 6. Absatz des ersten Abschnittes der „Charta von Punta del Este", wie der „Vertrag zur Errichtung des Bündnisses für den Fortschritt im Rahmen der panamerikanischen Organisation" offiziell genannt wird, heißt es ausdrücklich:

„Im Rahmen der Eigenständigkeit jedes Landes sollen Programme umfassender Agrarreformen gefördert werden, die zu einem tatsächlichen Wandel der Strukturen und der ungerechten Besitz- und Nutzungssysteme des Bodens führen sollen, wo immer dies erforderlich ist, und zwar soll das System der Latifundien und Minifundien durch ein gerechtes Eigentumssystem ersetzt werden. Nach Ergänzung durch zweckmäßige Kredite, technische Hilfe, Kommerzialisierung und Verteilung der Erzeugnisse soll der Boden für den ihn bearbeitenden Menschen zur Grundlage seiner wirtschaftlichen Stabilität, zum Ausgangspunkt für seinen zunehmenden Wohlstand und zum Unterpfand für seine Freiheit und Würde werden."

In diesem Sinne hat die chilenische Regierung jetzt ein Gesetz über die Bodenreform erlassen, das am 27. November 1962 im Staatsanzeiger veröffentlicht wurde. Es handelt sich dabei um ein Rahmengesetz, das neben einer Reihe von ins einzelne gehenden Bestimmungen vor allem die Grundsätze festsetzt, nach denen die Regierung innerhalb von 90 Tagen die technischen Durchführungsbestimmungen

[3] Näheres hierzu bei Jürgen v. PRELLWITZ: *Das „Bündnis für den Fortschritt"* in: *Europa-Archiv*, Folge 24 vom 15. Dezember 1961.

der Bodenreform zu erlassen hat. Da dies Rahmengesetz das Ergebnis mehrjähriger Studien verschiedener technischer Regierungskommissionen und langwieriger Verhandlungen zwischen den drei chilenischen Regierungsparteien ist, muß es als ein Kompromiß betrachtet werden, dessen Unklarheiten hoffentlich durch die noch zu erlassenden Durchführungsbestimmungen beseitigt werden.

Da wir hier nicht im einzelnen auf die 24 Artikel des Gesetzes eingehen können, wollen wir uns darauf beschränken, das neue chilenische Bodenreformgesetz in seinen wesentlichen Merkmalen knapp zu umreißen. Dabei wäre zunächst festzustellen, daß dies Gesetz prinzipiell eine Abkehr vom römischen Besitzrecht darstellt, indem es den Grundbesitzer verpflichtet, sein Land im Allgemeininteresse zu nutzen. Aus dieser „sozialen Verpflichtung" wird in dem Gesetz dann auch das Recht der Gemeinschaft abgeleitet, den schlecht verwalteten Grundbesitz zu enteignen und einem neuen, befähigteren Landwirt zu übertragen.

Das neue Bodenreformgesetz unterscheidet jedoch zwei Formen der Enteignung, und zwar einmal die Enteignung von schlecht bewirtschaftetem Land, dessen Erträge weit unter dem Provinzdurchschnitt liegen, und die Enteignung von gut bewirtschaftetem Land, wenn es infolge seiner Lage in einer zu reformierenden Zone für die dort notwendige Flurbereinigung benötigt wird. Für den ersten Fall von Enteignung wird gegenwärtig im Nationalkongreß eine Abänderung des Staatsgrundgesetzes behandelt, die eine Entschädigung bei totaler Enteignung mit zehnprozentiger Anzahlung und Restzahlungen in nicht unter 15 Jahren vorsieht, während im zweiten Falle die allgemeinen Bedingungen des freien Landverkaufs gelten und der Grundbesitzer sogar berechtigt ist, ein Restgut im Ausmaß von zehn Vollbauernstellen für sich und je einer Vollbauernstelle für jedes mit ihm lebende Kind zurückzubehalten. Dem Gesetz nach können jedoch nicht nur Latifundien, sondern auch Minifundien enteignet werden, falls sie unrentabel sind und zu Vollbauernstellen zusammengelegt werden müssen. Großgrundbesitzer, die ihr Land freiwillig aufteilen, genießen große steuerliche und sonstige Erleichterungen, müssen aber dafür Sorge tragen, daß mindestens 70 Prozent ihrer bisherigen Angestellten und Landarbeiter als Neusiedler auf ihrem bisherigen Land angesetzt werden. Alle mit den Enteignungen von Grundbesitz zusammenhängenden Rechtsfragen werden in erster Instanz von den dafür zuständigen lokalen Gerichten entschieden, unbeschadet der Appellationsmöglichkeit an das Land- oder Kassationsgericht.

Zum Unterschied von den in anderen lateinamerikanischen Ländern[4], wie in Mexiko und Kuba, aber auch in Venezuela willkürlich durchgeführten Bodenreformen ist im neuen chilenischen Bodenreformgesetz die Gewähr dafür geboten, daß die notwendig werdenden Enteignungen von Grund und Boden nach genau festgesetzten Rechtsnormen erfolgen und daß dem davon betroffenen Grundbe-

[4] Über den Stand der Bodenreform in Lateinamerika unterrichtet, wenn auch vorwiegend nach der gesetzgeberischen Seite, Robert J. ALEXANDER: *Agrarian Reform in Latin America*, in: *Foreign Affairs*, Oktober 1962.

sitzer in jedem Falle eine angemessene Entschädigung gewährt wird. Der einzige unklare, und deshalb auch von chilenischen Kritikern beanstandete Punkt in diesem Gesetz ist lediglich der für Chile neuartige und etwas unbestimmte Begriff der „sozialen Verpflichtung".

Durch diese „soziale Verpflichtung" will der Gesetzgeber die Landwirte offenbar zu einer intensiveren Bewirtschaftung ihres Grundstücks zwingen. Denn bisher war die Produktivität der chilenischen Landwirtschaft, selbst für lateinamerikanische Verhältnisse, ungewöhnlich gering, trug sie doch nur 15,5 Prozent zum Sozialprodukt bei, obwohl in ihr über 30 Prozent aller Erwerbstätigen beschäftigt sind. Auch ließ sich in dieser Nachkriegszeit noch ein Absinken dieser ohnehin schon geringen Produktivität feststellen, denn im Jahre 1952 war der Ertrag der chilenischen Landwirtschaft pro Kopf der Bevölkerung um 8 Prozent geringer als im Durchschnitt 1934/38.

Dadurch entstand ein zunehmender Mangel an Lebensmitteln, der bei dem starken Anwachsen der Bevölkerung Chiles, die seit Beendigung des letzten Weltkrieges fast um ein Drittel zunahm, nur durch erhöhte Nahrungsmitteleinfuhren wettgemacht werden konnte, was sich passiv auf die Handelsbilanz auswirkte. Allerdings muß man dabei auch berücksichtigen, daß von der 74,2 Millionen Hektar umfassenden Gesamtoberfläche Chiles nach Ansicht der Experten nur 44,2 Millionen Hektar oder 61 Prozent landwirtschaftlich nutzbar sind, denn der Rest sind unfruchtbare Wüsten und Hochgebirge, so daß der Nahrungsmittelspielraum der Chilenen begrenzt ist. Doch wurde selbst dieser begrenzte Nahrungsmittelspielraum bisher nicht rationell genutzt, da, nach dem Agrarzensus von 1952, nur 1,3 Millionen Hektar regelmäßig beackert und weitere 160 000 Hektar mit Obst und Gemüse bebaut, also nur zwei Prozent der landwirtschaftlich nutzbaren Fläche kultiviert wurden.

Um die Lebensmittelversorgung der einheimischen Bevölkerung sicherzustellen, erarbeitete die chilenische Regierung im Jahre 1953 einen Achtjahresplan für die Landwirtschaft, der die Ernährungsautarkie durch Erweiterung der Anbaufläche durch künstliche Bewässerung wie durch die Steigerung der Produktivität der landwirtschaftlichen Betriebe zu erreichen versuchte. Tatsächlich gelang es ihr, bis 1957 1,4 Millionen Hektar Neuland durch künstliche Bewässerung urbar zu machen; und man hofft, auf diese Weise noch weitere zwei Millionen Hektar zu gewinnen. Gleichzeitig bemühte man sich, durch energische Gegenmaßnahmen die fortschreitende Bodenerosion einzudämmen und bessere Verkehrsverbindungen von den wichtigsten Anbaugebieten nach den Hauptverbrauchszentren zu schaffen, um den Absatz landwirtschaftlicher Erzeugnisse zu erleichtern und zu verbilligen. Leider konnte man aber, aus Mangel an Mitteln – denn die zur Durchführung dieses Achtjahresplanes bewilligten 300 Millionen Dollar waren bald verbraucht – nicht die ebenfalls geplante Mechanisierung der landwirtschaftlichen Betriebe wie die fachliche Schulung des Landvolks im erforderlichen Ausmaße durchführen, so daß

die Produktivitätssteigerung der chilenischen Landwirtschaft hinter dem Bevölkerungszuwachs zurückblieb und das Planziel, die Selbstversorgung Chiles mit Lebensmitteln, nicht erreicht wurde.

Deshalb blieb der Gesetzgeber offenbar bemüht, mit diesem neuen Bodenreformgesetz wenigstens die formalrechtlichen Voraussetzungen für die erstrebte Ernährungsautarkie Chiles zu schaffen, und gab der Forderung der in der chilenischen Volksfront (FRAP) vereinten Linksparteien auf Zerschlagung des Großgrundbesitzes durch Festsetzung der Betriebsgrößen nicht nach. Dies tat er aber auch deswegen nicht, weil die günstigste Betriebsgröße in einem Lande wie Chile, das sich fast über 40 Breitengrade erstreckt und, mit Ausnahme der tropisch-feuchten, fast alle Klimazonen der Erde umfaßt, sehr unterschiedlich ist und deshalb nicht einheitlich festgelegt werden kann. So kann ein bäuerlicher Kleinbesitz im regenreichen Süden Chiles ertragreicher als eine große „hacienda" im regenarmen Längstal Mittelchiles oder im trockenen Norden sein. Unter Berücksichtigung dieser klimatischen Unterschiede wie der ebenfalls sehr verschiedenen Bodengüte sieht das neue Bodenreformgesetz auch nur „regionale Strukturänderungen und Reformen" vor, wobei dem Gesetzgeber offenbar bei der Neuverteilung des Grundbesitzes eine „Unidad Economica" (= Wirtschaftseinheit in Form einer mittelgroßen Vollbauernstelle) im Familienbesitz als Ideal vorschwebt. Denn dieser „Unidad Economica" wird durch das neue Bodenreformgesetz eine 50prozentige Ermäßigung der Einkommens- und der Komplementärsteuer, sowie der in Chile sehr hohen Erbschaftssteuer gewährt. Überdies wird ein als „Unidad Economica" registrierter landwirtschaftlicher Betrieb durch das Gesetz zu einem „unteilbaren und nicht zusammenlegbaren Ganzen" erklärt und seinem jeweiligen Besitzer werden zur Ablösung der Anerben sogar Sonderkredite zugesichert, womit man offenbar die weitere Bodenzersplitterung durch Erbteilung verhindern will.

Um dieser Vergünstigungen teilhaftig zu werden, muß der landwirtschaftliche Betrieb den vom Gesetz ausführlich beschriebenen Charakteristiken einer „Unidad Economica" entsprechen und muß als solche registriert werden. Diese für Chile neuartige Wirtschaftseinheit ist an kein metrisches Flächenmaß gebunden, sondern entspricht einer Vollbauernstelle, die von einer fünfköpfigen Bauernfamilie ohne die ständige Zuhilfenahme fremder Arbeitskräfte bewirtschaftet werden kann und dabei der Familie ein angemessenes Einkommen zusichert. Sie muß sich im Familienbesitz befinden und der Besitzer muß mit seiner Familie ständig auf ihr wohnen.

Da bisher nur wenige landwirtschaftliche Betriebe diesem Idealtyp der „Unidad Economica" entsprechen, muß er erst durch Neusiedlerstellen geschaffen werden. Deshalb ist der Schaffung und Verteilung von Neusiedlerstellen ein ganzer Abschnitt des neuen Bodenreformgesetzes gewidmet. Das dafür erforderliche Land hofft man entweder durch die Aufteilung von Latifundien, die Zusam-

menlegung von unrentablem Kleinstbesitz oder durch die Gewinnung von Neuland zu erhalten. Man will auf diesem im 1. Jahr der Bodenreform in ganz Chile wenigstens 5000 Neusiedlerstellen und in den nachfolgenden Jahren 7000 bis 10000 neue Wirtschaftseinheiten errichten. Als Neusiedler können sich nur Familienvorstände bewerben, die bereits in der Landwirtschaft gearbeitet haben und dementsprechend über ausreichende Erfahrungen verfügen. Ihre Auswahl erfolgt durch ein alle persönlichen Einflüsse und Vorurteile ausschaltendes Punktsystem, bei dem die Arbeitsjahre in der Landwirtschaft, die Fachausbildung, aber auch die Kinderzahl besonders berücksichtigt werden. Die bisherigen Arbeiter und Angestellten des aufzuteilenden Grundstückes sowie die bei der Grundzusammenlegung leer ausgegangenen Kleinstbauern erhalten Sonderpunkte, die ihnen praktisch ein absolutes Vorrecht auf die zu vergebenden Neusiedlerstellen gewähren. Die Arbeiter und Kleinstbauern, die von diesem Vorrecht keinen Gebrauch machen, haben Anrecht auf eine Geldablöse, die jedoch nicht zu Lasten des vorherigen Besitzers geht, sondern ihnen von der mit der Neuaufteilung des Grund und Bodens betrauten Körperschaft gewährt wird. Diese vergibt die Neusiedlerstellen auch wirtschaftsfertig an die zu ihrer Bewirtschaftung ausgewählten Bewerber, die dafür eine ein- bis dreiprozentige Baranzahlung leisten müssen und die Restschuld in 30 Jahren bei vierprozentiger Verzinsung auf Produktenpreisbasis begleichen können. Die endgültigen Besitztitel erhält der Neubauer jedoch erst nach drei abzahlungsfreien Jahren. Falls er dieser Verpflichtung durch erwiesene eigene Unfähigkeit nicht nachkommt, kann er auf dem Verwaltungswege von der Neusiedlerstelle entfernt werden. Während der 30jährigen Amortisationsfrist hat er Anspruch auf Betriebs- und Inventarkredite.

Überdies werden den Neusiedlern durch das Gesetz Fachberatung und besondere Kredite für ihre Genossenschaften zugesichert. Weitere Sonderbestimmungen gelten für die Erschließung und Besiedlung der südchilenischen Provinz Aysen und der an sie angrenzenden Gebiete, wo den Neusiedlern besonders große Vergünstigungen und Steuererleichterungen gewährt werden sollen, wohl um jene abgelegenen und bisher nur sehr dünn besiedelten Landesteile endlich zu kolonisieren und in die chilenische Volkswirtschaft einzugliedern. Auch für die Umsiedlung der Indianer aus den bereits überfüllten Reservaten in andere Regionen enthält das Gesetz zahlreiche Sonderbestimmungen.

Ein besonderer Absatz ist der rechtlichen Flurbereinigung in Chile gewidmet, einmal um den noch aus der Kolonialzeit stammenden Grundbesitz, dessen Rechtstitel oft umstritten, weil zweifelhaften Ursprungs, sind, zu legalisieren, aber auch um die rechtswidrige Lage der „Squatter" (= Selbstsiedler), die sich zum größten Teil auf Fiskalländereien niedergelassen haben, zu bereinigen. Weitere Bestimmungen gelten der notwendigen Entschuldung der chilenischen Landwirtschaft. So können stark verschuldete Güter ihre hypothekaren, aber auch andere Schulden mit Land ablösen, indem sie es dem Staate zum gerichtlichen Schätzpreis

übereignen. Man hofft offenbar, daß dadurch weiteres Land zur Neubesiedlung frei wird.

Jedenfalls beschränkt sich das neue chilenische Bodenreformgesetz nicht nur, wie seine Vorläufer in anderen lateinamerikanischen Ländern, auf die Neuverteilung des schon vorhandenen und bewirtschafteten Grundbesitzes, sondern strebt darüber hinaus eine umfassende Reform der chilenischen Landwirtschaft an, um diese endlich instand zu setzen, ihrer Hauptaufgabe, die einheimische Bevölkerung ausreichend mit Lebensmitteln zu versorgen, gerecht zu werden.

Um dieses Ziel zu erreichen sieht das Gesetz die Schaffung von drei neuen, autonomen Körperschaften vor, die mit der Durchführung seiner Bestimmungen betraut werden. Dies sind:

1. Der „*Consejo Superior de Fomento Agropecuario*" (= Landwirtschaftlicher Förderungsrat), eine zentrale Planungs- und Koordinierungsbehörde, die vor allem die Bodenreform in ihren großen Linien festlegen, die regionalen Zonen und die Prioritäten einteilen, und dann für jede Zone den notwendigen Reform- und Förderungsplan ausarbeiten soll. Dieser Plan sieht, unter Berücksichtigung der regionalen Gegebenheiten und Bedürfnisse jeder Zone, die Neuregelung der Grundbesitzverhältnisse wie die Verbesserung der Absatzverhältnisse für Agrarprodukte durch Ausbau der Verkehrsverbindungen und Weiterverarbeitungsbetriebe vor. Außerdem soll durch Schaffung eines regionalen Kredit- und Genossenschaftswesens sowie durch fachliche Unterrichtung der Lebensstandard der Landbevölkerung und deren Produktivität gehoben werden.

Der Förderungsrat wird dem Landwirtschaftsministerium unterstellt, doch gehören ihm als Beiräte auch Vertreter der Ministerien für Wirtschaft, Wiederaufbau, Öffentliche Arbeiten, Staatsbesitz und Kolonisation, sowie die Geschäftsführer des Bodenreformamtes, des landwirtschaftlichen Entwicklungsinstituts, der Landwirtschaftsabteilung der staatlichen Förderungskörperschaft, des staatlichen Handelsinstituts, die Vertreter der Staatsbanken, der Siedler- und Baugenossenschaften, sowie die Dekane der landwirtschaftlichen Fakultäten der drei Staatsuniversitäten an. Außerdem kann der Staatspräsident noch drei persönliche Beauftragte in den Förderungsrat entsenden, so daß in diesem Gremium alle irgendwie an der Landwirtschaft interessierten Institutionen und Verbände Chiles vertreten sind.

2. Die zweite durch das neue Bodenreformgesetz geschaffene Körperschaft ist das „*Instituto de Desarrollo Agropecuario*" (= Landwirtschaftliches Entwicklungsinstitut), das aus dem bisherigen Beratungsdienst des Landwirtschaftsministeriums gebildet und von diesem unabhängig gemacht wird. Doch bleibt der jeweilige Landwirtschaftsminister Vorsitzender dieses Entwicklungsinstituts, das vor allem die technische Betreuung, aber auch die finanzielle Überwachung der Klein- und Mittellandwirte und ihrer Genossenschaften übernehmen soll. Das Entwicklungsinstitut wird seine Arbeit in den ihm vom Förderungsrat übertragenen Zonen aufnehmen und dort auch die Neubauern betreuen, sobald die ersten Jahre nach ihrer

Seßhaftmachung verflossen sind. Dazu wird das Institut über einen eigenen Fonds, der durch jährliche Zuschüsse aus dem Staatshaushalt ergänzt wird, verfügen.

3. Als dritte Körperschaft wurde die *„Corporacion de la Reforma Agraria"* (= Bodenreformamt) durch das neue Bodenreformgesetz geschaffen. Sie ist eine Privatgesellschaft der öffentlichen Hand und geht aus der bereits vor 25 Jahren gegründeten *„Caja de Colonizacion Agricola"* (= staatliche Siedlungskasse[5]) hervor. Sie ist als das eigentliche Exekutivorgan der Bodenreform zu betrachten und verfügt, obwohl sie eine staatliche Behörde ist, dank ihrer Konstitution über die Aktionsfreiheit eines Privatunternehmens. Zwar ist ihr Präsident ebenfalls der jeweilige Landwirtschaftsminister, doch wird ihr Geschäftsführer vom Staatspräsidenten persönlich ernannt, der dazu nicht nur einen Beamten, sondern auch einen erfahrenen Landwirt ernennen kann.

Die Aufgabe der *„Corporacion"* besteht vor allem in der Durchführung der vom Förderungsrat ausgearbeiteten regionalen Reformpläne, soweit diese die Änderung der Grundbesitzverhältnisse durch Kauf oder Enteignung von Land, sowie dessen Neuaufteilung und Neubesiedlung betreffen. Sie führt demnach auch die Auswahl und Anleitung der Neusiedler, die auf Vollbauernstellen angesetzt werden, durch und sorgt für die Errichtung ländlicher Arbeitersiedlungen und handwerklicher Betriebe. Dabei wird sie von regionalen Kommissionen unterstützt, die sowohl aus Staatsbeamten wie aus den Vertretern der Landwirtschaft gebildet werden.

Die Festlegung der Aufgabenbereiche dieser drei Körperschaften durch das Gesetz soll womöglich Kompetenzstreitigkeiten zwischen ihnen vermeiden. Die Hinzuziehung von Fachleuten aus der Agrarwissenschaft wie aus der privaten Landwirtschaft ist zu begrüßen, weil dadurch die sachgemäße Durchführung der notwendigen Agrarreformen einigermaßen gewährleistet wird. Obwohl die einzelnen Bestimmungen des neuen chilenischen Bodenreformgesetzes wohldurchdacht und harmonisch aufeinander abgestimmt sind, hängt seine Durchführung aber auch noch von anderen Faktoren ab, die sich nicht zuletzt aus der innerpolitischen Entwicklung Chiles ergeben werden. Die erste Entscheidung darüber fällt mit den Präsidentenwahlen im Jahre 1964, von deren Ausgang auch die Durchführung dieses von der jetzigen konservativ-liberalen Regierungskoalition verabschiedeten Gesetzes abhängt.

Denn die oppositionelle Volksfront (FRAP), die mit diesem Gesetz ganz und gar nicht einverstanden ist, weil ihr eine radikalere „Agrarreform" nach mexikanischem und kubanischem Beispiel vorschwebt, würde es, falls sie an die Macht kommt, höchstwahrscheinlich abändern oder zumindest die durch dieses Gesetz gewährten Garantien, wie die Entschädigung für enteigneten Grundbesitz, aufheben. Hinzukommt, daß die Durchführung der in diesem Gesetz vorgesehenen

---

[5] Siehe hierzu: *Die chilenische Siedlungskasse* von Christof von UNTERRICHTER in der Sammelschrift: *Landerschließung und Kolonisation in Lateinamerika* von Dr. Johannes SCHAUFF, Landschriftenverlag Bonn 1959.

umfassenden Agrarreform beträchtliche Mittel erfordert, über die der chilenische Fiskus gegenwärtig nicht verfügt. Zwar hofft die chilenische Regierung, daß ihr ein Teil der dafür benötigten Mittel als Entwicklungsbeihilfen aus dem Fonds des „Bündnisses für den Fortschritt" gewährt werden, doch wird sie auch auf das einheimische Privatkapital – die Rückwanderung des ins Ausland infolge der Inflation geflohenen Kapitals durch Währungsstabilisierung ist dafür entscheidend – zurückgreifen und sich an die Opferfreudigkeit des chilenischen Volkes wenden müssen. Denn private Fremdkapitalien wird sie für die Reform und Weiterentwicklung der chilenischen Landwirtschaft kaum erhalten, weil sich diese bekanntlich vor derart langfristigen Investitionen in einem Wirtschaftszweig, der erfahrungsgemäß erst nach Jahrzehnten und auch dann nur geringfügige Dividenden abwirft, scheuen. Deshalb ist es auch verfrüht, schon jetzt die Erfolgsaussichten der chilenischen Bodenreform abzuwägen. Man kann nur hoffen, daß sie so, wie das Gesetz es vorsieht, durchgeführt wird, auch wenn dabei nicht alle Ziele der noch aufzustellenden regionalen Reformpläne erreicht werden. Denn damit wäre schon viel erreicht, weil die beabsichtigte Flurbereinigung zwangsläufig zur erhofften Strukturveränderung der chilenischen Gesellschaft und Wirtschaft führen wird.

Bei den Mönchen vom Berge Athos

Zur Jahrtausendfeier 963-1963

Jean Décarreaux

Es gibt nur eine Art, den Berg Athos kennenzulernen, und das ist nicht die Lektüre. Sie kann uns zwar auf den Geschmack bringen, doch sie erfüllt zugleich die Phantasie mit falschen Bildern. Selbst das Segelboot, das man in Saloniki mieten kann, genügt dazu nicht. Es legt nur für kurze Augenblicke an den kleinen Häfen und Klöstern an, doch diese Kontakte bleiben zu flüchtig und zu äußerlich. Den Athos begreift nur, wer ihm mit der Seele eines Pilgers naht, ja soweit möglich, mit der Seele eines mittelalterlichen Pilgers. Wenn ihn einer aber so betritt, ohne Vorurteil und einfach mit offener Seele, dann hat der Athos meist leichtes Spiel, die Sympathie des Besuchers zu gewinnen. Mit den Mönchen leben, an ihren Gottesdiensten teilnehmen, der Weisheit ihrer Erfahrung lauschen, das heißt wahrhaftig die uns vertraute Welt hinter sich lassen und ein Land voller Wunder be-

treten und dahinter das Mysterium erahnen. Während der heutige Mensch alles darauf ablegt, Gott und seinem Blick auszuweichen, atmet der Mensch des Athos eine Luft, in der die Nähe des Göttlichen geradezu spürbar ist.

Will der Fremde daran Anteil gewinnen, dann muß er den Preis kennen, den er dafür zu zahlen hat. Die Saumpfade auf dem Athos bieten zwar eine Fährte; aber sie sind holperig, steil und ermüdend wie die Pfade der Tugend. Die Kost ist durchweg fleischlos; sie wird fast immer kalt serviert und schwimmt in einem rohen Öl, das den Augen und der Nase zusetzt, ehe es den Magen durcheinanderbringt. Einzig die Früchte sind schmackhaft; aber sie geben nicht genug Kraft für die Strapazen der ständigen Märsche. In Betten schlafen, deren wesentlichsten und saubersten Teil die Bretter bilden (den Bettlaken sieht man gelegentlich an, daß sie schon öfter benutzt worden sind), nun, das ist schließlich Sache der Gewohnheit. Doch dazu kommen noch die Schlafkameraden und ihre nächtlichen Diskussionen; denn in der Regel handelt es sich um gemeinsame Schlafsäle. Endlich die heimlichen, beißenden Tierchen, die sich trotz strenger Klausur Eingang zu verschaffen wissen.

Von hygienischen Einrichtungen ist nichts oder wenig zu bemerken. Sie zu schaffen bedürfte es einer Energie und Ausdauer, die man dort nicht kennt. Die Wasserhähne müßten, wenn nicht reichlich, so doch zuverlässig Wasser spenden, und wenn das Meer zum Baden einlädt, müßte nicht ausgerechnet ein Mönch dabeistehen. Unweigerlich erinnert der Mönch daran, daß schon so mancher von ihnen von den Haien verschlungen wurde, weil er sich ein Vergnügen leisten wollte, das in den heiligen Ordensregeln nicht vorgesehen ist. Das Beste ist, man paßt sich den Bräuchen dieses östlichen Mönchtums an. Nach einigen Tagen ist es keine Buße mehr, und man hat das stolze Gefühl, die Vorschriften des heiligen Gesetzgebers Basilius zu befolgen. Für den hat ein Mönch schmutzig zu sein und struppiges Haar zu tragen.

Dieses Geschlecht der Mönche, das keine Kinder zeugt und doch nie ausstirbt, ist nicht auf dem Athos entstanden. Es hat seinen Ursprung in der Mitte des 3. Jahrhunderts, als der Ägypter Antonius sich in die Wüste zurückzog, um in der Einsamkeit Gott zu suchen, um mit den Dämonen zu kämpfen und das Gebet und die Askese zu erlernen. Man weiß, wie sein Beispiel im ganzen christlichen Orient ansteckend gewirkt hat. Als im 10. Jahrhundert die ersten Gründungen auf dem Athos vor sich gingen, hatte das Mönchtum also schon eine lange Tradition hinter sich. Wenn man fragt: worauf beruht das tausendjährige Ansehen der Athosmönche, dann lautet die Antwort: auf der Heiligkeit dieser Mönche, auf der Verehrung, die die Häupter der orthodoxen Kirche ihnen bis zum Fall von Byzanz (im Jahre 1453) und darüber hinaus erwiesen haben, und auf der Treue, mit der sie während der fast fünfhundertjährigen Türkenherrschaft an ihrem alten Mönchsideal festgehalten haben. Es ist nicht zuletzt darin begründet, daß sich auf dieser schmalen, 45 Kilometer langen Landzunge sämtliche Formen des klösterlichen

Lebens in ununterbrochener Tradition erhalten haben, dergestalt, daß der Heilige Berg schon früh als das authentische Beispiel der orthodoxen Frömmigkeit erschienen ist. Und als solches steht er auch heute noch da.

Schon vor dem Jahr 963 war der Athos ein wahres Mönchsparadies. Seine Lage im Osten der Halbinsel Chalkidike sicherte ihm fern von den großen Verkehrswegen das Geschenk der Einsamkeit. Die auf ihrer Nordseite üppig gedeihende Vegetation bot den Asketen die Möglichkeit müheloser frugaler Ernährung, und die dichten Wälder erleichterten es ihnen unterzutauchen, um Gott besser zu finden. Gegen Süden fanden sich in den Ausläufern des Gebirges verlockende Höhlen, in denen sich die Vorkämpfer des Absoluten nach Herzenslust der Einsamkeit, den Nachtwachen, dem Fasten und der Kontemplation ergeben konnten. Meist lebten sie jedoch in Hütten, die weit genug auseinanderlagen, um jedem ungestörte Sammlung zu gewährleisten und doch in der Nähe eines bescheidenen Kirchleins einander nahe genug, um den unentbehrlichen Austausch zu ermöglichen. Dieser Typ einer Mönchssiedlung nannte sich eine Laura. Wohl war im Norden, an der Grenze zur Welt hin, ein Kloster mit gemeinsamem Leben gegründet worden; aber seine Bedeutung scheint bei den andern Mönchen nicht unbestritten gewesen zu sein. In der Mitte der Halbinsel, in dem kleinen Dorf Karjés, hatte ein Primas, dem ein Rat beistand, die Oberhoheit inne, von „Regierung" kann man kaum sprechen; hat doch die Autonomie der einzelnen und der Gruppen im Orient stets zu den monastischen Prinzipien gezählt.

Gegen 958 nun landete ein in jener Gegend völlig unbekannter Mönch auf dem Heiligen Berg. Wie jeder Neuankömmling unterwarf er sich der Leitung eines Alten; doch wurde bald offenkundig, daß der Jüngere seinen Meister überflügelt hatte. Allmählich sickerte durch, daß Athanasios, so lautete der Mönchsname des Neuen, schon lange Mönch war und ihm ein bedeutender Ruf voraufging, außerdem war er mit Nikifóros Fokás, dem bedeutendsten General jener Tage befreundet, der im Jahre 963 Kaiser von Byzanz werden sollte. Von Stund an stand Athanasios bei den Athosmönchen in hohem Ansehen.

Vom Kaiser reichlich mit Gaben bedacht, wählte Athanasios im Süden der Halbinsel am Fuß des gewaltigen Athosberges selbst einen Platz in Meeresnähe, rodete ihn zusammen mit einigen Gefährten und errichtete dort nach einem großzügigen Plan ein Kloster für Mönche mit gemeinschaftlichem Leben, das bald als die Große Láwra berühmt werden sollte. Auf der Láwra herrschte strenger Gehorsam, die Regungen des Individualismus wurden gezügelt und die brüderliche Liebe zur täglichen Übung erhoben. Der Mönch durfte dort nicht mehr nach seinen Einfällen leben. Er hatte sich einer genauen Regel zu unterwerfen, die zudem noch von einem Obern jeweils auf sein konkretes Leben angewendet wurde. Diese Lebensweise hatte einst Pachomius in der heroischen Zeit des ägyptischen Mönchtums begründet. Sie fand unter der Bezeichnung „könobitisches Leben" weite Verbreitung, ohne indes dem eigentlichen Eremitenleben oder eremitenartigen Leben Abbruch

zu tun. Immerhin ging die Gründung des Athanasios auf dem Athos keineswegs ohne Schwierigkeiten vonstatten. Die Heiligen des Berges sahen mit wachsender Besorgnis, wie da mit großen Kosten imposante Bauten errichtet wurden, deren prächtige Fassaden wie eine Verhöhnung ihrer armseligen Hütten wirkten. Sie mußten auch fürchten, daß ein in ihren Augen allzu bequemes Leben junge Menschen mehr anziehen und ihren eigenen Nachwuchs lichten könnte. Die Tradition, die sie von den Wüstenvätern überkommen hatten, war in Gefahr zu verkümmern oder gar unterzugehen. Der ganze Berg geriet in Aufruhr; und da handfester Eifer selten erleuchtet ist, machte man dem großen Athanasios das Leben so unangenehm wie nur möglich. Zwei Mönche gingen in ihrer Liebe zum alten Mönchsideal so weit, daß sie sogar an einen Mordanschlag dachten. Athanasios ließ sich nicht erschüttern. Unbewegt setzte er sein Werk fort. Im übrigen war der Streitfall in Konstantinopel durch den Kaiser und den Patriarchen bereits zu seinen Gunsten entschieden worden: Das Gemeinschaftsleben, das im Jahre 963 auf der Großen Láwra seinen Anfang genommen, hatte Aussicht, den ganzen Athos zu erobern. Tatsächlich sollte die Láwra für ein ganzes Jahrtausend seine Zierde sein, und sie wird es darüber hinaus wohl auch noch bleiben.

In Wirklichkeit blieb das Eremitenleben dennoch in Blüte; nur traten die Klöster mit Gemeinschaftsleben sehr bald in den Vordergrund. Um die Mitte des 14. Jahrhunderts wurden nicht weniger als 19 Großklöster, denen der Boden gehörte, erbaut; ein 20. kam im 16. Jahrhundert hinzu. Seitdem gibt es auf dem Athos nur diese 20 Großklöster. Die Gesetze des Landes lassen keine weiteren zu. Während seiner Blütezeit wird der Athos an die 15 000 Mönche (Könobiten und Eremiten) gezählt haben. Von ihnen lebten in der Mitte des 11. Jahrhunderts auf der Láwra allein 700. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts zählte das russische Kloster Pandeleïmonos 2000 Mönche.

Diese Zahlen sind heute stark zurückgegangen. Die Schätzungen liegen für die Gesamtzahl der Athosmönche zwischen 1200 und 1500. Sie verteilen sich größtenteils, wenn auch in verschiedener Dichte, auf die selbständigen Großklöster, die mit Ausnahme von dreien sämtlich griechisch sind. Ihre Namen lauten:

Láwra
Watopédi
Iwíron
Chilandár (serbisch)
Dionisíu
Kutlumusíu
Pandokrátoros
Xeropotámu
Sográfu (bulgarisch)
Dochiaríu
Karakállu
Filothéu
Símonos Pétras
Ajíu Páwlu
Strawronikíta
Xenofóndos
Grigoríu
Esfigménu
Pandeleïmonos (russisch)
Konstamonítu.

Die Regierungsform ist, wie man dort sagt, demokratisch, besser sagte man: oligarchisch. In Karjés, der Hauptstadt der Athosrepublik, die innerhalb des griechischen Staates ein autonomes Sonderstatut genießt, ist die Verwaltung einem Kollegium von zwölf Delegierten der Klöster anvertraut, die in einem jeweiligen Turnus vier ihrer Mitglieder mit der Exekutive betrauen. Von diesen vier wieder nimmt einer als Primas eine besondere Ehrenstellung ein. In den Klöstern mit streng gemeinschaftlichem Leben sind die Vollmachten des Vorstehers oder Igumen von einem Rat eingeschränkt, der sie kontrolliert. In andern Klöstern gibt es überhaupt keine Obern: Die Mönche leben in Gruppen getrennt für sich und dürfen Eigentum besitzen. Die Häupter dieser Gruppen, das heißt die vermögendsten (oder die am wenigsten Armen) bilden eine Art Verwaltungsrat, der angeblich keinen Vorsitzenden hat. Diese Klöster, es gibt ihrer neun, darunter die Große Láwra, sind idiorhythmisch. Bei ihnen ist ein solches Maß von Selbstbestimmung in Übung, daß die einzelnen je nach ihrer Geschicklichkeit praktisch ein völlig unabhängiges Leben führen können. Unter ihnen gibt es Mönche, die ganz komfortabel leben. Andere, doch sie sind nicht die Mehrzahl, finden Gelegenheit genug, wie es ihnen beliebt, ein Leben der Buße zu führen. Man begegnet ihnen oft genug. Sie bewohnen allein oder mit ein, zwei Gefährten ein kleines Häuschen mit einem Oratorium. Diese Häuser heißen Zellen (kellia).

Wenn er auf dem Heiligen Berg landet, muß der Pilger zu allererst den Behörden der Mönchsrepublik Karjés das Empfehlungsschreiben des griechischen Außenministeriums vorweisen. Er wird stets freundlich empfangen. Man bietet ihm auf einem Tablett eine Tasse türkischen Kaffee, ein Glas Wasser, ein Gläschen Likör oder einen Löffel Konfitüre an und bittet ihn, weiteren Bescheid abzuwarten. Denn dieser Empfang, der sich übrigens in jedem der Klöster wiederholt, bedeutet in Karjés keineswegs, daß dem Gesuch stattgegeben wird. Vielmehr gibt es jetzt der Sekretär an die Vier vom Exekutivausschuß weiter, von denen jeder ein Viertel des Athosstempels in Verwahr hat. Wenn sie es für gut finden, steuern sie ihre Teile bei und setzen den vollständigen Stempel samt ihren Unterschriften unter den Athos-Paß, der es erlaubt, in der ganzen Republik frei zu zirkulieren. Andernfalls bleibt dem Pilger nichts übrig, als wieder das Schiff zu besteigen.

Ist man erst wieder draußen und schreitet durch die kleinen Gassen, dann fällt einem wohltuend die außerordentliche Stille auf, die hier herrscht. Es gibt weit und breit keine Frauen und keine Kinder und folglich kein Geschrei. Einzig bärtige Männer mit langem, im Nacken zu einem Wulst gebundenen Haar, auf dem Haupt eine zylindrische Kopfbedeckung, schreiten, in ein langes schwarzes Gewand mit weiten Ärmeln oder einfach in eine Art Soutane von zweifelhafter Sauberkeit, manchmal auch in Lumpen gehüllt, in tiefem Schweigen einher. Dieses Dorf im Tal Karjés mit seinen bunt bemalten Häusern, seinen kleinen Gärten, seinen Fruchtbäumen und Weinreben, mit dem Blick auf den Wald, das Meer und den Berg verdient es wahrhaftig, daß die Muttergottes es zum irdischen Paradies er-

wählte, als sie eines Tages – 900 Jahre vor Athanasios – in einem Hafen des Athos an Land ging. Unversehens fühlt sich der Reisende mitten in den alten christlichen Orient versetzt, und, als sei die Zeit stillgestanden, dringt er in eine Welt der Frömmigkeit und der Legende ein. Bereits in Karjés hat man nicht versäumt, ihm von dem Wunder zu erzählen, das jenem alten Mönch begegnet ist, der sich vergeblich abmühte, die Melodien des Offiziums zu singen. Mit einem Mal gelang ihm in großartiger Leichtigkeit eine besonders schwierige Partie der betreffenden Liturgie. Was war geschehen? Er hatte einfach gelehrig dem Engel nachgesungen, der ihm jeweils den Ton vorsang.

Tag für Tag, wie ein Mönch, der seinen Rosenkranz mit den endlosen Anrufungen durch die Finger gleiten ließ, zieht der Pilger von einem Kloster zum andern. Sie sehen alle ziemlich gleich aus: ein ummauertes Gebiet und innerhalb, ohne jedes Gefühl für Ordnung oder Symmetrie, Kirchen, Oratorien, Refektore. Rings steigen breite, massige, von Fensterreihen durchbrochene Fronten auf. Auf der Innenseite an vielen Stellen überhängende Balkone, auf denen regungslos irgendein Mönch sitzt, stundenlang schweigend seinen Träumen hingegeben – oder ist es Gebet? All diese willkürlich hingesetzten Gebäulichkeiten sind bunt angestrichen: das Katholikon, das ist die Hauptkirche, gemahnt in ihrem lebhaften Rot an das Blut Christi. Andere Bauten leuchten in Blau, in Zinnober, in Gelb, Farben, die das Grün der Kletterpflanzen kontrastreich umrahmt. Auf dem Athos gibt es keine Kreuzgänge, sondern nur Höfe. Die von Watopédi, von der Großen Láwra und Iwíron sind in besonders edlen Linien gehalten.

Den Tag über ist das Leben auf dem Athos schläfrig. Es dient der Erneuerung der Kräfte; denn ein großer Teil der Nacht gehört dem Chorgebet, während dem die Wachsamkeit der psallierenden Mönche gegen den Geist der Finsternis ankämpft. In den Zellen und kleinen Behausungen findet man wenig Bücher. Und wenig zahlreich sind auch die Mönche, die sich um die Schätze ihrer Bibliotheken kümmern. Diese sind übrigens doppelt und dreifach verschlossen, und im entscheidenden Augenblick auch wohl der Schlüssel selbst. Nach dem Urteil der weitaus meisten Mönche nährt die Wissenschaft den Geistesstolz. Sie haben die Welt verlassen und wollen nicht auf dem Umweg über die Wissenschaft zum Geist der Welt zurückkehren. Sich mit ihr abgeben gilt als wertlos und gefährlich. Ihnen genügt es, fromm und tugendhaft zu leben, zu gehorchen und tapfer zu fasten, im rechten Glauben festzustehen und auch einmal ihrem Eigensinn nachzugeben. Aber wenn man mit den Einfältigsten von ihnen umgeht, dann kann es geschehen, daß man von ihren Lippen Worte des Heils vernimmt, die in ihrer Kürze und Prägnanz aus der Weisheit der alten Wüstenväter zu stammen scheinen. Das Hinmerken auf Gott und auf sich selbst, das Bewahren der Seele, Haltungen, die wir modernen Menschen nur schwer wahrzunehmen vermögen, gehören zweifellos, und zwar in den Dienst der Askese gestellt, zu den Wesenszügen der Mönchspsychologie des Athos.

Genau im Süden der Halbinsel liegen rings um eine Kirche zerstreut bescheidene Behausungen. Sie gehen auf die halb-anachoretischen Gruppen zurück, sie sich einst so heftig gegen die Gründungen des Athanasios erhoben hatten. Heute herrscht dort Friede. Das sind die Skiti, in denen Arbeit und Askese besonders hart gehandhabt werden. Hoch darüber, in Grotten oder an steilen Felshängen klebenden Hütten, hausen ein paar Einsiedler. In Erwartung ihres letzten Stündleins führen sie ein Leben strenger Kasteiung; man sieht sie ihrem friedvollen Antlitz nicht an, doch hat man sichere Kunde davon. Diese Hesychasten, wie man sie nennt, sind, dem Himmel so nahe wie möglich, gewissermaßen Spezialisten der Askese und der Kontemplation. Sie empfangen den Pilger mit ungeheuchelter Herzlichkeit und ohne die geringste Vorsorge. Der Einsiedler gibt das wenige, das er hat. Und wenn die Speisen durch die Güte, mit der sie gereicht werden, auch nicht sehr viel schmackhafter werden, so weiß der Gast doch, daß jeder Bissen, den er zu sich nimmt, das schon so unmenschliche Fasten des Gastgebers vielleicht auf Tage hinaus noch verschärfen wird. Für sie alle, auf dem Berg und auf den Hügeln, ist der durchkommende Reisende niemand anders als Christus, der Herr, der an ihre Türe klopft. Solcher Glaubensgeist wiegt manche Unwissenheit auf.

In gleicher Einmütigkeit wissen sie alle von den Wundern des Heiligen Berges zu berichten. Jeder Stein, jede Gegend hat ihre Wunder. Watopédi soll nach einem Knaben unter Himbeeren benannt sein. Wurde doch der junge Honorius, bevor er Kaiser ward, nach einem Schiffbruch genau an dieser Stelle unter Himbeeren schlafend gefunden. Honorius lebte gegen Ende des 4. Jahrhunderts, Watopédi dagegen datiert etwa von 985; aber ein Wunder verdient schon, einen solchen Zeitabschnitt zu überbrücken! Símonos Pétras, dessen massige Bauten sich in 300 Meter Höhe steil über dem Meere erheben und noch heute mit seinen reihenweis über dem Abgrund hängenden Balkonen Eindruck macht, hat seinen Namen von seinem Gründer, dem Mönch Simon. Diesem Simon machte es, während der Bau entstand, Freude, von Gerüst zu Gerüst zu turnen und den Maurern ein Gläschen seines Likörs anzubieten. Dabei geschah es einmal, daß er einen Fehltritt tat und 300 Meter tief abstürzte. Er aber erhob sich, ohne Schaden genommen zu haben. Ja, er hatte sogar die Geistesgegenwart, bei dem Sturz sein Tablett hübsch wagrecht zu halten. Kein einziges Tröpfchen des edlen Likörs ward verschüttet! Diese Geschichte wurde mir mit dem ernstesten Gesicht von der Welt erzählt.

Im Kloster Iwíron hat man nicht ganz so viel Phantasie. Dort war es so: Eine Ikone, die, wie man versichert, vom heiligen Evangelisten Lukas gemalt war und im Heiligen Land beim Einfall der „Sarazenen" in Gefahr der Entweihung geriet, entwischte den Sarazenen im letzten Augenblick, schwamm über das Meer bis zur Ostküste des Athos und fand sich nach weiteren erbaulichen Begebenheiten von selbst an der Klosterpforte ein. Das ist die Portaïtissa, die „Hüterin der Pforte", die man noch heutigen Tags verehrt. In Wirklichkeit datiert der Arabereinfall in Palestina aber um das Jahr 637, während Iwíron erst 300 Jahre später, nämlich

zwischen 980 und 984 entstand. – Die Große Láwra kann natürlich nicht zurückstehen. Das Leben ihres Gründers Athanasios ist wie damals alle Heiligenleben in Orient und Okzident ein einziges Gewebe von Wundertaten. Es will erbauen und kein Geschichtswerk sein. Man kann übrigens ohne große Schwierigkeit den wesentlichen Kern und die geschichtlichen Züge herausheben. Eines Tages also, da seine Mönche ihn im Verlauf einer selbst für Heilige unerträglichen Notzeit im Stich gelassen hatten und er selbst der Mutlosigkeit verfallen war, ließ die Heiligste Jungfrau zu seiner Aufmunterung eine Quelle frischen Wassers hervorsprudeln, und kurz darauf traf, direkt von Konstantinopel, eine ganze Ladung Lebensmittel ein.

Der heilige Paulus, der Stifter des nach ihm benannten Klosters sah sich gezwungen, einem Teufel mit frischen Gerten eine tüchtige Tracht Prügel zu verabreichen; machte der doch Nacht für Nacht die am Vortag vollbrachte Arbeit zunichte. Damit nicht zufrieden, zwang er ihn, ihm bei der Vollendung der gewaltigen Zitadelle zu helfen, die in eine Spalte der zyklopischen Felstrümmer eingeklemmt ist.

Sográfu bedeutet „Kloster des Malers"; denn eines Tages fand man in herrlicher Vollendung eine Ikone, die der Maler nicht hatte zu Ende malen können: Nach dem einstimmigen Urteil der Kenner hatte allein ein Engel ein solches Wunderwerk schaffen können. Ungefähr überall auf dem Athos sind die Pirateneinfälle der „Sarazenen" und der „Lateiner", denen beiden der gleiche Abscheu gilt, mit lauter Wundern abgewehrt worden, So geschah es, ebenfalls in Sográfu: Als die „Lateiner" oder, wie sie auch heißen, die „Franki" das Kloster der frommen Bulgaren (übrigens entschiedenen Gegnern der Wiedervereinigung) niederbrennen wollten, wurden sie auf Befehl der Gottesmutter durch himmlisches Feuer vernichtet. Noch heute zeigt man dort eine Grabstätte, die ihre Gebeine enthalten soll. – Wie war es in Chilandár? Genau 1003 Ungläubige bedrohten das Kloster. Doch durch ein Wunder brachten sie sich gegenseitig um: die einen 500 töteten die andern 500 und umgekehrt; nur die restlichen drei überlebten das Gemetzel. Ihnen blieb keine andere Wahl, als ebenfalls Mönche zu werden. Seitdem heißt das Kloster das der Tausend. All diese hübschen Geschichten, gelegentlich mit Varianten bereichert, werden mit einer Selbstverständlichkeit vorgetragen, als gehörte sich das alles so. Sie erinnern an volkstümliche Heldensagen, in denen der Sieg der guten Mächte über die bösen besungen wird. Doch mag dem sein wie ihm will, und so fragwürdig uns diese Wundergeschichten erscheinen mögen, aus ihnen zieht mehr als ein Mönch einen Teil seiner religiösen Nahrung.

Ein weiteres Element des Mönchlebens ist das Chorgebet. Es wird von Sängern und Zelebranten bestritten (die meisten Mönche sind nicht Priester). Das Chorgebet auf dem Athos dauert stets sehr lang. Der Gesang, das soll nicht verschwiegen werden, wird auf eine nicht sehr glücklich wirkende, näselnde Weise ausgeführt, Rhinophonie genannt. Die Liturgie ist immer sehr prunkvoll und feierlich;

aber man hält sie mit der familiären Unbefangenheit, die den Mittelmeervölkern eigen ist, ohne indes an die Virtuosität der italienischen missa lecta heranzureichen. Die liturgischen Texte sind von großer Schönheit; sie sind voll theologischer Substanz, besitzen epische Breite und dichterische Kraft. Es ist nicht ganz sicher, ob alle Teilnehmer sie auch verstehen; denn die Mönche, die die Volkssprache sprechen, scheinen nicht immer das literarische Griechisch zu verstehen, besonders das alte. Wohl ist die gesamte Mönchsgemeinde bei den Gottesdiensten zugegen, doch aktiv beteiligt sind keineswegs alle. Eines Nachts lud mich in der Láwra ein Mönch von sehr hohem Rang ein, mit ihm, während die Sänger sich heiser schrieen, bei Mondschein einen kleinen Spaziergang zu unternehmen. Ich bot ihm eine Zigarette an, er mir Weintrauben. Um die Wahrheit zu sagen: dieser besonders feierliche Gottesdienst dauerte ununterbrochen 12 Stunden! Zweifellos ermüden derartige Bravourstücke mehr als sie erbauen. Anderseits ist ebenfalls wahr, daß die Gewöhnung einen besonderen Geisteszustand schafft, der, selbst wenn er zur Routine wird, doch nicht aller Frömmigkeit bar ist.

Die Verehrung der heiligen Bilder trägt ihrerseits dazu bei, diesen Geisteszustand zu fördern. Bekanntlich untersagten vom ersten Viertel des 8. Jahrhunderts bis zur Mitte des 9. mehrere Kaiser, und durchaus nicht nur unfromme, den Bilderkult, in dessen Handhabung sich Mißbräuche eingeschlichen hatten. Es kam zu einer Verfolgung, bei der die Mönche, ohne je zu wanken und zu weichen, die ruhmvollsten Martyrer stellten. Im Jahre 843 wurde nach einer Klärung und Läuterung ihres Wesens, die Verehrung der Bilder von neuem zugelassen. Dieses Ereignis, das noch heute begangen wird, heißt seitdem das Fest der Rechtgläubigkeit. Es ist nicht weiter verwunderlich, wenn in diesem Milieu, in dem die Tradition alles ist, die heiligen Bilder, deren Triumph den Mönchen so viel Opfer gekostet hat, mehr als anderswo Gegenstand einer ganz besonderen Verehrung sind.

Im Abendland wurden die Bildwerke – sei es Bilder oder Statuen – als Armenbibel betrachtet, in der die Ungebildeten die Heilige Geschichte lesen konnten. Auch im christlichen Orient ist diese Funktion der Bilder geläufig; aber hier kommt ein besonderes Element der Heiligkeit hinzu. Bevor sich der Künstler an die Arbeit macht, muß er beten und fasten. Oft mischt er seinen Farben den Staub von Reliquien bei, wieder ein Element der Heiligkeit; dergestalt, daß im christlichen Orient eine Ikone mehr ist als eine bloße Erinnerung an den Dargestellten oder ein Ereignis, nämlich Hinweis auf ein Urbild, auf das hin das Bild transparent ist. Das gilt von den tragbaren Ikonen und ebenso, wenn man auch weniger daran denkt, von den Wandmalereien. Vor den tragbaren Ikonen, die den Gläubigen erreichbar sind, wirft man sich nieder, entblößt man das Haupt, bringt man, so oft sich eine Gelegenheit ergibt, einen Kuß an; und sie ergibt sich oft; denn Ikonen gibt es auf dem Athos überall.

Es wimmelt von Kirchen auf dem Athos. Jedes Kloster hat ihrer eine ganze Reihe. So zählte das russische Großkloster Pandeleïmonos, eine wahre Kaserne,

zu Beginn des 20. Jahrhunderts nicht weniger als 25 Kirchen. Die Hauptkirche, das Katholikon, das sich von den Kirchen geringeren Grades, den Parekklesiai und einfachen Oratorien unterscheidet, ist nach dem verbreitetsten Modell der byzantinischen Überlieferung erbaut: Eine Hauptkuppel, oft von Nebenkuppeln flankiert, beherrscht den Bau, der die Form eines griechischen Kreuzes besitzt. Nach Osten wölben sich drei Apsiden heraus, die die Lage des Altarraums und der beiden Seitenkapellen erkenntlich machen: des Diakonikon und der Prothesis, die in der Liturgie eine Rolle spielen. Der Nord- und Südarm des Kreuzes ist je etwas verlängert, um einen Mönchchor aufnehmen zu können. Man tritt durch zwei im Westen gelegene Vorhallen, die einander vorgelagert sind, ins Katholikon ein: Die äußere Vorhalle (oder Narthex) führt in die innere, von wo aus der Besucher die eigentliche Kirche betritt.

Gleich vom ersten Narthex an ist man von der Fülle der heiligen Bilder, meist Fresken, beeindruckt. Im Innern des Kirchenraumes sind sämtliche Flächen bemalt, und, als ob das noch nicht genügte, ist die Ikonostase (die Bilderwand, die den Altarraum vom übrigen Kirchenraum trennt) stets mit vielen Ikonen bedeckt. Wenn folglich der Gläubige diese Stätten betritt, dann hat er nicht nur die Welt hinter sich gelassen, sondern er findet sich inmitten all der Heiligen. Diese Heiligen sind an den Wänden nach einem Kanon verteilt, der zwar nicht absolut unveränderlich ist, aber in der Regel doch einer ganz bestimmten ikonographischen Überlieferung folgt. In Manneshöhe sind, wenn man so sagen darf, die „gewöhnlichen" Heiligen dargestellt: Mönche, Martyrer, Soldaten leisten hier dem Pilger Gesellschaft. In der Tiefe der Kuppel thront die strenge Gestalt des Allmächtigen (des Pantokrator), der die Propheten, die Evangelisten und Apostel zu seinen Füßen überwacht. Über dem Altar ist der Bereich der Allerseligsten Jungfrau, die von eucharistischen Szenen umgeben dargestellt wird. Je nach dem zur Verfügung stehenden Raum folgen den Wänden entlang historische oder apokryphe Begebenheiten aus dem Leben des Herrn und seiner Mutter. Der Tod Mariens ist dabei auf dem Athos stets mit besonderer Hingabe gestaltet.

Die Malereien sind nicht gleichwertig. Die Plünderungen durch die Türken und Lateiner, die unglücklichen Restaurierungen im 18. und 19. Jahrhundert, die Feuersbrünste, diese Geißel des Athos, die Nachlässigkeit und Unwissenheit der frommen Mönche, das alles ist an den Bildwerken nicht spurlos vorübergegangen. Iwíron wurde im 13. Jahrhundert von den Lateinern zweimal zerstört; es wurde im 16. Jahrhundert wieder aufgebaut und 1865 in Brand gesteckt. Seine Hauptkirche aus dem 11. Jahrhundert wurde im 16. und 19. Jahrhundert restauriert. Stawronikíta ist viermal vom Feuer zerstört worden, allein dreimal in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Ähnliches gilt von den meisten Athosklöstern. Es gibt also durchaus ernst zu nehmende Gründe, nicht alles auf dem Athos wie auf Befehl zu bewundern.

Mosaiken finden sich selten. Watopédi mit seiner Hauptkirche aus dem elften

Jahrhundert darf mit Recht auf seine Verkündigung und seine Deïsis (Maria zwischen Christus und Johannes dem Täufer) stolz sein; aber das ist auch, wenn man eine Anzahl tragbarer Mosaike hinzunimmt, ungefähr alles, was man in dieser Technik auf dem Athos an Bedeutendem findet. Dagegen gehen zahlreiche Fresken auf bedeutende Meister zurück.

Das Katholikon von Karjés verdient es, ausgiebiger behandelt zu werden. Athanasios soll ihm im 9. Jahrhundert seine heutigen Ausmaße gegeben haben, und es soll im 13. Jahrhundert von den Anhängern der kirchlichen Wiedervereinigung in Brand gesteckt worden sein. Es ist die einzige Kirche auf dem Athos, die als klassische dreischiffige Basilika erbaut worden ist. Von außen ein schlichter, fast rustikaler Bau, birgt sie in ihrem Innern die wertvollsten Fresken, die es auf dem Heiligen Berg gibt.

Ihr Schöpfer Panselinos aus Thessalonich ist eine geheimnisumwobene Gestalt; aber sein Werk hat ihn zum Meister der sogenannten mazedonischen Schule gemacht, zu einem byzantinischen Giotto. Charles Diehl läßt ihn im 16. Jahrhundert leben. Dagegen hat kürzlich ein anderer Gelehrter, Xyngopoulos, geglaubt, ihn, wie es auch die Tradition tut, mit guten Gründen dem 14. Jahrhundert zuweisen zu können. Der Meister hat seine Fresken auf den großen, sich aus der basilikalen Anlage ergebenden Wandflächen in langen horizontalen Streifen angebracht. Der Tradition entsprechend hat er in der unteren Reihe die Heiligen der Erde, in der oberen die Ahnen Christi und in den zwischen beiden liegenden Flächen die Evangelisten und die Hauptbegebenheiten aus dem Leben des Herrn und seiner Mutter dargestellt. Die Gemälde sind rahmenlos und greifen stellenweise nach Art eines fortlaufenden Frieses ineinander über, ähnlich wie die Illustrationen auf manchen Handschriften. Panselinos ist Realist; aber sein naturnaher Realismus ist stets durch das Spürbarwerden eines inneren Lebens gemildert und wie verwandelt. So sind, um ein einfaches Beispiel zu bringen, die ausgemergelten, bärtigen Gestalten seiner Asketen alle augenscheinlich Kontemplative. Auch die Kirchen von Watopédi und Chilandár sind von mazedonischen Malern ausgeschmückt.

Später wurden zahlreiche Kirchen auf dem Heiligen Berg von Künstlern der sogenannten Kretischen Schule ausgemalt. Die Meister dieser Schule, die dem 16. Jahrhundert angehört, haben unter besonderen geschichtlichen Verhältnissen gearbeitet. Während Mazedonien seit 1430 unter türkischer Besatzung stand, blieb Kreta, das damals zum venezianischen Herrschaftsbereich gehörte, von der Ottomanenherrschaft bis zum Jahre 1669 verschont. So stand Kreta während zweier Jahrhunderte im Austausch mit dem Abendland und erfuhr von dorther auch künstlerische Einflüsse, zumal von der italienischen Renaissance. Da es anderseits von den großen Zentren der Orthodoxie abgeschnitten war, fühlte es sich um so mehr verpflichtet, dem angestammten orthodoxen Glauben, den Traditionen und der Ikonographie der Ostkirche treu zu bleiben. Die tragbaren Ikonen, ein Kunstzweig, den die Kreter ganz besonders pflegten, fanden den Weg von der einen

Zone in die andere und mit ihnen die Künstler. Nun waren aber gerade slawische und rumänische Mäzene an den Athosklöstern interessiert. So gingen denn kretische Künstler ins Land der unterjochten Orthodoxie, um dort zu malen. Sie trugen dorthin ihre Glaubenstreue und ihren persönlichen Stil. Der Malermönch Theophanos arbeitete in den Meteor-Klöstern Thessaliens, aber auch in den Athosklöstern Stawronikíta, Xenofóndos und vor allem am Katholikon der Großen Láwra. Der Maler Zorzi malte Dionisíu und Frangos Catellanos die Sankt-Nikolaus-Kapelle der Láwra aus. Dochiaríu, noch einmal Xenofóndos, Kutlumusíu, Filothéu, Ajíu Páwlu nahmen nacheinander kretische Maler auf, so daß der Geschichtsschreiber dieser Epoche Chatzidakis von der „kretisch-athonitischen Kunst" sprechen konnte.

Es scheint, daß die großangelegten Kompositionen des Refektors der Láwra von der Hand Frangos Catellanos stammen. Das Refektor ist in den Klöstern ein offizieller Raum des Konvents und bedingt als solcher ein Zeremoniell. Zwar wird auf der Láwra das Refektor nur einmal im Jahr benutzt; dennoch lohnt es sich, es ausmalen zu lassen, können sich doch in seinen weiten Mauern 800 Mönche an den kleinen, ganz abgegriffenen, am Boden festgemauerten Marmortischen niederlassen. Die hohen Wände sind über und über mit Fresken bedeckt: ein Jüngstes Gericht unter Vorsitz unseres Herrn, ein Dante würdiges Inferno mit ausgesuchten Qualen, die selige Ruhe der Erwählten, die in kontemplativer Haltung dargestellt sind; eine Paradiesesleiter, an der Mönche emporsteigen, die Christus, der Herr, aufnimmt, während andere von den Dämonen weggeschnappt werden; 24 Bilder preisen in Anlehnung an eine berühmte Hymne die Seligste Jungfrau; es folgen in langen Reihen: Martyrer und Asketen, diese andere Art von Martyrern(von den Asketen Ägyptens bis zu denen des Athos); eucharistische Motive in der Apsis, wo der Ehrentisch an die Stelle des Altars getreten ist. Alles ist dazu angetan, um diesem Riesensaal den Charakter einer Kirche zu geben. Ein anderes Refektor, das des Klosters Dionisíu, das kretische Maler zwischen 1547 und 1603 ausgemalt haben, ist wegen seiner Darstellungen aus der Offenbarung berühmt. Sie könnten einen um den Appetit bringen. Aber sie reichen nicht an das Majestätische der Fresken im Refektor der Láwra heran.

Die kretische Kunst unterscheidet sich von der mazedonischen durch ihren milderen Farbton, durch die plastische Behandlung von Antlitz und Körperform, durch ihre Eleganz und ein mystisches Element, Züge, die offenbar italienischen Einfluß verraten. Auch die Technik der tragbaren Ikone hat ihre Spuren hinterlassen. Denn selbst an den Wänden geben die kretischen Maler ihren Bildern gern einen Rahmen, wie sie es von ihren kleinformatigen Bildern her gewohnt sind. Zuweilen, bei besonders ausgefeilten Werken, nähert sich ihre Kunst einem gewissen Akademismus.

So ist Byzanz auch unter ottomanischer Herrschaft auf dem Athos lebendig geblieben. Ja der Heilige Berg wurde trotz einer gewissen von den Türken gefördert-

ten geistigen Lähmung ein Hauptbewahrer ostkirchlicher Frömmigkeit, ihrer Traditionen und Ikonen. Zwar fehlte es an starken Künstlerpersönlichkeiten. Dennoch konnten sich die künstlerischen Traditionen bis zur Befreiung vom ottomanischen Joch zu Beginn des 20. Jahrhunderts schlecht und recht hindurchretten. Der Athos hat die Revolution der abendländischen Renaissance nicht erlebt. So stellt er nach Chatzidakis einen in der modernen Kunstgeschichte einzigartigen Fall dar, nämlich das Überleben des Mittelalters mitten in unserer Zeit. Wohl verschließt sich der Athos nicht jedem Einfluß, der von außen kommt; aber er bleibt seinem eigenen Gesetz treu. So hat er die byzantinische Kunst, die in Ravenna und Thessalonich und im 6. Jahrhundert in Konstantinopel mit den großen Unternehmungen des Justinian ihren Anfang nahm, um ein neues Kapitel bereichert.

Als Athanasios im Jahre 1004 unter den Trümmern seiner eigenen einstürzenden Kirche in der Láwra stirbt, ist die Zukunft des Athos festgelegt. Im Lauf der Geschichte sollte er genug der äußeren Prüfungen erfahren. Auch im Innern hat der Heilige Berg seine Probleme. Hier wie auch anderswo erreichen nicht alle Mönche die Heiligkeit, nach der sie streben. Es wäre in der Tat naiv, sich vorzustellen, man brauche nur in diesem „Garten der Gottesmutter" zu leben, um munter auf der Leiter der Vollkommenheit emporzusteigen, ohne eine einzige Sprosse zu verfehlen. Die Athosmönche schauen nicht ohne Sorgen in die Zukunft. Es fehlt an Nachwuchs; aber sie sind nicht gewillt, der Versuchung nachzugeben und ihre Pforten Einflüssen zu öffnen, die ihre Bräuche umstoßen könnten. Mag dem sein, wie ihm will: in den Augen der Orthodoxie bleibt der Athos heute wie gestern der Berg der Heiligen.

Außerökonomische Faktoren der wirtschaftlichen Entwicklung

Oswald v. Nell-Breuning S.J.

In Berlin[1] kann man es nicht nur sehen, sondern geradezu mit Händen greifen, wie außerökonomische Faktoren die wirtschaftliche Entwicklung bestimmen: die Zweiteilung der Stadt, die Mauer, ist kein Oeconomicum, sondern ein Politicum, politischer Wahnsinn, aber für die wirtschaftliche Entwicklung beider Teile Berlins von einschneidender Bedeutung: selbst ein Blinder muß den Unterschied zwischen West- und Ost-Berlin sehen. Etwas Ähnliches gilt von der „Zone" und der Bun-

[1] Vortrag an der Funk-Universität des RIAS: darum Anspielung auf Berlin.

desrepublik. Der Unterschied an Wohlstand und Lebenshaltung hüben und drüben hat seine Ursache nicht darin, daß die Bewohner Ost-Berlins oder überhaupt die Menschen östlich des eisernen Vorhangs weniger tüchtig, weniger fleißig wären als die Bewohner der Bundesrepublik oder West-Berlins. Die Ursache des ungeheueren Unterschieds ist nicht ökonomischer Art; sie ist eindeutig politisch.

Daß die Politik die Grundlagen, auf denen eine Wirtschaft ruht, über den Haufen werfen und damit die wirtschaftliche Entwicklung in andere Bahnen lenken, drängen oder zwingen kann, wissen die Menschen schon lange. Um wirtschaftlicher Ziele willen sind schon immer Kriege geführt worden. Schon in sehr früher Zeit gab es Kriege um Wasserquellen, um Weideplätze, später um Bodenschätze, um Silber und Gold, in unseren Tagen um Erdöl und neuestens um spaltbare Stoffe (Uran u. dgl.). Im Zeitalter der Weltkriege ist der sogenannte „totale Krieg" zu einem Kampf nicht nur der Waffen, sondern der Wirtschaftsmacht der Kriegsgegner geworden mit dem Ziel, nicht nur die bewaffnete Macht, sondern auch die Wirtschaft des Gegners zu vernichten. Aus politischen Gründen haben die USA nach dem 2. Weltkrieg durch ihre Marshallhilfe den europäischen Ländern die Möglichkeit zu raschem wirtschaftlichem Wiederaufbau gegeben; aus politischen Gründen wurde der Tschechoslovakei verboten, diese auch ihr angebotene Hilfe anzunehmen, und sie wurde gezwungen, ihre wirtschaftliche Entwicklung auf den gemeinsamen Nenner der Comecon-Länder zu bringen. – Daß die Politik die wirtschaftliche Entwicklung beeinflußt, ja maßgeblich bestimmt, ist also nichts Neues.

Erst im 19. Jahrhundert kam es dahin, daß die Wirtschaft begann, sich als ein in sich geschlossenes, ausschließlich den ihr eigenen Gesetzen gehorchendes Reich anzusehen, und sich von der damaligen Wirtschaftswissenschaft bescheinigen ließ, ihr Ablauf unterliege keinen äußeren Einflüsssen, dulde insbesondere keinen von außen kommenden Zwang, sondern ergebe sich ausschließlich aus inneren Notwendigkeiten. Böhm-Bawerks unmittelbar vor Ausbruch des 1. Weltkrieges erschienener berühmter Aufsatz: „Macht oder ökonomisches Gesetz?" ist der klassische Ausdruck dieser Auffassung. Auch heute noch spielt diese an sich höchst befremdliche Auffassung keine geringe Rolle.

Diese Meinung, die Wirtschaft und ihre Entwicklung gehe unbeeinflußt von allen äußeren Einflüssen ihren Gang, kam auf zu einer Zeit, da man versuchte, durch Maßnahmen verschiedener Art, darunter auch gesetzgeberische Maßnahmen, die Verteilung dessen, was die Wirtschaft an Gütern hervorbringt, kurz: die Einkommensverteilung, zu beinflussen. Es stellte sich heraus, daß diese sozialpolitisch wohlgemeinten Maßnahmen sehr oft ihr Ziel nicht erreichten oder sich zwar für kurze Zeit wirksam erwiesen, daß sich dann aber schnell der vorher bestandene Zustand wieder einstellte. Was insbesondere gewerkschaftliche Maßnahmen angeht, wollte man beobachtet haben, daß erzielte nominelle Lohnerhöhungen sehr bald durch Preissteigerungen real wieder zunichte gemacht wurden. Wenn die

Gewerkschaften demgegenüber darauf hinwiesen, durch ihre Wirksamkeit sei doch das reale Einkommen der Arbeitnehmerschaft und deren Lebenshaltung im Laufe einiger Jahrzehnte ganz außerordentlich gesteigert worden, so stellte die liberale Theorie dem die Behauptung entgegen, es sei nur der wirtschaftliche Aufstieg, der diese Einkommenssteigerung und die heutige hohe Lebenshaltung mit sich gebracht habe; das wäre genau so erfolgt, wenn es gar keine Gewerkschaften gäbe. Es sei erwiesen, daß an der Einkommensverteilung weder durch staatliche noch durch gewerkschaftliche Macht etwas geändert werden könne. Darüber, was „wäre, wenn" läßt sich natürlich endlos streiten. Tatsache ist, daß viele gutgemeinte sozialpolitische Maßnahmen nicht das gehalten haben, was man sich von ihnen versprach. Offenbar hatte man wirtschaftliche Gesetzmäßigkeiten außer acht gelassen; diese Gesetzmäßigkeiten machten sich geltend und erwiesen sich stärker als noch so guter menschlicher Wille.

Was hat es auf sich mit diesen wirtschaftlichen Gesetzmäßigkeiten? Ein Vergleich mit der Technik macht es klar. Alle technischen Erfolge beruhen auf der Kenntnis und der genauen Beachtung der physikalischen Gesetze; jeder technische Mißerfolg hat seine Ursache darin, daß irgendein – vielleicht noch ganz unbekanntes – physikalisches Gesetz nicht beachtet wurde. Deswegen haben die Menschen aus solchen Mißerfolgen auch nie den Schluß gezogen: wir müssen am technischen Fortschritt verzweifeln, sondern: wir müssen unsere Kenntnis der Naturgesetze vervollkommnen; wenn wir sie hinreichend kennen und beachten, kann der Erfolg nicht ausbleiben. Niemals haben die Menschen gesagt: weil die Naturgesetze unabänderlich sind, ist kein technischer Fortschritt möglich; im Gegenteil: weil auf die Naturgesetze absoluter Verlaß ist, deswegen brauchen wir sie nur ausreichend zu kennen, um die Bahn frei zu haben zu unbegrenztem technischem Fortschritt.

Die Nationalökonomen der Zeit um die Jahrhundertwende dagegen glaubten, sie hätten die Gesetze des wirtschaftlichen Ablaufs bereits so genau und so vollständig durchschaut wie Kepler und Newton die Gravitationsgesetze, denen der Umlauf der Gestirne unterliegt. Daraus folgerten sie: so wenig wir die Bahnen der Planeten zu ändern vermögen, ebensowenig den Ablauf der Wirtschaft. Und wenn man den Blick auf die Einkommensverteilung richtete, dann schien die Erfahrung ihnen recht zu geben: bei allem Wachstum des Sozialprodukts blieb die sogenannte „Lohnquote", d. i. der Anteil der Arbeitnehmerschaft am Sozialprodukt, konstant. Er pendelte ständig eng um zwei Drittel. Diese Tatsache war um so auffälliger, als der Anteil der Arbeitnehmer an der Bevölkerung im Lauf der Jahrzehnte immer mehr stieg.

In Wirklichkeit verhält es sich so: die wirtschaftliche Entwicklung ist genau so an die Wirtschaftsgesetze gebunden wie der technische Fortschritt an die physikalischen Gesetze. Der wirtschaftliche Fortschritt und Aufstieg – soweit er nicht selbst ein Kind des technischen Fortschritts ist! – setzt in dem Maße ein, wie wir die ökonomischen Gesetze besser kennen und wie unsere Wirtschaftler und Wirt-

schaftspolitiker lernen, ihnen ebenso gewissenhaft Rechnung zu tragen wie der Techniker den physikalischen Gesetzen. Und wie die technische Entwicklung bei aller Bindung an die physikalischen Gesetze nicht von diesen gelenkt wird, sondern von den Interessen der Menschen, die der Technik ihre Aufträge erteilen, von den Unternehmern, die von ihr immer leistungsfähigere Maschinen zur Herstellung von Gütern verlangen, oder von den Militärs oder richtiger den Politikern, die von ihr immer wirksamere Vernichtungsmittel verlangen, so auch die wirtschaftliche Entwicklung. Wohin diese geht, bestimmen die Menschen, die entsprechend ihren sehr verschiedenen Interessen sehr Verschiedenes von der Wirtschaft verlangen. Hätten die Menschen erstens nur wirtschaftliche Interessen und wären zweitens diese wirtschaftlichen Interessen bei allen die gleichen, dann würden sie die wirtschaftliche Entwicklung eindeutig auf einen – sogar im voraus berechenbaren! – Weg lenken. Es gibt aber, Gott sei Lob und Dank, keine Menschen, die nur wirtschaftliche Interessen hätten, und selbst bei denjenigen Menschen, bei denen die wirtschaftlichen Interessen alles andere überragen, gehen diese nicht in ein und dieselbe Richtung, sondern in sehr verschiedene, zum Teil einander genau entgegengesetzte Richtungen. Ja, wenn wir es ganz genau nehmen, haben die wirtschaftlichen Interessen der Menschen gar keinen Eigenstand, sondern leiten sich her von dahinter oder darüber hinaus liegenden Interessen: der eine will reich werden, um durch Reichtum zu Macht zu gelangen, ein anderer, um Weltbeglückungspläne, die er mit sich herumträgt, verwirklichen zu können; dieser will schnell das nötige Geld verdienen, um sich bald zur Ruhe setzen zu können, jener findet in seiner unternehmerischen Tätigkeit oder als Arbeitnehmer in der Ausübung seines Könnens und in der Achtung, die er als erfahrener Fachmann genießt, seine Befriedigung und will auch in vorgerückten Jahren noch „in den Sielen" bleiben.

Man kann seine wirtschaftliche Tätigkeit auf das Notwendigste beschränken wie jener Neapolitaner, der einem Reisenden auf die Bitte, ihm für ein gutes Trinkgeld den Koffer zu tragen, die Antwort gab: ‚ho già mangiato', „ich habe schon gegessen"; da er keinen Hunger mehr verspürte, fühlte er sich auch nicht aufgelegt, sich noch weiter anzustrengen, um Geld zu verdienen; wozu denn auch? Andere Menschen sind von unersättlicher Erwerbsgier besessen und sagen wie Jakob Fugger der Reiche: „Mein Sinn ist, immer mehr zu gewinnen"; auch daraus kann der Mensch einen Sport machen oder es kann ihm zur Leidenschaft werden. Wenn in der einen Familie Mann und Frau verdienen gehen und auf Kinder verzichten, um sich Auto und Ferienreise leisten zu können, in einer anderen Familie die Frau und Mutter sich ganz ihren Kindern widmet und bei viel geringeren „Ansprüchen ans Leben" die Kinder die Freude ihrer Eltern sind, dann erhält die wirtschaftliche Entwicklung von diesen beiden Familien ganz verschiedene Antriebe. Im einen Fall bauen wir Autos und Autobahnen, im andern Fall Familienheime mit Garten, Kinderspielplätze u. a. m. Der ‚babies-boom' in den Vereinigten Staa-

ten hat die ‚économie dominante' der heutigen Welt in andere Richtung gelenkt.

So stellen wir fest: letzten Endes sind es immer außerökonomische Beweggründe und Ziele (Macht, Ehrgeiz, fieberhafter Tätigkeitsdrang oder umgekehrt Faulheit, Familiensinn und Kinderliebe oder das Gegenteil davon), die der wirtschaftlichen Betätigung des Menschen die Richtung geben. Um so befremdlicher ist es, daß die Wirtschaftswissenschaft des 19. Jahrhunderts uns die Lehre hinterlassen konnte, die wirtschaftliche Entwicklung sei ausschließlich wirtschaftlich bestimmt, nämlich durch die wirtschaftlichen Entschlüsse der Menschen, und diese seien alle an der gleichen Richtschnur ausgerichtet und infolgedessen berechenbar; Richtschnur sei die Erzielung des größten Nutzens, die „Nutzenmaximierung", beim Unternehmer speziell die „Gewinnmaximierung". – Wie ist eine solche Blickverengung zu erklären?

Um die wirtschaftlichen Gesetzmäßigkeiten aufzufinden, verfährt der Nationalökonom ähnlich wie der Physiker bei der Erforschung der Natur. Der Physiker fragt: wie fällt ein Körper im luftleeren Raum, d. h. ohne daß der Luftwiderstand die Fallgeschwindigkeit mindert? Ganz ähnlich stellt auch der Nationalökonom den wirtschaftlichen Menschen in den „luftleeren Raum", d. h. er untersucht, was geschieht, wenn der Mensch nur wirtschaftliche Interessen hat und nur von ihnen sich leiten läßt. Ein solcher Mensch – er nennt ihn ‚homo oeconomicus' – wäre zwar, wenn es ihn gäbe, ein Unmensch, aber für wirtschaftswissenschaftliche Überlegungen ist er ein ganz brauchbarer „Aufhänger". Mit Hilfe dieser Modellkonstruktion des homo oeconomicus kann man gewisse wirtschaftliche Gesetzmäßigkeiten rein darstellen, so rein wie den Fall der Körper im luftleeren Raum durch die Formel $s = g \cdot t$ und $c = \frac{1}{2} g \cdot t^2$.

Der Physiker vergißt niemals, daß sein Fallgesetz nur den Fall der Körper im luftleeren Raum exakt wiedergibt; ebenso darf natürlich der Nationalökonom nie vergessen, daß sein blutleeres Modell des homo oeconomicus nicht der wirkliche Mensch von Fleisch und Blut ist, mit dem wir es im wirtschaftlichen Leben zu tun haben. So bleibt es dabei: letzten Endes sind es gerade die außerökonomischen Faktoren, die den Gang der wirtschaftlichen Entwicklung bestimmen.

Schauen wir diese außerökonomischen Faktoren etwas näher an!

Da sind einmal Naturgegebenheiten, an erster Stelle die von der Natur dem Menschen gebotenen Lebensbedingungen. Das Klima der mittleren Breiten, der sogenannten gemäßigten Zonen, begünstigt die körperliche und geistige Arbeitsfähigkeit des Menschen, die, wie alle anderen Kultursachbereiche, so auch die Wirtschaft trägt. Das tropische Klima erschlafft den Menschen und setzt seine Leistung auf einen Bruchteil herab; anderseits mindert es seine Bedürfnisse an Nahrung, Kleidung und Wohnung; das arktische Klima steigert diese Bedürfnisse. Was das Klima und die Fruchtbarkeit des Bodens für die landwirtschaftliche Erzeugung bedeuten, bedarf keiner Worte. Wenn der Bergbau in USA Flöze von 5 m Stärke vorfindet, so daß man mit einem ausgewachsenen Eisenbahnwagen unmittelbar

vor die Kohle fahren kann, dann ist leicht zu verstehen, daß amerikanische Kohle trotz der hohen amerikanischen Löhne in unseren Seehäfen billiger angeboten werden kann als unsere eigene.

Die Standortbedingungen der Wirtschaft bestimmen sich nach den natürlichen und den von Menschen künstlich geschaffenen Verkehrswegen (z. B. Wasserläufen), nach klimatischen Bedingungen (Textilindustrie braucht feuchte Luft, Papierindustrie große Mengen weichen Wassers usw.), nach Fundorten der industriell wichtigen Bodenschätze (Kohle, Erze, Erdöl usw.). Jede neue Entdeckung solcher Bodenschätze, jedes neue Verfahren zu ihrer Erschließung kann bisher bevorzugte Standorte entwerten und veröden lassen. Es können auch bisher günstige Standorte aus politischen Gründen unzugänglich oder umgekehrt bis jetzt unzugängliche Fundstätten politisch und verkehrstechnisch zugleich erschlossen werden. Das Bagdad-Bahn-Unternehmen der Deutschen Bank in der Zeit vor dem 1. Weltkrieg ist ein Musterbeispiel dafür, wie geographische, verkehrstechnische und politische Momente sich verfilzen können, wie das wirtschaftlich Vernünftige und technisch Mögliche an politischen Hindernissen scheitert oder wie der bloße Versuch der Verwirklichung politische Spannungen auslöst, die zu ihrem Teil dazu beitragen, eine Weltkatastrophe auszulösen.

Wirtschaft ist Menschenwerk; darum bleibt der Mensch der letztendlich entscheidende „Faktor" der Wirtschaft; alles andere sind für ihn „Daten", d. h. Gegebenheiten, die er zum Teil als unabänderlich hinnehmen muß, zum andern Teil aber ändern, d. h. nach seiner Einsicht und seinem Willen gestalten kann. Viele dieser Daten sind schon längst von Menschen teils bewußt und gewollt, teils unbewußt und ungewollt gestaltete Daten.

Zu diesen vom Menschen selbst gestalteten Daten zählen die „politischen" Grenzen der verschiedenen staatlichen und überstaatlichen Machtgebilde. Wichtiger noch ist der politisch bedingte Zustand innerer und äußerer Sicherheit und Freiheit: wo diese herrschen, entfalten sich die wirtschaftlichen Kräfte, Unternehmungsgeist und Wagemut; wo Sicherheit und Freiheit bedroht erscheinen, flieht das Kapital und fliehen die Menschen – jedenfalls solange sie noch die Freiheit haben zu fliehen.

Die Politik ist es auch, die das bestimmt, was wir die Wirtschaftsverfassung oder Wirtschaftsordnung nennen, nämlich den Inbegriff der organisatorischen und rechtlichen Voraussetzungen, auf denen das Wirtschaftsleben beruht oder unter denen es sich abspielt. Der Streit, welche Wirtschaftsverfassung die beste sei, berührt uns hier nicht; worum es hier geht, ist lediglich die Tatsache, daß verschiedene Wirtschaftsverfassungen die Wirtschaft entsprechend eine ganz verschiedene Entwicklung nehmen lassen. Eine Wirtschaft, die nach straffer zentraler Planung mittels Befehl und notfalls Zwang geleitet wird, und eine andere, in der die einzelnen Wirtschaftssubjekte ihr wirtschaftliches Verhalten weitgehend selbst planen und nur einer Lenkung der sogenannten leichten Hand unterliegen, entwickelt sich in

ganz verschiedener Richtung: in jener kann der Wechsel des führenden Mannes (z. B. von Stalin zu Chruschtschow), ja selbst ein Meinungswechsel bei dem gleichen Mann die ganze Marschrichtung ändern; in dieser bedarf es dazu eines Umschlags der öffentlichen Meinung, der im allgemeinen nur langsam vor sich geht; so vollzieht sich auch der Wandel nur allmählich.

Zu den von Menschen gestalteten Daten gehört weiter das, was wir den „technischen Horizont" nennen, d. i. den Stand der technischen Entwicklung. Dieser Stand ist – nicht zuletzt in Verbindung mit dem Bildungsstand – in den verschiedenen Ländern ungeheuer verschieden. Darum besteht die Hilfe, die die sogenannte Weltbank den Entwicklungsländern bringen will, keineswegs allein oder auch nur an erster Stelle in Zufuhr von Kapital; sie besteht zuerst in ‚technical assistance', d. h. in praktischer Anleitung, die Errungenschaften moderner Technik, nicht nur im engeren Sinn von Ingenieurtechnik, sondern im weitesten Sinn von Verwaltungstechnik, Finanzierungstechnik usw., sich zu Nutze zu machen; ohne diese außerökonomische Hilfe bleibt die ökonomische Hilfe der Kapitalzufuhr oder der Eröffnung günstiger Handelsbeziehungen fruchtlos.

Der Bildungsstand als weiteres, von Menschen gestaltetes und weiter zu gestaltendes Datum ist damit schon berührt. Die Sowjet-Machthaber wissen sehr genau, warum sie ein Volk von Analphabeten gezwungen haben, lesen, schreiben und rechnen zu lernen; ohne das war es eben nicht möglich, ein rückständiges Agrarland in einen modernen Industriestaat zu verwandeln. Sie wissen ebenso gut, warum sie so ungeheuere Anstrengungen machen, um Facharbeiter, Techniker, und Ingenieure auszubilden. Aber, so wichtig das ist, es ist nicht alles. Das fachliche Können der Hand- und Kopfarbeiter, das technologische und ökonomische Wissen allein tun es nicht. Erst die menschliche Bildung schlechthin, der Grad, in dem nicht allein die führenden Kreise, sondern die breiten Massen des Volkes wahrhaft gebildete Menschen sind, entscheidet darüber, was ein Volk wirtschaftlich zu leisten vermag, und erst recht, von welcher Art die Leistungen sein werden, die seine Wirtschaft vollbringt.

Die Wirtschaft fordert den ganzen Menschen. Wie der Mensch den Sinn seines Daseins versteht, ist bestimmend dafür, welche Entwicklung die Wirtschaft nimmt. Die religionssoziologische Forschung hat uns darüber belehrt, in wie hohem Grad die in einem Zeitalter vorherrschende weltanschauliche Überzeugung der Menschen jeweils der Wirtschaft das Gepräge gibt. Hier sei auf etwas anderes hingewiesen. Unsere Denkweise ist in hohem Grad „rational", und darum ist uns ein „rationales" Verhalten, das allein eine rationale Technik und eine rationale Wirtschaft möglich macht, etwas Selbstverständliches. Anderen Völkern, auch solchen, die auf hoher Kulturstufe stehen, ist diese Rationalität durchaus fremd. Infolgedessen wirtschaften sie auch in hohem Grade unrationell. Selbstverständlich steht es ihnen frei, sich eine unrationelle und infolgedessen unergiebige Wirtschaft zu gestatten und sich mit entsprechend niedrigerer Lebenshaltung zu begnü-

gen, wenn ihnen dieser Preis nicht zu teuer ist, um sich von dem ihnen widerstrebenden Zwang zu rationellem Handeln loszukaufen. Wollen sie aber eine der unsrigen vergleichbare Lebenshaltung, dann kommen sie nicht daran vorbei, rationales Denken und Handeln als außerökonomischen Faktor zu entwickeln und einzusetzen; ohne ihn werden sie ihre Wirtschaft nicht auf die Höhe bringen, die sie instand setzt, solche Ansprüche zu befriedigen.

Ganz am Ende ist noch ein außerökonomischer Faktor zu nennen, der für die wirtschaftliche Entwicklung von ausschlaggebendem Gewicht ist: die sittliche Haltung, der Charakter des Menschen. Rationelles Handeln ist an sich noch kein sittlich wertvolles Handeln. Aber Ehrlichkeit, Gewissenhaftigkeit, Treue sind sittliche Haltungen von denkbar größter Bedeutung für die Wirtschaft. Je höher die technische und wirtschaftliche Entwicklung emporsteigt, um so mehr ist sie auf diese charakterlichen Eigenschaften aller angewiesen, die in der Wirtschaft stehen oder für die Wirtschaft Verantwortung tragen. Ohne ein unbestechliches Beamtentum ist eine hoch effiziente, aber zugleich hoch komplizierte Wirtschaft schlechterdings nicht möglich; ohne ehrliche Kaufleute, ohne eine gewissenhafte Angestellten- und Arbeiterschaft ebensowenig. Jeder Mangel an Gewissenhaftigkeit, jede Unpünktlichkeit, jede Nachlässigkeit, jeder Diebstahl, jede Unterschlagung, jeder Betrug, alle diese sittlichen Verfehlungen verursachen in der Wirtschaft Reibungsverluste und Leistungsabfall. Im Verkehr der Wirtschaftenden untereinander müssen eingegangene Verpflichtungen, nicht zuletzt Liefer- und Zahlungsfristen, eingehalten werden und vieles andere mehr. Man schaue sich nur die Wirtschaften verschiedener Länder an; man kann es mit Händen greifen, wie stark ihre Entwicklung, ihre Stärken und Schwächen, bestimmt sind von dem außerökonomischen Faktor, den wir sittliche Haltung oder Charakter nennen. Wie viel oder wenig Nutzen ein Entwicklungsland aus der ihm gebotenen Hilfe zieht, richtet sich an allererster Stelle danach. Es ist keine Übertreibung zu sagen: jede nationale Wirtschaft ist das Spiegelbild der in ihr herrschenden Wirtschaftsmoral.

Es gibt keinen „ökonomischen Determinismus", weder den von Marx, noch einen anderen. Die wirtschaftliche Entwicklung wird bestimmt, ja letzten Endes ausschließlich bestimmt von der unübersehbaren Vielfalt der außerökonomischen Faktoren.

Subsidiarität - Staat - Kirche

Anton Rauscher SJ

Die liberale Staatsidee des 19. Jahrhunderts hatte zwei Gesichter: einmal das des Nachtwächterstaats, der sich im bloßen Rechtsschutz erschöpfte, zum anderen das des zentralen Einheitsstaats, wo Staat und Gesellschaft identifiziert wurden. Auch die von Gneist verfochtene „Selbstverwaltung" der Gesellschaft, die er in Anlehnung an englische Verhältnisse für Deutschland fruchtbar machen wollte, änderte an diesem Sachverhalt wenig. Während nämlich das englische Verwaltungsrecht in der originären Rechtsstellung der Gesellschaft wurzelt, erblickte Gneist in der Selbstverwaltung nur eine quantitative Ausdehnung und qualitative Intensivierung der Staatstätigkeit über die ganze Gesellschaft hinweg. Die Gesellschaft sollte zum Vollstreckungsorgan des Staates werden. Es ist leider kaum beachtet worden, daß diese Auffassung Gneists auf den heftigen Widerstand Lorenz von Steins und auch Hermann Roeslers stieß, die eben die Gesellschaft als „Eigenes" erkannt hatten und von daher die Entwicklung zum sozialen Rechtsstaat nicht in einer Gesamtpolitisierung der Gesellschaft, sondern im Durchbruch des sozialen Verwaltungsrechtes innerhalb der staatlich-politischen Einheit begriffen[1]. Die Ideologie des Nachtwächterstaates zerbarst unter dem Druck der sozialen Frage. Der Gedanke von der politischen Gemeinschaft als der alleinigen und universalen Rechtsgemeinschaft aber, von den Wellen des Nationalismus hochgespült, blieb wirksam – wenn auch unter mancherlei Modifikationen. Im Nationalsozialismus erlebten wir die Umkehrformel, indem die Gesellschaft – sprich Rasse – zum Staat wurde. Belehrt durch die bitteren Erfahrungen des nazistischen Unrechtsstaates stand der Wiederaufbau der Bundesrepublik stark unter dem Zeichen des sozialen Rechtsstaates mit der Absage an die so verhängnisvolle Allzuständigkeit des Staates und der Anerkennung der Gesellschaft in ihrem Eigengewicht. In der Gegenwart aber erhält das liberale Staatsdenken neue Nahrung durch das Argument, ein gesellschaftlicher Pluralismus könne nur im Politisch-Staatlichen seinen einheitsstiftenden Grund finden.

Der liberalen Ideenwelt entstammen auch jene „kritischen Erwägungen zum Subsidiaritätsprinzip", die Trutz Rendtorff, Privatdozent für christliche Gesellschaftslehre an der evangelisch-theologischen Fakultät in Münster, anstellt[2]. Hinter dem bescheidenen Titel verbirgt sich ein Frontalangriff auf das Subsidiaritätsprin-

[1] Vgl. Lorenz von STEIN, *Rechtsstaat und Verwaltungsrechtspflege*, in: *Grünhuts Zeitschrift* 6 (1879), 345 f. – Stein pflichtet dem scharfen Urteil Roeslers über die Gneistsche Selbstverwaltung bei, das Roesler in derselben Zeitschrift 4 (1875) gefällt hatte.

[2] Trutz RENDTORFF, *Kritische Erwägungen zum Subsidiaritätsprinzip*, in: *Der Staat* 1 (1962), 405–430.

zip, wie es von „Quadragesimo Anno" formuliert und von der katholischen Soziallehre ausgearbeitet wurde. Die wissenschaftliche Auseinandersetzung und Klärung wird freilich erschwert, wo die historische Quellenforschung zugunsten geschichtlicher Deutungsversuche zurücktritt, wo weniger die einheitliche Zusammenschau des katholischen Schrifttums, sondern die einseitige Verwendung von Zitaten vorherrscht und damit Mißverständnisse, aber auch tendenziöse Interpretationen begünstigt werden und wo ohne innere Begründung des eigenen Standpunkts verfahren wird. Besondere Aufmerksamkeit jedoch wecken die „kritischen Erwägungen" insofern, als sie in direkten Bezug zu den vom Bundestag verabschiedeten Gesetzen gebracht werden, zum Bundessozialhilfegesetz und zum Jugendwohlfahrtsgesetz. Die Verfassungsklage einiger Gemeinden gegen diese Gesetze schwebt vor dem Gerichtshof in Karlsruhe. In der parlamentarischen Diskussion wurde zu ihrer Begründung damals auch auf das Subsidiaritätsprinzip hingewiesen. Rendtorff glaubt diesbezüglich feststellen zu müssen, daß „mit den strittigen Paragraphen gar nicht Differenzierungen innerhalb der konkreten Rechtsgemeinschaft abgewogen wurden, sondern eine Problematik sich durchsetzte, die schlicht weltanschauliche Züge trägt; weltanschaulich im abträglichen Sinne des Wortes deswegen, weil hier soziologische Argumentation, Verwendung bestimmter Sozialmodelle und unausdrückliche ekklesiologische Ansprüche nicht klar hervorgehoben und gegeneinander abgegrenzt worden sind."[3]

Auf diesem Hintergrunde wachsen die kritischen Erwägungen, die in vier Punkten kristallisiert werden. 1. Das Subsidiaritätsprinzip ist nicht das Aufbauprinzip der Gesellschaft, sondern Kategorie des sozialen Handelns „von oben nach unten", „d. h. die Wahrnehmung der aktiven Teilhabe der einzelnen und sozialer Gruppen am politischen Gemeinwesen". Es handelt sich deshalb um ein „politisches Prinzip". – 2. Der personalistische Begriff des Subsidiaritätsprinzips ontologisiert die Entzweiung der modernen Gesellschaft, weil er den Zugang zu der den gesellschaftlichen Pluralismus zusammenhaltenden „Gemeinsamkeit der Rechtsgemeinschaft, des politischen Gemeinwesens" versperrt. – 3. Das Subsidiaritätsprinzip ist „das repräsentative katholische Sozialprinzip in einer säkularisierten Gesellschaft. Mit seiner Hilfe verschafft sich die Tendenz Geltung, den christlichen Überlieferungszusammenhang der modernen Gesellschaft als das Eigenrecht kirchlicher Institutionen und Verbände partikular zu wahren und zu sichern". – 4. „Die rein formale Inanspruchnahme des Subsidiaritätsprinzips in der Gesetzgebung der Wohlfahrtspolitik des Staates versucht, eine organisatorische Eindeutigkeit an die Stelle einer differenzierten geschichtlichen Situation der Wohlfahrtspflege zu setzen. Hier öffnet sich für das Subsidiaritätsprinzip die Gefahr, einer mehr machtpolitischen Durchsetzung von Verbandsinteressen im Gewande naturrechtlicher Argumentation zu dienen."[4]

[3] Ebd. 427 f.
[4] Ebd. 428–430.

Das Ansinnen, die Soziallehre der katholischen Kirche sei dazu geboren worden, den „Prozeß der Entchristlichung und Säkularisierung“[5] der Gesellschaft aufzuhalten und den Einfluß der Kirche auf das öffentliche Leben zu bewahren, ist nicht gerade neu und von Gegnern der Kirche immer wieder gelegentlich hochgespielt worden. Der Verlust der weltanschaulichen Geschlossenheit und die Emanzipation der Gesellschaft aus dem religiös-kirchlichen Bannkreis drängten, in der Deutung Rendtorffs, die Kirche notwendig in eine Verteidigungs- und Abwehrstellung. Die Grundbefindlichkeit der Kirche und des Katholiken äußerte sich deshalb auch in einem kritischen „Gegenüber“[6] zur Gesellschaft und zum Staat, wobei „die Akzentuierung weltanschaulicher Positionen“ an die Stelle allgemein verbindlicher Kriterien gesellschaftlichen Handelns in der Soziallehre trete. Nicht „Offenheit“ auf die gegenwärtige Gesellschaft hin, sondern die Neigung zu „sozialkonservativer und sozialreaktionärer“[7] Restauration, zur Wiederbelebung des christlich firmierten „vorneuzeitlichen Gesellschaftssystems“[8] seien die unausbleiblichen Konsequenzen. Galten die politisch-sozialen Theorien der Kirche im 19. Jahrhundert der „Wahrung der überkommenen Verhältnisse gegen den Druck der gesellschaftlichen Entwicklung“, so trete in der Gegenwart „der Aspekt der Wiedergewinnung einer christlichen oder ‚menschlichen‘ Gesellschaft im Sinne der ‚Neuen Ordnung‘ stärker hervor“[9].

*

Nur ein kurzer Blick auf die katholisch-soziale Bewegung im 19. Jahrhundert genügt, um die Haltlosigkeit einer solchen Interpretation des historischen Ansatzes der katholischen Soziallehre aufzuzeigen. Denn nicht die „Entchristlichung“ der Gesellschaft als solcher, sondern die mit der industriellen Revolution und dem dadurch bedingten Zerfall der alten sozialökonomischen Ordnung aufkommende soziale Frage zwang zu einer intensiven Auseinandersetzung mit den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Zuständen. Wenn die Romantiker und insbesondere Adam Müller so sehr auf die Verchristlichung der Wirtschaft und Gesellschaft pochten, dann nicht aus ekklesiologischen Vorbehalten, sondern weil sie in der entfesselten Geldherrschaft und in dem Vorwalten eines schrankenlosen und nackten Egoismus den Abfall von der christlichen Lebensordnung und den zerstörenden Einbruch eines materialistischen Ungeistes erblickten. Dieser ethische Protest war vollkommen richtig. Ihre Diagnose der Krankheitssymptome freilich ging in die falsche Richtung. Sie erwarteten die Heilung von einer Wiederbelebung der alten ständischen Ordnung. Gewiß blieben diese „restaurativen“ Ideen noch lange Zeit lebendig, zumal das von Natur aus konservative Bauerntum und das Handwerk nicht allein im egoistischen Geist des Kapitalismus, sondern in der kapitalistischen Wirtschaftsweise überhaupt die Ursache ihres Niederganges sahen; aber

[5] Ebd. 406. [6] Ebd. 407 f., 419. [7] Ebd. 418.
[8] Ebd. 415. [9] Ebd. 407.

sie konnten niemals in der katholisch-sozialen Bewegung die Oberhand gewinnen.

Der jüngere Ketteler, durch und durch Seelsorger, sah mit wundem Herzen die Verelendung breitester Volksschichten. Für einen Christen der Tat wie ihn lag der Schluß nahe, daß diese Not aus dem Fehlen christlicher Nächstenliebe und menschlicher Solidarität herrührte. Nicht kirchliches Einflußstreben, sondern der Dienst am Menschen war der Antrieb, der ihn zu rastloser karitativer Tätigkeit anspornte und von dem er bis in die späten 1850er Jahre hinein die Überwindung der sozialen Frage erhoffte. Das gleiche Anliegen vertraten im evangelischen Kreis Viktor Aimé Huber und Wichern.

Schon frühzeitig aber zeichnete sich auch eine andere Richtung im katholischen Lager ab, die sich schließlich durchsetzen und wesentlich zur systematischen Begründung der katholischen Soziallehre beitragen sollte. Bereits 1835 hatte der Sozialphilosoph Franz von Baader die Schrift veröffentlicht „Über das dermalige Mißverhältnis der Vermögenslosen oder Proletairs zu den Vermögen besitzenden Klassen der Sozietät in Betreff ihres Auskommens sowohl in materieller als intellektueller Hinsicht aus dem Standpunkte des Rechtes betrachtet". Hierin war die soziale Frage als eine solche der Ordnung und des Rechts erkannt, nämlich der sozialen Eingliederung der Arbeiter in die Gesellschaft, die nicht auf der Basis des Smithschen „Pseudofreiheitssystems" gelöst werden könne. 1837 reichte der katholische Politiker Franz Josef Buss im badischen Landtag den Entwurf einer Fabrikgesetzgebung ein. Die Gebrüder Reichensperger, Guido Görres, Edmund Joerg entwickelten eine scharfsinnige Sozialkritik, wenngleich ihre Rufe vorerst ohne viel Resonanz verhallten. Ihr Blick war nicht „rückwärts" gerichtet und ihre Haltung war alles andere als ein defensives „Gegenüber" zur Gesellschaft. Auch bei Ketteler regte sich bald die Einsicht, daß die soziale Frage nicht eine Frage der Karitas und des ethischen Wollens, sondern eine Frage des sozialen Rechtes und der gesellschaftlichen Ordnung war. Man wußte noch keine konkrete Lösung, aber man war auf dem richtigen Wege. Ketteler befreundete sich zu Beginn der 1860er Jahre mit der Idee der Produktivassoziationen und trat mit Lassalle in Briefwechsel. Leute wie Joerg dachten in diesen Jahren sogar daran, die sozialistische Wirtschafts- und Gesellschaftskritik – natürlich ohne ihre antireligiös-atheistische Wurzel – zu übernehmen. Für einen evangelischen Theologen dürfte es aufschlußreich sein, daß der Mann, der hier eine entscheidende Wende einleitete und dessen sozialökonomische Konzeption in ihren Grundzügen einmal Bestandteil der katholischen Soziallehre werden sollte, überzeugter und tiefgläubiger Protestant war: der bereits genannte Hermann Roesler (1834–1894)[10]. Weder der liberale Kapita-

[10] Hermann Roesler hat als erster wissenschaftlich-systematisch gegen die abstrakte Naturgesetzlichkeit des „Smithianismus" Stellung genommen. 1868 sandte er sein Buch an Ketteler, weil ihm dessen Bemühungen um die Lösung der sozialen Frage bekannt geworden waren. 10 Jahre später konvertierte er zur katholischen Kirche, weil liberale Prediger die Gottheit Christi geleugnet hatten. Er verlor daraufhin seinen Lehrstuhl in Rostock, ging nach Japan und hatte dort entscheidenden Anteil beim Aufbau des modernen japanischen Staates. Eine eingehende Untersuchung über Werk und Persönlichkeit Roeslers ist im Entstehen begriffen.

lismus noch der Sozialismus als „konsequenter Smithianismus" konnten die soziale Frage lösen, sondern nur die sozialrechtliche Ordnung der industriellen Wirtschaftsgesellschaft.

Keine ekklesiologische „Abseitsstellung" also, nicht ein Postulat der „Verchristlichung" im Sinn einer kirchlichen Bevormundung von Gesellschaft und Staat, sondern die von der sozialen Frage gestellten Probleme der Ordnung der Gesellschaft gaben den Anstoß zum systematischen Ausbau der katholischen Soziallehre. Im deutschen Raum wurde dieser Impuls nicht einmal so sehr von Kirchenmännern aufgenommen als gerade von verantwortungsbewußten Laien.

Katholische Soziallehre ist kein Machtinstrument kirchlicher Politik. Sie befaßt sich mit den naturgegebenen und von der Vernunft erkennbaren Wesensstrukturen des gesellschaftlichen Zusammenlebens als Normen der dem Menschen im Wandel der Geschichte erwachsenden Ordnungsaufgabe. In dieser Hinsicht sollte man sich endlich von den veralteten Klischees freimachen, die seit Ernst Troeltsch und Max Weber in erstaunlich unkritischer Weise mitgeschleppt werden. In der katholischen Soziallehre geht es nicht „um Bestand und Position der Kirche in der Gesellschaft"[11], sondern „um die Gesellschaftsordnung, sei es um ihre Gesamtstruktur, sei es um besondere Ordnungsstrukturen wie etwa Ehe-Familie, Eigentum, Staat, Gemeinde, Berufsstand, Völkerbund, sei es um das Grundprinzip menschlicher Sozialität, sei es um seine ordnende Auswirkung in die einzelnen Wertbereiche des Menschtums bis hin zum umfassendsten Gebilde der Menschheit"[12]. Die sozialphilosophischen und naturrechtlichen Kategorien der katholischen Soziallehre implizieren deshalb auch keine „ekklesiologischen Bezüge"[13]. Auf das diesbezügliche Argument Rendtorffs, daß sich der Personbegriff überhaupt nur theologisch begründen lasse, werden wir noch zurückkommen. Der naturrechtliche Gehalt, unmittelbar aus dem sozialen Sein des Menschen inmitten der Gesellschaft erschlossen, bestimmt die universale Aussagekraft der katholischen Soziallehre.

Der evangelische Kirchenrechtler Hans Erich Feine hat der naturrechtlichen Lehre, wie sie besonders von der Scholastik gepflegt – beileibe aber nicht erfunden wurde, das Zeugnis ausgestellt, daß auf ihrer Grundlage das Verhältnis von Kirche und Staat ausgeglichen und dem katholischen Volk in allen Ländern eine eigene Politik ermöglicht werde[14]. Von dieser Selbständigkeit machten denn auch Windthorst und die führenden Politiker des Zentrums Gebrauch, die sich, zwar fest verwurzelt in der Soziallehre, dagegen verwahrten, ein Ableger kirchlicher Politik zu sein, was ja bekanntermaßen in der Schlußphase des Kulturkampfes zu einer Verstimmung mit Rom führte.

Wenn die Katholiken im 19. Jahrhundert in Gegensatz zum Staat gerieten, so war dies nicht ein Zeichen ihrer politischen Unmündigkeit oder gar eines grund-

[11] RENDTORFF, a.a.O. 424.
[12] Gustav GUNDLACH, *Katholische Soziallehre* im: *Staatslexikon* IV (⁶1959), 910.
[13] RENDTORFF, a.a.O. 424.
[14] Vgl. Hans Erich FEINE, *Kirchliche Rechtsgeschichte* I. (Weimar 1954) 269 u. 635.

sätzlichen katholischen Vorbehaltes gegenüber dem Staat an sich. Aber sie mußten sich damals gegen eine kirchenfeindliche Regierung und gegen den laizistisch-liberalen Einheitsstaat zur Wehr setzen, die die Kirche aus dem öffentlichen Leben verbannen und wenigstens unter ihre Aufsicht stellen wollten. Die Kirche beanspruchte keine Herrschaft „über" den Staat, noch verharrte sie in einem sterilen „Gegenüber" zum Staat; aber sie ließ sich auch nicht „aus" der Gesellschaft hinausdrängen, sie pochte auf ihr „Mitsein" mit und in der Gesellschaft, weil auch sie auf dem Boden der menschlichen Sozialität steht.

Der Kulturkampf hatte noch eine andere Seite. Es ging nämlich nicht nur um die Eigenständigkeit und Freiheit der Kirche zur Erfüllung ihres Auftrags, sondern um die Wahrung der menschlichen Freiheiten und Grundrechte, die auch der Katholik für sich behauptet. Was die Gesellschaftlichkeit betrifft, so ist der Mensch eben nicht nur Staatsbürger, sondern ursprünglich hineingestellt in die Vielfalt gesellschaftlicher Verbundenheit, die „vor" dem Staat, wenn auch „im" Staat existiert. Wo der Staat nicht mehr der notwendige organisatorische Koordinator der Gesellschaft ist, sondern zum universalen Träger aller gesellschaftlichen Lebensäußerungen wird, ist es um die Freiheit des Menchen geschehen. Auch die moderne evangelische Theologie kennt nicht mehr die falsche Staatsfrömmigkeit des liberalen Protestantismus, sie weiß um „die Doppelpoligkeit der biblischen Aussage über den Staat" in Römer 13 und Offenbarung 13. Friedrich Karrenberg spricht vom Kampf wider den totalen Staat als dem Kampf unserer Zeit. „Davon macht auch die Demokratie keine Ausnahme. Unverkennbar ist deshalb überall das Suchen nach einer besseren und tiefer begründeten Demokratie, als es die liberale und soziale Demokratie säkularer Prägung gewesen ist und noch ist, die ja an sich auch in keiner Weise gesichert ist gegen totalitäre Neigungen . . ."[15]

*

Die unbewußte Weichenstellung, die Rendtorff mit seiner Fehldeutung des historischen Ansatzes der katholischen Soziallehre vollzogen hat, läßt ihn auch das Subsidiaritätsprinzip als „Bindeglied in der derart gebrochenen Situation" begreifen, „mit dem der Anspruch der christlichen Welt abgesichert wird"[16]. Denn hier „entwickelt sich im kirchlichen Denken folgerichtig eine Vorliebe für solche Sozialkonstruktionen, die noch am ehesten einen ‚integren' und damit christlichen ordo vermuten lassen, die Familie, überhaupt kleine überschaubare Gemeinschaften. Im Verfolg des an der ständischen Gesellschaft orientierten Denkens muß sich dann weiter die Neigung einstellen, gegenüber der Dynamik der modernen Gesellschaft und den ihr angemessenen Kategorien eine eigene soziale Welt aufzubauen, wie auch eine eigene christliche Sozialwissenschaft."[17] Hier spielen Erwägungen eine

[15] Friedrich KARRENBERG, *Staat* im: *Evangelischen Soziallexikon* (1954) 995 f. – Vgl. auch H.-D. WENDLAND, *Die Kirche in der modernen Gesellschaft* (Hamburg 1956) 226, Anm. 18.

[16] RENDTORFF a.a.O. 418.

[17] Ebd.

Rolle, „die aus dem Vorstellungshorizont des Sodalismus stammen, also des kirchlichen Verbandswesens, das selbst eine Funktion der ekklesiologischen Grundlage der Soziallehre ist."[18]

Rendtorff unterbaut seine Konstruktion in doppelter Weise: Einmal durch eine neue Sinndeutung des Subsidiaritätsprinzips, zum anderen durch seine Kritik am „Personalismus", wo ihm das Subsidiaritätsprinzip das „entscheidende Sozialprinzip" zu sein scheint.

Daß das Subsidiaritätsprinzip allgemeines Strukturprinzip der menschlichen Gesellschaft ist, daß es das originäre Recht der verschiedenen gesellschaftlichen Lebenskreise schützt und deren Zuständigkeit abgrenzt, darüber sind sich die katholischen Sozialwissenschaftler einig. „Abgrenzung" bedeutet nicht ein abgekapseltes Eigenleben. Denn alle gesellschaftlichen Einheiten wurzeln im Menschen und sind von hier aus einander zugeordnet. Rendtorff lehnt nun ein solches „Bauprinzip" ab. Denn der Satz in Quadragesimo Anno, es verstoße „gegen die Gerechtigkeit, das, was die kleineren und untergeordneten Gemeinwesen leisten und zum guten Ende führen können, für die weitere und übergeordnete Gemeinschaft in Anspruch zu nehmen", sei bereits eine konkrete Anwendung des allgemeinen Prinzips der Subsidiarität, wobei auf das „einfache Modell vom Stufenbau der Gesellschaft" zurückgegriffen werde[19]. In diesem „Modell" sieht Rendtorff sofort die „Wiederbelebung eines vorneuzeitlichen Gesellschaftssystems", das nicht der gewandelten Struktur der modernen pluralistischen Gesellschaft Rechnung trage. Es will alle Gruppen in „Konformität mit der Gemeinschaft hineinzwingen, sie unter ein ausdrückliches ideologisches, d. h. nur von einer bestimmten Gruppe oder Macht (sprich Kirche; d. V.) repräsentiertes Konzept von der Gemeinschaft" zu bringen[20].

Entgegen einer „sozialen Gebildelehre" müsse das Subsidiaritätsprinzip in einer „flexiblen Kategorie" wiedergegeben werden, der des „sozialen Handelns", als „gemeinsamer Nenner, auf den die verschiedenen Positionen einzelner, Gruppen usw. gebracht werden können". Voraussetzung des sozialen Handelns ist „das Vertrauen in die tragenden Gemeinsamkeiten des Zusammenlebens", in „ein soziales und politisches System", das sich dann in der gegenseitigen Anerkennung der „jeweiligen Sachbezüge" als staatliches, familiäres, erzieherisches usw. Handeln konkretisiert. „Subsidiarität nach ‚unten' wie nach ‚oben' versteht sich immer dann von selbst, wo ein begründetes Vertrauen in die tragenden Gemeinsamkeiten möglich ist."[21]

Das „gemeinsame Bezugsfeld" des sozialen Handelns ist das „Anteilhaben an der Gemeinschaft"[22]. Insofern ist das Subsidiaritätsprinzip „sowohl nach seiner Formulierung in Quadragesimo Anno wie auch seiner inneren Logik nach eine Definition der Staatstätigkeit, also ein Begriff des Handelns innerhalb der Rechts-

[18] Ebd. 424.
[19] Ebd. 414.
[20] Ebd. 415; 417 f.
[21] Ebd. 415 f.
[22] Ebd. 414.

gemeinschaft"[23], ein „politisches Prinzip". Merkmal der modernen Gesellschaft sei nicht nur ihre „Individualisierung", sondern gerade auch ihre Einheit auf einer „neuen und bewußteren Ebene", der des „staatlichen Handelns"[24]. Die Probleme der Gesellschaft zeigen sich nunmehr als „politische". „Soziales Handeln zieht seine Kraft aus einer höheren Gemeinsamkeit, der der politischen, der Rechtsgemeinschaft."[25]

Diese Umschmelzung des Subsidiaritätsprinzips aus einem allgemeinen Sozialprinzip zu einem politischen Prinzip liegt weder in der Formulierung von Quadragesimo Anno, noch in der inneren Logik der Sache, sondern in Rendtorffs eigener Logik begründet. Diese aber ist die Logik der liberalen egalitären Staatsidee. Die „Gesellschaft" als solche wird eigentlich preisgegeben – das wäre ja ein „nichtöffentlicher, nur gruppen- und verbandsbezogener sozialer Ordnungswille"[26]. Nur vom Staatlich-Politischen her kann die Einheit sozialen Handelns bezogen werden. Nach den bitteren Erfahrungen der Vergangenheit hätte man erwarten mögen, auch in der Theorie würde die Einsicht die Oberhand gewinnen, daß das Problem von Freiheit und Macht nur dort befriedigend gelöst werden kann, wo die Gesellschaft nicht politisiert, sondern in ihrem Eigenrecht anerkannt wird. Dies bedeutet keine Zurückdrängung, keinen „Vorbehalt" gegenüber dem Staat, der als oberster und letzter Garant des Gemeinwohls die Ordnung der Gesamtgesellschaft verbürgt und ihr rechtlich-organisatorischen Ausdruck verleiht. Aber er „macht" die Gesellschaft nicht. Der Mensch ist nicht deswegen sozial, weil er staatlich ist. Wo die Gesellschaft nicht schon in sich, d. h. in ihren Sachzielen geordnet und in ihrem Gesamt auch auf die Staatlichkeit hingeordnet wäre, bliebe ja nur ein staatliches Zwangsordnen übrig. Subsidiarität des sozialen Handelns würde zu einer glatten Leerformel.

Die Einheit gesellschaftlichen Handelns liegt in der Tat schon in den „jeweiligen Sachbezügen" oder Zielen, die von den Menschen erstrebt und verwirklicht werden. Diese Sachbezüge sind auch nicht alle dem freien Belieben der einzelnen überlassen. Es bestehen die für alle Menschen objektiven Kultursachbereiche. Die „Volkswirtschaft" beispielsweise stellt eine solche objektive soziale Einheit dar, weil alle Menschen auf die Nutzung materieller Güter angewiesen sind. Der Mensch schwebt auch nicht im luftleeren Raum, vielmehr gliedert der Raum immer schon das gesellschaftliche Zusammenleben der Menschen. Daran ändern auch nichts die Dynamik der modernen Gesellschaft und der geschichtliche Wandel der äußeren Lebensbedingungen. Wo die Freiheit der Person nur darin gesehen wird, daß sie „gleichsam zwischen den Zeilen, in der Nichteindeutigkeit der gesellschaftlichen Pluralität ihre eigene Chance hat"[27], wird die Freiheit zur Willkür und die gesellschaftliche Ordnung den „countervailing powers" ausgeliefert. An die Stelle eines echten Pluralismus gesellschaftlicher Ziele und Gesellungen träte die individuali-

[23] Ebd. 413. [24] Ebd. 416. [25] Ebd. 417. [26] Ebd. [27] Ebd. 426.

sierte Gruppenanarchie, wo das Wesen der gesellschaftlichen „Einheit" verloren wäre. Nicht umsonst hören wir heute den Ruf nach einer Ordnung der Wirtschaft, wo das gemeinsame Sachziel über die gegensätzlichen Interessen hinweg die Arbeitsmarktparteien bindet.

Rendtorff weicht der Frage aus, woher eigentlich „die tragenden Gemeinsamkeiten", „das soziale und politische System" kommen, innerhalb deren sich das soziale Handeln vollzieht. Wird dieser institutionelle Bezugsrahmen zu einem manipulierbaren, bloß technischen System von Spielregeln? Belehrt uns die Wirklichkeit nicht eines anderen? Daß das soziale Handeln selbst einer den Sachbezügen entsprechenden Organisierung bedarf, womit die echte Vielheit der sozialen Institutionen und „Gebilde" entsteht.

Läge die Einheit des gesellschaftlichen Pluralismus allein in der politischen Rechtsgemeinschaft, dann entfiele folgerichtig auch jenes „umfassendste Gebilde der Menschheit" als sozialer Einheit. Für die Lösung der Menschheitsprobleme bliebe nur das liberale Rezept nationalstaatlicher Verträge, nicht aber ein die Staaten bindendes übernationales Völkerrecht, zu dessen positiv-rechtlicher Inkraftsetzung und Anerkennung die Staaten verpflichtet wären.

Diesbezüglich bleibt sich Rendtorff treu, wenn er im Sozialausschuß der Evangelischen Kirche Westfalens die These aufstellt: „Die Einheit der Gesellschaft besteht nicht von Natur. Sie gründet in der Geschichte Gottes mit der Menschheit." „Gegenüber dem bloßen und viel betonten ‚Heute' der modernen Gesellschaft (muß) ihr geschichtlicher und theologischer Zusammenhang gewahrt werden, in dem allein sie ist, was sie ist."[28] Hier macht sich der falsche theologische Grundzug des protestantischen Weltverständnisses geltend, der in der philosophischen Erkenntnis des geschöpflichen Seins versagt und damit auch den selbständigen Ansatz einer Soziallehre gefährdet. Wenn betont wird, daß es der Kirche im Hinblick auf die Einheit der Gesellschaft nicht um ihren eigenen Standort gehe, daß dem „Verbandskatholizismus" kein „Verbandsprotestantismus" an die Seite zu stellen sei, daß die Kirche an der „sachgebundenen politischen, sozialen und menschlichen Einheit der Gesellschaft" – soll damit die These dialektisch wieder aufgehoben werden? – interessiert sei, so wird dieses Dilemma offenkundig. Man reduziert letztlich die Einheit der Gesellschaft zwar nicht auf den „kirchlichen", wohl aber auf den theologischen Zusammenhang.

Die Soziallehre der katholischen Kirche hat ihren Ansatz weder in einem kirchlichen „Verbandskatholizismus", noch in einem integralen Supranaturalismus, sondern in der geschöpflichen Wirklichkeit des „Menschen inmitten der Gesellschaft". Ihr Ausgangspunkt ist die menschliche Person in ihren sozialen Bezügen auf die gesamte Wertfülle des Menschtums, wozu die natürlichen sozialen Einheiten bis hin zur Menschheit ebenso gehören wie auch die Offenheit für die übernatürliche Ge-

[28] ders., *Soziale Verantwortung in der säkularisierten Gesellschaft*, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 7 (1963) 84 f.

meinschaft in Jesus Christus. Die Gnade hebt die Natur nicht auf, sondern erhebt sie.

Den Schlußstein in der Beweisführung Rendtorffs bildet seine Kritik am „Personalismus" in der katholischen Sozialphilosophie. Hier verbinde sich das neuzeitliche Bewußtsein der Entzweiung von Subjektivität und Verdinglichung mit der ontologischen Tradition in dem Versuch, die Integrität des Menschen gegenüber der Objektwelt zu wahren[29]. Die Person als „Selbstwert von im Wesen grundsätzlicher Eigenständigkeit" erscheine in einem „Gegenüber" zu „ihrer weltlichen, vorfindlichen Eingebundenheit und Verpflichtung", in einem „grundsätzlichen Vorbehalt gegenüber den konkreten Bindungen, Institutionen des Zusammenlebens". Deshalb gerate die katholische Soziallehre notwendigerweise in „einen permanenten Vorbehalt gegen die konkrete Einheit der Rechtsgemeinschaft, der politischen Dimension der modernen Gesellschaft". Infolge des „personalistischen Vorbehaltes" werde „die Entzweiung zur Grundlage der Gemeinschaft", die Gemeinschaft selbst „schematisiert, verdinglicht", zu einem „Werkzeug" der Vervollkommnung der Person. Das Kriterium für die Anwendung des Subsidiaritätsprinzips wird die „Personnähe". „Wahrhaft zu Hause ist der Personalismus deshalb nur im ‚vorstaatlichen', außerstaatlichen Gemeinschaftsleben, in der Familie zuerst, in den ‚kleinen' Gemeinschaften usw."[30] Der sozialphilosophische Personbegriff wie das ihm zugeordnete Subsidiaritätsprinzip erleben aber infolge mangelnder theologischer Bestimmung eine inhaltlich ekklesiologische Verankerung in Sein und Wirklichkeit der Kirche[31]. Wo aber die Personalität nicht in der konkreten Sozialität des Menschen beruhe, sondern teleologisch Ziel der eigenen Vervollkommnung ist, da sind Religion und Weltanschauung der Person „näher" als etwa die „bloß weltliche" politische Gemeinschaft. „Insofern erhebt die Kirche für ihr Handeln etwa auch in den Verbänden den Anspruch der ‚Personnähe', die nicht soziologisch von der Größe ihrer Institutionen und Einrichtungen abhängig ist, sondern sich inhaltlich bestimmt."[32]

Dieses an einigen Zitaten aufgehängte Modell hat mit der eigentlichen Lehre der sogenannten „Personalisten" nichts gemein. Um beim Kernpunkt anzusetzen: Der Personbegriff ist für den „Personalismus" und für die katholische Soziallehre zwar historisch in den großen christologischen Auseinandersetzungen des 4. und 5. Jahrhunderts entwickelt worden, aber er wurde damals und er wird heute philosophisch gewonnen und als „unteilbarer und ungeteilter Selbstand" bestimmt, der mit der Substanzialität der Geistseele als Wesenskonstitutiv der Person gegeben ist[33]. Wenn Rendtorff nur eine theologische Bestimmung für möglich hält, so wirkt hier die Vorstellung von der Verderbtheit der Natur und von der Unfähigkeit der menschlichen Vernunft, Wesensstrukturen zu erkennen. Luther und Kant treffen sich darin.

[29] ders., *Kritische Erwägungen*, a.a.O. 419 f. [30] Ebd. 418–423. [31] Ebd. 424. [32] Ebd. 426 f.
[33] Vgl. Georg WILDMANN, *Personalismus, Solidarismus und Gesellschaft* (Wien 1961) 93.

Des weiteren steht im Sozialsystem der „Personalisten" die Person der Gesellschaft und damit auch dem Staat nicht partikulär „gegenüber". „Der Mensch inmitten der Gesellschaft" ist die entscheidende Grundaussage. Die menschliche Person befindet sich auf Grund ihrer geistigen Intentionalität immer schon in den Bezügen zu den Werten des Menschtums als Kristallisationszentren gesellschaftlicher Verbundenheit. Angesichts dieses Sachverhalts erscheint die Behauptung grotesk, daß die vom modernen Subjektivismus betonte „Entzweiung" zur Grundlage der Gemeinschaft gemacht werde. Die Gesellschaft erfährt auch keine „Verdinglichung", sie entspringt unmittelbar dem personalen Sein.

Schließlich ist im „Personalismus" nicht das Subsidiaritätsprinzip, sondern das Solidaritätsprinzip das Fundamentalprinzip der Gesellschaft, was Rendtorff völlig übersieht. Entgegen den einseitigen Abstraktionen individualistischer und kollektivistischer Gesellschaftserklärung besagt dieses Prinzip der solidarischen Verbundenheit, daß die Personen von ihrem Sein her der Gesellschaft verhaftet sind, daß diese Gesellschaft aber wiederum rückgebunden ist an die Vervollkommnung der Personen. Nur wo Gemeinverhaftung der Personen, dort auch subsidiäre Rückgebundenheit der Gesellschaft. Die Subsidiarität des gesellschaftlichen Seins und Handelns fließt aus der geistigen Substanzialität des Menschen, auf Grund deren er Ursprung, Träger und Ziel des gesellschaftlichen Lebens ist. Der Satz „die faktische Zunahme von Verpflichtung und Verantwortung fordert und ermöglicht erst den freien Menschen"[34] hat seine Richtigkeit, solange hier jene „Möglichkeit" gemeint ist, in der die Freiheit des Menschen zur schöpferischen Bewährung kommt. Freiheit kann nicht zugeteilt werden, nicht von außen her „zukommen".

Das Subsidiaritätsprinzip nun drückt den Inhalt des Solidaritätsprinzips für die institutionell-organisatorische Seite des gesellschaftlichen Lebens aus. Denn die subsidiäre Rückgebundenheit des sozialen Handelns muß gerade auch in der Verfaßtheit der Gesellschaft zum Durchbruch kommen. Gemäß dem Subsidiaritätsprinzip hat jede Gemeinschaft das Recht, ihren spezifischen Sozialzweck aus eigenen Kräften zu verwirklichen. Wo engere und weitere Gemeinschaften existieren, wie dies etwa im Fall der räumlichen Gliederung von selbst einleuchtet, darf die weitere Gemeinschaft die engere nicht aufsaugen und sich zum Sachwalter deren Sozialzweckes aufspielen. Welche Gemeinschaft ‚eng', welche ‚weit' ist, das bestimmt nicht das Subsidiaritätsprinzip, sondern das Verhältnis der jeweiligen Sozialzwecke oder Sachbezüge. Familie und Staat als naturnotwendige Gemeinschaften können beispielsweise gar nicht auf derselben Ebene mit den naturgemäßen Gliederungen räumlicher oder funktioneller Art oder mit den freien Vereinigungen verglichen werden[35].

Der „Personalismus" und mit ihm das Subsidiaritätsprinzip stellen kein Pro-

[34] RENDTORFF a.a.O. 422.

[35] Vgl. Anton RAUSCHER, *Subsidiaritätsprinzip und berufsständische Ordnung in Quadragesimo Anno* (Münster 1958) 57–60.

dukt der Angst um die Gefährdung der Integrität des Menschen dar. Das Subsidiaritätsprinzip fand zwar erst in Quadragesimo Anno seine begriffliche Formulierung; inhaltlich aber ist es ein altes naturrechtliches und deshalb auch im Christentum lebendiges Erbgut[36]. Erinnert sei nur an die Definition der Person bei Thomas als dem vollkommensten Sein in der ganzen Natur. Auch für Dante, der noch von einer Weltmonarchie träumte, war die Zuständigkeit der einzelnen räumlichen Gliederungen für ihre eigenen Angelegenheiten selbstverständlich[37]. Im katholischen Spanien wurden Theologen wie Mariana ins Gefängnis gesteckt, weil sie gegen einen staatlichen Absolutismus die soziale Selbständigkeit der damaligen Stände und auch der Wirtschaftsgesellschaft verteidigten. Ketteler erklärte in der Frankfurter Nationalversammlung 1848: „Der Staat ist mir keine Maschine, sondern ein lebendiger Organismus mit lebendigen Gliedern, in dem jedes Glied sein eigenes Recht, seine eigene Funktion hat, sein eigenes freies Leben gestaltet. Solche Glieder sind mir das Individuum, die Familie, die Gemeinde usw. Jedes niedere Glied bewegt sich frei in seiner Sphäre und genießt das Recht der freien Selbstbestimmung und Selbstregierung. Erst wo das niedere Glied dieses Organismus nicht mehr imstande ist, seine Zwecke selbst zu erreichen oder die seiner Entwicklung drohende Gefahr selbst abzuwenden, tritt das höhere Glied für es in Wirksamkeit, dem es dann von seiner Freiheit und Selbstbestimmung das abgeben muß, was dieses, das höhere Glied, zur Erreichung seines Zweckes bedarf."[38] Auch wenn wir die Menschen von heute realkritisch beobachten, dann besitzt das Subsidiaritätsprinzip in ihrem Denken und Handeln eine viel stärkere Realität, als es manche Modellkonstrukteure wahrhaben wollen.

*

Wenn bei der Begründung des Bundessozialhilfegesetzes und des Jugendwohlfahrtsgesetzes auf das Subsidiaritätsprinzip hingewiesen wurde, dann geht es nicht um die Rettung kirchlicher Positionen. Gewiß gab es auch im katholischen Raum gewisse integralistische Tendenzen. Ein solcher religiöser und kirchlicher Integralismus wird aber gerade von denen, die Rendtorff als Vertreter des „Personalismus" apostrophiert, als Fehlentwicklung betrachtet, der seine geistige Verwandtschaft mit dem im protestantischen Denken mitschwingenden Supranaturalismus nicht leugnen kann.

Worauf die Wohlfahrtsgesetzgebung einzig und allein gerichtet sein muß, ist die Frage, wie dieser Zweck wirklich erreicht wird. Das ist eine Frage der Sach-

---

[36] WILDMANN a.a.O. 40 ff.

[37] DANTE, *Monarchia* (1312–1313)), I. c. 12; vgl. Joseph HÖFFNER, *Christentum und Menschenwürde* (Trier 1947) 23 f.

[38] Vgl. Theodor BRAUER, *Ketteler, der deutsche Bischof und Sozialreformer*, 15 f. – Hier ist wenig zu spüren von jener „auf ‚soziale Diktatur' abzielenden Naturrechtskonstruktion", die A. M. KNOLL brandmarkt (*Katholische Kirche und scholastisches Naturrecht*, Zur Frage der Freiheit [Wien 1962] 40). Leider sind derartige literarische Außenseiter für manche Leute die einzige Bezugsquelle, woraus sie ihr Wissen über die katholische Soziallehre schöpfen wollen. (Vgl. Ernst TOPITSCH, *Zum Problem des Naturrechts*, in: *Der Staat* 1 [1962], 232.)

gerechtigkeit, nicht des Subsidiaritätsprinzips. Wie eine Wohlfahrtshilfe zu ordnen ist, ergibt sich aus ihrem Zweck, aus dem, was erreicht werden soll. Darin gründet dann die Zuständigkeitsordnung, die als sachgerechte auch dem Subsidiaritätsprinzip gerecht wird.

Erwüchse aus einer sachgerechten Ordnung der Wohlfahrtspflege die Zuständigkeit der Gemeinden und des Staates, dann wäre diese selbstverständlich durch das Subsidiaritätsprinzip geschützt. Aber es entsteht eben an der Sache, d. h. an Sinn und Zweck der Wohlfahrtspflege, die Frage, ob dafür in erster Linie oder gar ausschließlich die Gemeinden und der Staat zuständig sind, ja ob diese dazu überhaupt imstande sind. Die Bedürftigkeit, der die Sozialhilfe wirksam steuern soll, erscheint nämlich nicht als ein allgemeiner Zustand, der jeden Bürger einer Gemeinde oder eines Staates als solchen befällt. Insofern ist die menschliche Solidarität aufgerufen, zunächst durch Helfen von Mensch zu Mensch und durch freiwilligen Einsatz in entsprechenden Vereinigungen diesen Anliegen gerecht zu werden. Sozialhilfe ist der unmittelbare Sozialzweck der Einrichtungen der freien Wohlfahrtspflege, ganz gleich ob kirchlicher oder nichtkirchlicher Art. Hierin liegt ihr Vorrang vor den öffentlichen Körperschaften begründet, wobei das Subsidiaritätsprinzip diese ihre Kompetenz schützt. Darüber hinaus werden die öffentlichen Körperschaften ebenfalls subsidiär eingreifen müssen, wo die freiwillige Wohlfahrtspflege aus Mangel an echter Solidarität versagt oder wo die Aufgaben deren Möglichkeiten übersteigen. Die Erfahrung lehrt, daß gerade die freie Wohlfahrtspflege nicht so sehr der Gefahr ausgesetzt ist, das Helfen als einen verwaltungsmäßigen und bürokratischen Akt der Vermittlung irgendwelcher Sachgüter und Dienstleistungen zu verorganisieren. Darin beruht auch heute noch das Vertrauen so vieler Menschen in die Einrichtungen der freien Wohlfahrtspflege.

Unsere letzte Überlegung gilt dem Begriff der liberalen Demokratie westlicher Prägung, mit dem Rendtorff die Einheit der modernen Gesellschaft als eine wesentlich politische decken möchte[39]. Man wird hier wohl oder übel unterscheiden müssen zwischen der kontinental-liberalen Tradition mit ihren einheitsstaatlichen Tendenzen und der angelsächsisch-liberalen Demokratie. In England und den Vereinigten Staaten wäre es ganz ausgeschlossen, daß die Gültigkeit des Subsidiaritätsprinzips etwa im Fall der Wohlfahrtsgesetzgebung überhaupt diskutiert oder in Zweifel gezogen würde. Das Subsidiaritätsprinzip braucht nicht einmal beim Namen genannt zu werden, wo es im Bewußtsein der Menschen und der Gesellschaft lebt. Gerade in England und den Vereinigten Staaten, die doch sicher nicht ständestaatlich, kirchenpolitisch oder sonstwie orientiert sind, ist die „Gesellschaft" als „Eigenes" unangefochten wirksam. Hierin beruht die Stärke dieser Demokratien. Auch nur der Gedanke, die freie Wohlfahrtspflege zurückzudrängen oder sie via facti den öffentlichen Körperschaften primär übertragen zu wollen,

[39] RENDTORFF a.a.O. 417 u. 425.

stieße auf spontane Ablehnung. Subsidiäre Gemeinhaftung, subsidiäres Helfen, Subsidiaritätsprinzip sind nicht Kategorien kirchlicher Machtpolitik, sondern die Grundlagen einer gesunden Gesellschaft und eines gesunden Staates.

Die „kritischen Erwägungen" schließen mit dem Hinweis: „Eine Soziallehre, die sich grundsätzlich der geschichtlichen Reflexion ihrer selbst entziehen wollte, wäre der Gefahr einer immer neuen Ideologisierung ausgeliefert und müßte gerade der Allgemeinheit verlustig gehen, auf die sie Anspruch erhebt."[40] Man möchte nur wünschen, daß der Verfasser diese Empfehlung selbst beherzigt hätte.

ZEITBERICHT

Die Landwirtschaft Chinas – Ein Bewässerungsplan für Portugal – Die Kirche Indiens – Das wachsende Fernsehnetz – Regionale Bischofskonferenzen in Afrika – Das Hauptproblem der Kirche Afrikas

Die Landwirtschaft Chinas

Die Landwirtschaft war von jeher das Rückgrat Chinas. Noch 1958 waren 70 % der Erwerbsbevölkerung darin beschäftigt. Dieser Tatsache mußte sich auch das kommunistische Regime beugen, nachdem es zunächst geglaubt hatte, den wirtschaftlichen Aufstieg, d. h. die Sozialisierung Chinas durch eine intensive Industrialisierung erzwingen zu können. Vor allem die Schwerindustrie wurde mit allen Mitteln gefördert. Aber schon gegen Ende des ersten Fünf-Jahres-Plans, als die sowjetrussische Hilfe merklich nachließ, wies Mao Tse-tung zum ersten Mal nach langer Zeit wieder auf die Bedeutung der Landwirtschaft hin, deren Entwicklung und Förderung neben der Industrialisierung nicht zu kurz kommen dürfe. Seither ist die Landwirtschaft in der Wirtschaftspolitik immer stärker in den Vordergrund getreten. Das Communiqué über den Rechenschaftsbericht der Regierung, den Tschu En-lai am 27. März 1962 den Abgeordneten des Zweiten Nationalen Volkskongresses gab, nennt zum Thema der Adjustierung der Wirtschaft an erster Stelle die Erhöhung der landwirtschaftlichen Erzeugung, vor allem die Produktion von Getreide, Baumwolle und Ölfrüchten. An zweiter Stelle wird gefordert, daß die Produktion von Leicht- und

[40] Ebd. 430.

Schwerindustrie rationell zu arrangieren sei. Noch stärker wurde die Stellung der Landwirtschaft auf der 10. Plenarsitzung des 8. Zentralkomitees vom 24.–27. September 1962 hervorgehoben. Landwirtschaft und Industrie müßten mit allem Nachdruck gefördert werden, wobei aber die Landwirtschaft den Vorrang habe und die Industrie nach deren Bedürfnissen ausgerichtet werden müsse. Seither sind die chinesischen Zeitungen voll von diesem Thema (China News Analysis [CNA], 8. und 15. Februar 1963).

Aber mehr als irgendein anderer Berufszweig und als die Landwirtschaft anderer Länder verlangt die chinesische Landwirtschaft Geduld und Warten-können. Sie steht am Anfang der chinesischen Kultur, und ihr Kampf gegen und um das Wasser hat jene Gesellschaftsordnung geschaffen, die jahrhundertelang über alle Wechselfälle hinaus den chinesischen Staat getragen hat.

Dabei hatte sie es nicht leicht in einem Land, das sich über 35 Breitengrade erstreckt und von der Küste des Ozeans 5000 km in das Innere Asiens vorstößt und das durch zwei große geographisch-klimatische Grenzen geschieden wird. Die eine ist die meridionale Trockengrenze, die sich vom Großen Chingan über das Hwangho-Knie, das Koko Nor Gebiet bis in die tibetischen Randgebirge zieht. Westlich dieser Linie gibt es fast nur Oasenackerbau mit Weidewirtschaft, verbunden mit großen Wanderungen. Die andere Grenze ist die west-östliche Wärmegrenze, die entlang dem Tsinlingshan- und dem Hawaigebirge China in den lößreichen, aber kalten Norden und in den subtropisch-tropischen Süden teilt. Die weiteren Untergliederungen werden dann hauptsächlich durch die morphologische Großgliederung der einzelnen Landschaften bestimmt.

Im Kampf um das Wasser haben die chinesischen Bauern bewundernswerte Erfolge erzielt. Der wasserliebende Reis wird heute nicht nur in den subtropischen und tropischen Gebieten des Südens gebaut, sondern auch, wenngleich in abnehmendem Maß, im südlichen Teil des Nordostens. Der Baumwollbau in der nordchinesischen Tiefebene, ein das Shantungbergland umgreifendes Aufschüttungsgebiet, ist nur möglich, weil man dort Hunderttausende von Brunnen und viele Kanäle gebaut hat. Zwei Drittel der chinesischen Baumwollernte stammen von dort. 1958 stand China mit 3 350 000 t Baumwolle an der Spitze der Welterzeugung vor den USA, wobei freilich anzumerken ist, daß dieses Jahr für China besonders günstige Ernten aufwies, wie sie bisher nur selten vorkamen. Die künstliche Bewässerung im Weiho- und Fenhotal (beide im Lößbergland) reicht bis in das 2. Jahrtausend vor Chr. zurück. Auf der anderen Seite hatte China stets gegen das Wasser zu kämpfen, und weithin erschöpfte sich die menschliche Planung und Kraft im Kampf gegen diese Naturgewalt. Welch ungeheure Ausmaße solche Katastrophen annehmen können, zeigt die Überschwemmung des Yangtse von 1931, wo 88 000 qkm Land überschwemmt (ein Gebiet größer als Nordrhein-Westfalen und Niedersachsen zusammen), 10 Millionen Menschen obdachlos und weitere 50 Millionen in Mitleidenschaft gezogen wurden. Wie gefährlich das Leben in manchen Teilen des Landes ist, sieht man daraus, daß der Hwangho in der nordchinesischen Tiefebene über der Ebene fließt und nur durch Deiche daran gehindert wird, allzuoft seine Mündung zu wechseln.

Der Mensch hat sich dieser Bedrohung durch die Natur gestellt und sie nicht durch die Errungenschaften der modernen Technik, sondern durch die geduldige Arbeit seiner Hände, nie entmutigt durch die harten Rückschläge, mehr und mehr bezwungen. Wie seit Jahrtausenden ist es auch heute noch fast ausschließlich der Mensch, nur mit den primitivsten Werkzeugen ausgestattet, der immer von neuem anfängt. Noch 1958 wurden nur 4 % des Ackerlandes mit Traktoren bestellt, alles andere mit Handwerkzeugen, und die etwa 108 Millionen ha bestelltes Ackerland erhielten (außer dem spärlichen natürlichen Dünger) nur 2,7 Millionen t künstliche Düngemittel (etwa 25 kg pro ha landwirtschaftlicher Nutzfläche; in der Bundesrepublik 192,5 kg [1957]).

Das kommunistische Regime bemüht sich augenblicklich mit allen Kräften, die chinesische Landwirtschaft zu mechanisieren. Bisher mit wenig Erfolg, da die chinesischen Bauern vorerst noch kein

Verhältnis zu den Errungenschaften der modernen westlichen Technik haben. Landwirtschaftliche Maschinen sind nach zwei Jahren derart heruntergewirtschaftet, daß sie meist nicht mehr repariert werden können. Ja nicht selten sind sie schon nach 100 Tagen nicht mehr gebrauchsfähig. Kein Wunder, daß nach chinesischen Angaben (CNA 8. Febr. 1963) von einer in der Landwirtschaft beschäftigten Person nur etwa 4000 qm bearbeitet werden können. (Nach EWG-Plänen soll ein Familienbetrieb mit 2 Arbeitskräften etwa 30 ha bearbeiten.)

Die Haupterzeugnisse der chinesischen Landwirtschaft sind die Cerealien, auf die 1955 nicht weniger als sieben Zehntel der Erntefläche fielen. Es sind dies vor allem Hirse der verschiedensten Art, Weizen und Gerste. Im Süden tritt an die Stelle des Weizens der Reis, der aus Südostasien hieher vordrang. Der Bau von Knollenpflanzen konnte sich nicht durchsetzen, nicht einmal der von Kartoffeln, deren Anbau nur in der Umgebung der großen Städte vor allem für die Versorgung der Europäer geschah. Mehr Erfolg hatte die Einführung des Anbaus von Erdnuß, Raps und Tabak. In der nordchinesischen Tiefebene wird die Sojabohne angebaut, die für die Öl- und Fettgewinnung von Bedeutung ist. Viehzucht gibt es eigentlich nur im Oasen- und Steppenland Innerasiens. Dort, wo noch Ackerbau in irgendeiner Form möglich ist, gibt es kaum Futtermittelanbau und Weideflächen. Nur 1 % der Ackerbaufläche dient als Futtermittellieferant. Das hängt vermutlich mit der Abneigung des Chinesen gegen Fleisch- und Milchgenuß zusammen. Lediglich Kleinvieh, vor allem Schweine und Geflügel, wird gehalten. Dem kommunistischen Regime ist eine gewisse Steigerung des Viehbestandes gelungen, vor allem bei Schweinen und Ziegen. Dies hat seinen Grund darin, daß diese beiden Tierarten noch ganz gut mit Hilfe des Hausgartens gefüttert werden können, der dem chinesischen Bauern als einziges Eigentum verblieben ist (54 qm pro Familienmitglied) und der im allgemeinen hochkultiviert ist.

Augenblicklich gehen die Überlegungen der chinesischen Fachleute darauf hin, wie man die Erzeugung und Verwendung von Kunstdünger steigern könnte. Wenn die winterlichen Staubstürme den Löß aus der Wüste Gobi und aus den Aufschüttungen des Hwangho bis in die Shantungberge führen, dann werden zwar damit die Felder gedüngt, aber das allein reicht nicht. So bleiben Viehdünger und menschliche Abfälle eigentlich die einzigen zur Bodenverbesserung zu Verfügung stehenden Mittel. Aber wegen der unzureichenden Viehzucht fällt auch hier nicht viel ab. Man versteht darum, daß sich die chinesischen Fachleute darüber den Kopf zerbrechen, wie man die Erzeugung von Kunstdünger fördern könnte. Die Schwierigkeit besteht vor allem darin, daß es nur fünf chemische Fabriken gibt, die Kunstdünger erzeugen. Neuerdings ist in Shanghai eine ganz moderne Fabrik entstanden, die jährlich 100 000 t Ammonsulfat herstellen kann. Neben diesen großen Fabriken gibt es in einigen Provinzen noch kleinere, die jedoch meist nur lokale Bedeutung haben. Zahlen über die Produktion sind augenblicklich nicht zu erhalten. Offenbar ist man noch im Stadium der Entwicklung, für deren Intensivierung freilich Geld fehlt.

Der Bauer stand in der chinesischen Gesellschaftsordnung vor dem Handwerker, dem Kaufmann und dem Soldaten. Sein Lebensinhalt war die Familie, für die er lebte, durch die er mit der Dorfgemeinschaft verbunden war. Ob es dem kommunistischen Regime gelingen wird, diese uralte Ordnung durch die Gründung der Volkskommunen zu zerstören, bleibt abzuwarten. Vorerst mußte es auf jeden Fall einen Rückschlag einstecken.

Ein Bewässerungsplan für Portugal

Portugal will in den nächsten 18 Jahren ein riesiges Projekt verwirklichen: die Bewässerung der ganzen Provinz Alentejo, ein Plan, der voraussichtlich etwa 750 Millionen DM kosten wird. Man erwartet davon, abgesehen von den damit verbundenen neuen industriellen Anlagen, eine jährliche

Steigerung der landwirtschaftlichen Produktion um 140 Millionen DM. Der Wertzuwachs des verbesserten Landes wird etwa 350 Millionen DM betragen.

Insgesamt sollen 170 000 ha bewässert werden. Dazu will man 23 große Wasserspeicher mit einem Fassungsvermögen von 2 Milliarden cbm und 73 kleinere Speicher mit einem Wasservorrat von 300 000 cbm anlegen. 9000 km Kanäle und Leitungen werden benötigt sein. Da die Flüsse und Bäche von Alentejo nur einen Bruchteil des benötigten Wassers liefern können, greift man auf die beiden großen Ströme des Landes zurück, auf den Tejo und den Guadiana. Vom Tejo will man jährlich 190 Millionen cbm abführen, die man 190 m hoch pumpen muß. Damit will man die nördliche Zone der Provinz mit etwa 42 600 ha bewässern. Der Guadiana wird 260 Millionen cbm liefern, um 79 200 ha des südlichen Teils zu bewässern.

Zunächst werden mit Hilfe der deutschen „Kreditanstalt für Wiederaufbau" einige kleinere Bewässerungsanlagen im Süden von Alentejo geschaffen, womit insgesamt 24 836 ha bewässert werden können. Die bedeutendste dieser Anlagen entsteht am Mira, wo ein Staubecken mit einem Fassungsvermögen von 428 Millionen cbm errichtet werden wird, das von April bis Oktober jeweils 400 000 cbm Wasser abgeben kann.

Neben der Förderung der Landwirtschaft erwartet man sich in Portugal von dem Plan auch eine Anregung für die Entwicklung des Verkehrswesens und der Industrie, die sich die Wasserkräfte zunutze machen kann, um die landwirtschaftlichen Produkte wie Früchte und Hölzer zu verarbeiten.

Die Kirche Indiens

Unter den 438 Millionen Indern gibt es nur 6,3 Millionen Katholiken und etwa 3,5 Millionen andere Christen. Die meisten dieser Katholiken – rund 5 Millionen – wohnen südlich der Linie Bombay-Andhar, also in Südindien, wo die Kirche schon seit Jahrhunderten Fuß gefaßt hat. Im Norden, dem volkreicheren Teil, lebt unter 280 Millionen Indern nur 1 Million Katholiken. 6800 Priester üben Seelsorge und Lehrtätigkeit unter diesen Katholiken aus, 80 % von ihnen sind Einheimische. Zu ihnen kommen 1500 Laienbrüder, davon 1200 einheimische, und 21 894 Schwestern, von denen 19 816 Inderinnen sind. 3000 junge Männer bereiten sich in Seminarien und Noviziaten auf das Priestertum vor.

Seit etwa einem Jahrzehnt gibt es in Indien – nur einige Landstriche machen davon eine Ausnahme – kaum mehr oder nur noch in geringer Zahl Bekehrungen zum Christentum. Das hängt einmal mit der unzulänglichen Zahl der Missionare zusammen. Unter den 280 Millionen Nordindiens arbeiten nur 250–300 Missionare. Für Europäer ist es sehr schwierig, ja fast unmöglich, Einreise- oder Aufenthaltserlaubnis zu bekommen. Der Hauptgrund jedoch ist wohl in der sozialen Umschichtung Indiens zu sehen, die immer schnellere Formen annimmt. Bisher waren die Dörfer das Hauptmissionierungsgebiet der Kirche; noch heute arbeiten 98 % aller Missionare auf dem Land. In den vielfachen leiblichen und seelischen Nöten der Dorfbewohner war der Missionar oft der einzige Helfer, zu dem die Bauern kommen konnten. Das ist heute nicht mehr der Fall. Die Regierung in Neu-Delhi, aber auch die Regierungen der einzelnen Bundesstaaten kümmern sich mehr und mehr um den Bauern. Sie helfen ihm zu besseren Arbeitsbedingungen, sie unterstützen ihn, wenn er in die Stadt umsiedeln will, wo er besser verdienen kann. Mit den von der Regierung geschickten Wagen der Ambulanz und der sanitären Versorgung kann der Missionar mit seinen armseligen Hilfsmitteln meist nicht Schritt halten. Zugleich aber verliert das Dorf an Bedeutung. Je mehr sich Indien der Industrialisierung und der westlichen technischen Kultur öffnet, was unbedingt notwendig ist für seinen wirtschaftlichen Aufstieg, um so mehr Gewicht erhalten die

Städte. Die Arbeit der Kirche muß also völlig umstrukturiert werden. Sie muß aus einer Kirche des flachen Landes zu einer Kirche der Städte werden. Das ist um so schwieriger, als in den Städten mit dem Einzug der westlichen Technik weithin die geistigen Werte Indiens zusammengebrochen sind, so daß die Kirche oft vor dem Nichts steht. Auf jeden Fall gilt es für die Kirche Indiens neue Methoden des Apostolats und der Arbeit zu entwickeln. Vereinzelt hat man das zwar schon getan, aber aufs Ganze gesehen bleibt noch viel, ja fast alles zu tun. (Paths – Margah, No 1, Poona.)

Das wachsende Fernsehnetz

Erst mit dem Fernsehen ist alles beisammen, was sonst in Kino, Rundfunk und Presse zerstreut war. Jeder Punkt der Welt, jede Schicht des Lebens und der Kultur konnte von nun an leuchtend und klingend zu Wort kommen. Politische Nachrichten, Sportmeldungen, Forschungsversuche und -ergebnisse, fremde Länder und Sitten, alte und neue Musik aller Völker: diese ganze Fülle des Lebens blitzte, hallte und schallte plötzlich zusammengerafft in die engen vier Wände einer Familien- oder Einzelwohnung. Und seitdem kann man jeden Tag sofort miterleben, nicht mehr nur, was hinter des Nachbars Gartenhecke, sondern was in der fernen Südsee, auf Grönland oder in Madrid passiert. Und was etwa Marco Polo, Christoph Kolumbus oder David Livingstone unter unsäglichen Mühen in Erfahrung brachten, das genießt jetzt auch der faulste Ofenhocker, ohne mehr als den Finger rühren zu müssen.

Kein Wunder, daß denkende Köpfe die Frage stellen, was unsere Lebenssphäre mehr verändert habe, das Dampfschiff, die Elektrizität, die Briefmarke, das Kugellager oder der Fernsehschirm. Aber eben dieses neueste Wunder der Massenmedien hat eine Kehrseite, deren Probleme nicht geringer sind als das Wunder selber. Auf einige möchten wir hier knapp hinweisen.

Der Italiener Brunello Rondi hält das Fernsehen ganz einfach für ein antisoziales Reizmittel, wenigstens für Italien. Die Leute häufen sich (nicht: *versammeln* sich), um den Bildschirm bei den unnützesten und unschöpferischsten Gelegenheiten und entfliehen ihren eigentlichen Pflichten.

Wenn das ein wenig übertrieben klingt, so muß man andere Einwände schon ernster nehmen. Viele Eltern, die ihren kleinen und halbwüchsigen Kindern nicht gestatten würden, verfängliche Stücke im Lichtspieltheater zu besuchen, haben nichts dagegen, daß sie ähnliche Stücke im häuslichen Fernsehapparat ansehen. Gewiß werden durch die veränderten Umstände die Gefahren abgeschwächt: die Anwesenheit der anderen Familienglieder, vielleicht der Eltern, ist bereits ein Hemmschuh, sich gefühlsmäßig dem Zauber der Verführung rückhaltlos auszuliefern, zumal wenn die Kinder wissen, welche grundsätzlich entgegengesetzten Ansichten und Gefühle z. B. ihre Eltern hegen. Diese Hemmung wird noch verstärkt durch Unterbrechungen, durch kurze Hinweise oder Glossen der Mitzuschauer (vielleicht der Eltern), durch das Aus- und Eingehen, durch Ankunft von Besuchen, Läuten des Fernsprechers usw. Trotzdem gilt, daß für Kinder zumal zwischen 10 und 13 Jahren eine schärfere Kontrolle von seiten der Eltern nötig ist, vor allem samstags und Sonntag abends.

Ferner reizt das Fernsehen vielmehr als der Rundfunk, die Stunde der Nachtruhe immer weiter hinauszuschieben auch für Kinder, bisweilen bis gegen Mitternacht. Die Folge ist, daß die Kinder anderntags blaß und unausgeschlafen zur Schule kommen und zerstreut und nicht aufnahmefähig sind.

Ebenso muß man sich fragen, ob die vorwiegend durch leichte Bildkost genährte Einbildungskraft der Jugendlichen nicht verkümmere, ob vor allem die Fähigkeit, kritisch zu wägen und so kulturell ein selbständiger und reifer Mensch zu werden, nicht erstickt wird. Wird ein Kind, das

täglich stundenlang durch das Trommelfeuer von tausend und tausend flüchtig geraffter und wenig zusammenhängender Bildserien getrieben wird, noch die innere Ruhe und Sammlung finden für ein geistig etwas anspruchsvolleres Buch, eine gehaltvolle Musik oder gar ein klassisches Schauspiel!

Aber wenn wir genau hinsehen, sind das doch eigentlich fast nur Bedenken, die nicht das Fernsehen in sich, sondern seinen Gebrauch betreffen. Dieser Gebrauch müßte eben vernünftig sein. Vernünftig von seiten der Fernsehregie und vernünftig von seiten der Zuschauer, bzw. ihrer Erzieher. Man muß die Natur und die Grenzen dieses Massenkommunikationsmittels verstehen und achten lernen, von ihm nicht mehr verlangen, als es bieten kann, und sich der hohen sittlichen Verantwortung bewußt sein, die seine Benützung allen Beteiligten auferlegt. Das Netz der menschlichen Verkehrs- und Verbindungsmittel darf kein Spinngewebe werden, in dem wir wie eine gefangene Fliege zappeln und schließlich von unserer eigenen Welt- und Neugier verspeist werden. (Vgl. *Dialoghi del tempo*, Jg. 1, Nr. 2 1963.)

Regionale Bischofskonferenzen in Afrika

Zu den vielen Überraschungen, die die erste Sitzung des Konzils bot, gehört auch die Tatsache, daß die Europäer geradezu mit Verwunderung erkennen mußten, mit welcher Nüchternheit und Sachlichkeit die außereuropäischen Bischöfe die Lage der Kirche in ihren Ländern sehen und mit welcher Energie und Findigkeit sie an die Lösung der brennenden Fragen herangehen.

Ein Beispiel dafür bilden die 300 afrikanischen Bischöfe, darunter an die 60–70 Neger. Sie haben noch während des Konzils ein Generalsekretariat unter Vorsitz von Kardinal Rugambwa gebildet, dem zwei Sekretäre zur Seite stehen, Erzbischof Zoa für die französisch sprechenden Teile, Bischof Blomjous für die englisch sprechenden. Die afrikanischen Bischöfe sind während des Konzils bereits dreimal unter sich zusammengekommen und haben sich auf folgende Vorschläge geeinigt: Man befürwortet die Einführung der Muttersprache für die Spendung der Sakramente, dagegen möchte man das Latein für den Kanon der heiligen Messe beibehalten wissen. Auch tritt man für eine Dezentralisation der kirchlichen Verwaltung ein, die es den einzelnen Bischöfen erlaubt, leichter selbst Entscheidungen zu treffen.

Das alles sind freilich keine Vorschläge, die besonders fortschrittlich sind, da sie wohl von der Mehrheit der Konzilsväter vertreten werden. Aber die afrikanischen Bischöfe haben sofort auch eine institutionalisierte Kraft hinter ihre Vorschläge gesetzt: Sie haben ihre 20 nationalen Bischofskonferenzen zu 9 regionalen zusammengeschlossen. Es sind dies folgende, wie sie sich sowohl aus der geographischen wie auch aus der ehemaligen kolonialen Situation ergaben:

1. Nordafrika: Marokko, Algerien und Tunis,
2. Westafrika (französische Sprache): Mali, Ober-Volta, Senegal, Guinea, Dahomey und Togo,
3. Ostafrika (englische Sprache): Uganda, Kenya, Tanganyika, Nordrhodesien, Nyassaland und Sudan,
4. Zentralafrika (ehemals belgisch): Kongo, Ruanda, Burundi,
5. Westafrika (englische Sprache): Ghana, Sierra Leone, Liberia,
6. Nigeria,
7. Zentralafrika (französische Sprache): Kamerun, Kongo, Gabon Tschad, Zentralafrikanische Republik,
8. Madagaskar, Mozambique und Angola,
9. Südafrika und Rhodesien.

Das Hauptproblem der Kirche Afrikas

Von 1949 bis 1961 stieg die Zahl der Katholiken in Afrika von 10,4 Millionen auf 21,2 Millionen, also um 104 %; am stärksten in Kenya (um 181 %) und in Nigeria (um 179 %), am geringsten im Basutoland (um 55 %) und auf Madagaskar (um 52 %). Trotz diesem Wachstum bilden jedoch die Katholiken nur 10 % der Gesamtbevölkerung des Erdteils.

Aber sowohl die weitere Missionierung wie auch der Bestand der Kirche Afrikas sind aufs schwerste gefährdet, weil die Zahl der Priester nicht in gleicher Weise gestiegen ist, so daß die vielfältigen Aufgaben, die in vermehrtem Maß zu leisten wären, nicht getan werden können. Während die Zahl der Gläubigen um 104 % gestiegen ist, wuchs die Zahl der Priester nur um 70 %, wobei vor allem die Zahl der auswärtigen Priester, also vor allem die Zahl der europäischen Missionare, mit 62 % weit hinter dem Gesamtwachstum zurückgeblieben ist. Die Zahl der einheimischen Priester dagegen ist um 114 % angestiegen.

Es gibt einige besonders neuralgische Punkte, von denen aus nicht nur das dortige Christentum, sondern das gesamte Christentum in Afrika gefährdet ist. Das ist einerseits die Gegend am Golf von Guinea: Nigeria (1 Priester auf 2200 Gläubige) und Ghana (1 : 2100), und anderseits einige Territorien in Zentralafrika: Kongo (1 : 1920), Ruanda (1 : 2400), Uganda (1 : 2950). In diesen Gebieten stoßen nämlich Christentum und Islam aufeinander. Der Islam macht gerade in Afrika besonders große Anstrengungen und erzielt mächtige Erfolge.

Die Diözesen Afrikas tun alles mögliche, um dieser Gefahr zu begegnen. Aber die Zahl der Priesterberufe läßt sich nicht einfach nach Belieben steigern. Immerhin hat die katholische Kirche, die auch ihrem Bewußtsein nach immer mehr zur Weltkirche wird und damit in eine Weltverantwortung hineinwächst, noch große Reserven: Wenn all jene Diözesen, in denen ein Priester weniger als 1000 Seelen zu betreuen hat, ihre nicht unbedingt notwendigen Priester abgäben, hätte die Kirche auf einen Schlag etwa 200 000 Priester zur Verfügung. Das ist natürlich in dieser abstrakten Form nicht möglich. Aber es wird doch an die einzelnen Diözesen mehr und mehr die Aufgabe herantreten zu prüfen, ob sie nicht eine Zahl ihrer Priester der Weltmission der Kirche zur Verfügung stellen wollen. Diese Aufgabe kann nicht mehr von den Orden allein geleistet werden. (*Nouvelle Revue Theologique*, März 1963)

UMSCHAU

Blick nach Bayreuth

Theaterstil ist Zeitstil – ein Ergebnis reproduzierender Leistungen, aus dem Zusammenwirken zahlreicher Individuen entstanden, von deren Typus, Lebensart und Lebensstil mitgeprägt. Das wiederzugebende Werk, ob Dichtung oder Musik, ist überliefert in Zeichen, in Buchstaben- oder Notenschrift, deren Deutbarkeit sich aber immer wieder als rätselhaft elastisch zeigt. Zudem geht die genaueste Anweisung ja noch durch den Filter der Persönlichkeit, die ihr folgen soll. Nicht als ob damit das Kunstwerk schutzlos der Willkür seiner Deuter, dem Wandel der Zeiten preisgegeben wäre – gerade sie zeigen bei aller Fluktuation immer wieder bewahrende Tendenzen. Doch vor den Fragen der Zeiten hat sich ein Werk immer neu zu bewähren. Jede verantwortungsbewußte Wiedergabe ist

eine Frage nach dem Gehalt des Werkes, ist der Versuch, seine inneren Kräfte im Wort, im Klang, im Bild wahrnehmbar zu machen. Die vielzitierte „Werktreue" kann sich darum nicht im Respekt vor dem Buchstaben erschöpfen. Seine Enträtselung erst qualifiziert den Interpreten, Kind einer oft so ganz anderen Epoche wie der, da das Werk entstand.

Wer erregt sich heute noch über den Unterschied einer Beethoveninterpretation durch Bruno Walter oder Herbert von Karajan? Wer wollte – bei aller Verschiedenheit der Persönlichkeiten – bezweifeln, daß beider Wiedergaben im Feuer künstlerischer Verantwortung erhärtet wurden, ehe sie sich der Welt stellen durften? Und die Wirkung? Je unmittelbarer, je packender, desto bereitwilliger gibt der Hörer Bindungen auch an liebgewonnene Traditionen auf. Das Ohr entscheidet, d. h. es nimmt als Organ auf und leitet die Klänge dahin, wo die Entscheidung fällt. Der Weg ist eingleisig und sichert damit wenigstens eine gewisse Eindeutigkeit.

Das Theater jedoch nimmt Auge und Ohr in Anspruch, seine Eindrücke dringen auf zwei Wegen in den Menschen ein. Das bringt ihn zuzeiten in drangvolle Verwirrung, aus der zu erlösen er sich geschlossenen Auges gern zurücklehnt und die Tonfluten über sich rinnen läßt. Je mehr sie fluten, desto größer die Verführung, und Richard Wagner bietet genug Anlässe, solcher Verführung nachzugeben. Gerade er, dem es doch von früh an darum ging, „das Publikum zu allererst an die dramatische Aktion zu fesseln"? Hier war er, wie in vielem anderen, seiner Zeit voraus, indem er die gegenseitige Ergänzung der Hör- und Sehfunktionen als selbstverständlich voraussetzte, wie ja die Wechselwirkung zwischen dramatischer und musikalischer Aktion zunehmend zum Leitgedanken der Wagnerschen Musikdramatik werden sollte.

Ihrer Realisierung standen zu Wagners Zeiten – und nicht nur da – große Hindernisse entgegen. Die Operntheater, aus den Bedürfnissen der barocken Musizieroper und der damals gültigen sozialen Schichtung entstanden, waren nicht nur technisch reichlich unvollkommen, sondern boten in ihren Inszenierungen nach dem Prinzip der Guckkastenbühne einen Bildausschnitt, der eigentlich nur einem Teil der „dramatischen Aktion" gerecht werden konnte. Solcher Ausschnitt genügt auch, wenn sich die „Handlung" zwischen Stimmen abspielt. In der romanischen Oper sind Vorgänge zweitrangig. Die Affekte entscheiden. Ihr Aufeinanderprall bestimmt die dramatische Temperatur. Ihre Grade, ihr Steigen und Fallen vergegenwärtigen sich in den Stimmen, ihr Klang ist Liebe und Haß, Freude und Leid. Daneben genügen wenige Gesten: die romanische Geste hat nicht nur einen Anfang, sondern vor allem einen sehr bestimmten Endpunkt – der sichert ihren dramatischen Effekt. Knappheit, Schlagkraft der Dialoge, Zuspitzung der dramatischen Situationen, heiße trockene Luft, scharfe, selbst harte Umrisse sind Charakteristika des romanischen Lebens wie seines Abbildes, der romanischen Oper.

Richard Wagner schwebte anderes vor: nicht Einzelfälle, dem realen Leben nahestehende interessante Situationen, sondern jene Kräfte, die das Leben von Urbeginn an bewegen, sollten in symbolhaften Gestalten sichtbar werden. Daher die Wendung zum Mythos. Haltung, Gestus und Zeitgefühl unterliegen hier anderen Gesetzen. Natürlich versuchte Wagner, mit der Guckkastenbühne seiner Zeit fertig zu werden. Was tut eine Partitur auch im Schreibtisch? Sie drängt ins Leben, vollendet sich erst in der Wirkung. Und Wagner wollte wirken, wirken um jeden Preis! Darum seine minutiösen Regievorschriften, seine vielfältigen Erklärungen. Sie waren notwendig zur Verdeutlichung seiner Absichten in einer Zeit, die Wagners Vorstellungen nur mit Mühe oder Widerstreben folgte. Heute an jeder seiner vielen Bemerkungen starr festzuhalten wäre museale Orthodoxie.

Wagner hing am Detail – ein Zug seiner Zeit, die sich dadurch die erstrebte Illusion zu sichern glaubte. Aber während das Detail in Werken anderer Künstler oft Unklarheiten erzeugt, die Linie verbirgt, Natürlichkeit nur vortäuscht, wie etwa in Böcklins prustenden oder glitzernden Naturgeistern, verliert Wagner über der Funktion auch des kleinsten Mosaiksteinchens nie das Bildganze aus dem Auge.

Eines allerdings war mit dem Bildausschnitt der Illusionsbühne, mit der Neigung zu realistischer Kleinmalerei nicht in Einklang zu bringen: Formen und Entwicklung der Wagnerschen Musik. Ihre raum- und zeitfordernde Tendenz verlangte nach anderen Maßen. Kaum eines der Bühnenbilder aus früheren Zeiten wirkt wahrhaft großräumig (das Heft „Bayreuth 1963" zeigt dafür treffende Beispiele – Verlag der Festspielleitung, Bayreuth), im Gegenteil – der Stil des Markart-Interieurs dominiert. In solchen Räumen war Wagners Musik nicht unterzubringen. Sie quoll über. Manche Klage über „Wagnersche Längen" erklärt sich aus dem Mißverhältnis zwischen Bild und Klang, zwischen deren statischen und dynamischen Tendenzen.

Hier hat Bayreuth 1951 ein Tor aufgestoßen. Mag die Distanz den Schritt erleichtert haben, er verliert dadurch nicht an Kühnheit. Verständlich, daß man nach Wagners Tod die Aufgabe Bayreuths in Wahrung der Überlieferung sah. Das Erbe war ja schwer genug errungen worden, man hatte das miterlebt. Und die mächtige Persönlichkeit blieb nach ihrem Weggang im Werk gegenwärtig. Aber auch sie hatte die Zeit nicht aufhalten können – sie, die ihr so oft vorangeeilt war – auch ihr Werk mußte sich Fragen neuer Zeiten aus neuer Sicht stellen. Ihr Standpunkt hieß: Bewährung geht vor Bewahrung. Diese Entscheidung machte für die Realisierung Wege frei, wie sie bis dahin nicht beschritten worden waren.

In den fast sieben Jahrzehnten seit Wagners Tod hatte die Technik ungeahnte Mittel bereitgestellt. Nicht daß, sondern wie sie in Bayreuth eingesetzt werden, ist entscheidend. Wohl existiert der Bühnenrahmen auch heute noch, aber das umgrenzte Bild wird zum Raum erweitert durch Licht. Und dennoch Raum? Er entsteht doch erst in sichtbarer Begrenzung durch festes Material, durch die Gebärde, die ihn aufteilt. Wie orientiert sich das Auge? Nicht nur verschiedene Lichtgrade, sondern auch Farben dienen der Raumgliederung nach Höhe, Tiefe und Breite. Die Deutlichkeit ist verblüffend, hält aber auch prüfender Betrachtung stand. Sucht diese über den optischen Eindruck hinaus Beziehungen zum dramatischen und musikalischen Verlauf, so wird sie in beiden oft geradezu überraschende Bestätigungen finden. Sie sind um so überzeugender, sofern sie sich auf seelische Vorgänge beziehen, auf Bezirke, die sich der Deutung durch das Wort nur schwer erschließen.

Der neue Bayreuther Stil dokumentierte sich zuerst in „Parsifal" (1951, Wieland Wagner) und „Tristan und Isolde" (1952, Wieland Wagner), zwei Werken, in denen die sichtbaren Vorgänge gegenüber der inneren Handlung zurücktreten. Hier sind Dekorationen wirklich „schweigend ermöglichender Hintergrund", vor dem sich das Fließen der inneren Handlung vollzieht. Nur erwarte man keine stimmungsvollen Beleuchtungseffekte! Doch die Lichtregie gibt Richard Wagner, dem Meister gleitender Übergänge, nun auch die optische Entsprechung dessen, was er klanglich bereits realisiert hatte. Den Raum, den seine Musik zur Entfaltung braucht, schafft und gliedert jetzt das Licht. Es drängt in die Fläche, und in der Verbindung von Licht und Fläche sind wahrhaft außergewöhnliche Lösungen gefunden worden. So im 2. Akt von „Tristan und Isolde" – fern, am Rande einer weiten Fläche, sitzt das Paar in dämmerigem Licht, vereinsamt in seiner Liebe und durch seine Liebe – seelische und räumliche Dimensionen entsprechen sich vollkommen, und in ihnen findet auch der Tonstrom seinen Raum.

Der neue Inszenierungsstil deutet jedes Werk von seinem Kern aus. Dabei muß der Großlinigkeit mystischer Vorgänge und Gestalten manches Detail geopfert werden. Aber eine Entscheidung bewährt sich nur, wenn sie klar ist. Schwierigkeiten ergeben sich immer wieder aus Wagners Realismen, mit denen er ja auch musikalisch nicht gespart hat. Denn auch vom Klang her wollte er die theatralische Illusion fördern. Sie jedoch ist der Gegenwart weniger wichtig – Auge und Ohr sollen nicht betört werden, sondern geschärft für die Wahrnehmung innerer Vorgänge, die sich in Klang, Licht und Bewegung symbolisieren. In der Lösung dieser Probleme ist in Bayreuth noch vieles im Fluß, aber das spricht nur dafür, daß der Stil vor Erstarrung bewahrt bleibt. Man scheut nicht vor neuen Lösungen zurück, wenn alte sich als nicht ergiebig genug erwiesen haben. Was ist denn ein

Jahrzehnt der Deutung angesichts einer künstlerischen Hinterlassenschaft, deren Vieldeutigkeit noch keinesfalls erschlossen ist?

Und wie fügt sich der Mensch, der Darsteller, in die neuen Räume? Auch hier werden in Bayreuth neue Wege gesucht. Allerdings nicht dort allein. Seit Jahren bemüht man sich um den „singenden Darsteller". Ein zweischneidiges Unternehmen, das sich aus dem zwiespältigen Charakter der Oper ergibt – noch immer unübertroffen, wenn auch sehr pointiert, von Oscar Bie charakterisiert: „Die Oper ist ein unmögliches Kunstwerk." Immerhin ein Kunstwerk, mit materialistischen Maßstäben demnach nicht zu messen. Auf die Dauer dominiert eben doch die Musik. Ihr verdankt die immer wieder totgesagte Oper ihr auch heute noch recht munteres Leben. Allerdings ist der Sänger aus dem Norden dem Südländer gegenüber insofern im Nachteil, als die südländische Gestik in ihrer Prägnanz im Norden nicht erreichbar ist. Das Auge ist heute empfindlich geworden, mehr noch gegen Unnatürlichkeit als gegen Unbeholfenheit. Solchen Mängeln nur mit Parodie zu begegnen ist eine allzu bequeme Lösung, also keine. Sie verbietet sich in Wagners Werken von selbst; leider sind ihr andere von seiten der Regisseure allzuoft ausgesetzt. Tröstlich in solchen Fällen, daß selbst der tote Komponist den längeren Atem hat.

Bayreuth hat den unbequemeren Weg gewählt. Und er hat sich gelohnt. Am Maß der Werke wurde hier gemessen und ein Darstellungsstil von bildhafter Strenge entwickelt. Sie schließt Bewegtheit nicht aus, ist sie doch oft genug von Wagner vorgeschrieben. Nur – für Bewegtheit das jeweils ordnende Prinzip zu finden entscheidet bündiger über Phantasie und Rang eines Regisseurs als Aneinanderreihung witziger Kapriolen. Natürlich können nicht alle Versuche sogleich zum Enderfolg führen, und Wagners Realismen geben schwere Rätsel auf („Meistersinger" – Prügelszene, Festwiese). Aber solange gesucht wird, kann auch gefunden werden.

Gesucht wird immer noch nach der Bewältigung des Naturbildes, in das Wagner seine Dramatik so oft eingebaut hat. Aber verhält es sich mit naturgetreuer Illusion nicht ähnlich wie mit der Werktreue? Photographie kann Abbild, nie Sinnbild sein. Als solches aber hat ein Szenenwechsel wie etwa der vom Venusberg in die Wartburglandschaft zu wirken („Tannhäuser", 1. Akt). Baum und Strauch sind nicht mehr als anekdotische Requisiten angesichts der erschütternden Umwälzung, die in Tannhäuser vorgegangen ist. Der optische Kontrast zwischen dem nächtigen Dunkel des „künstlichen Paradieses" und der schattenlosen Helle des Menschentages symbolisiert eindeutig den psychologischen Vorgang. Auch die Natur war und blieb Theaterraum für Wagner: immer setzte er, was ihn umgab, zu seinen theatralischen Vorstellungen in Bezug. Die Grenzen zwischen Vision und Illusion waren gleitend, und oft mag die innere Schaukraft in das äußere Trugbild geflüchtet sein, um sich wenigstens annähernd verdeutlichen, sich mitteilen zu können.

Weniger auffallend neben den optischen Erscheinungen und ihrer oft affektbetonten Aufnahme durch Publikum und Presse wandeln sich die akustischen Eindrücke in Bayreuth. Auch in der Musizierpraxis sieht sich Wagners Werk einer geänderten Situation gegenüber. Wie in die Lichtgestaltung wirkt Technik in die Klanggebung und ihre Vermittlung hinein. Und damit auch auf das Hören, das von der weitverbreiteten mechanischen Weitergabe der Musik heute so stark beeinflußt wird. Das Klangbild der Gegenwart, geformt von ihren Komponisten, strahlt zurück auf die Reproduktion Wagnerscher Partituren. Ihr oszillierender Charakter, ihre Klangdynamik entstammen Klangvorstellungen, die den heutigen, auf Durchsichtigkeit und Schlankheit des Klanges eingestellten, fernliegen. Wie aber sollen sie mit dem Wagnerklang, dessen Klangquellen sich im „mystischen Abgrund" des Bayreuther Orchesterraumes eher gegenseitig verschleiern als gegeneinander absetzen, in Übereinstimmung gebracht werden? Natürlich bleibt die Partitur unangetastet, aber auch hier entscheidet die Enträtselung der Zeichen. Und jede Zeit deutet sie auf ihre Art, gibt der Farbe oder der Linie den Vorrang. Die Gegenwart kann im schwelgerisch genießenden Hören allein kein Genügen mehr

finden, schon gar nicht die Jugend. Aber sie wird immer bereit sein, die geniale Entsprechung zwischen großen szenischen und musikalischen Komplexen zu bewundern. Die eigenständige Formenwelt der Wagnerschen Musik liegt dem Verständnis der Gegenwart näher als jene zauberische Klangmagie, hinter deren Schleiern gestalterische Vorgänge von souveräner Hand gelenkt wurden.

Richard Wagner wurde am 22. Mai 1813 in Leipzig geboren, er starb am 13. Februar 1883 in Venedig. 150 Jahre sind seit seiner Geburt, 80 Jahre seit seinem Tode vergangen. Die tiefgreifende Bewegung, die der Künstler als eine zentrale Gestalt der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ausgelöst hat, bestimmte entscheidend die Entwicklung der Musik. Für sein musikdramatisches Werk hatte Richard Wagner Bayreuth als Ort der Bewahrung gedacht, als Zeichen für Abschluß und Fazit eines an Fährnissen, Kämpfen, Erfolgen und Enttäuschungen überreichen Lebens. Aber es ist, als ob das gewaltige Theatergenie keine Ruhe finden könnte, als ob es von seinen Werken aus die Welt des Theaters – seine Welt – auch weiterhin in Bewegung halten wollte. So verschieden die Bewegungen waren, die Werke haben standgehalten. Und mehr noch – sie lösen neue Bewegungen aus: Zeichen unerschöpfter Lebenskraft.

Willibald Götze

Die „Apokalypse"

Eine Ausstellung in der Bayerischen Staatsbibliothek zu München

Eine Ausstellung, die zuvor in Paris und Rom stattfand, war vor einiger Zeit auch in der Bayerischen Staatsbibliothek in München zu sehen. Sie zeigte die „Apokalypse", Text und Ausstattung eines Buches, das Joseph Foret, ein Pariser Verleger, von hervorragenden modernen Künstlern hat anfertigen lassen. Die Bedeutung des Anliegens kann nicht genug hervorgehoben werden; denn die Interpretation der Bibel, ihre Übersetzung in die Sprache des modernen Menschen wird immer dringlicher. Ein Vergleich zwischen den Illustrationen des frühen Mittelalters und Bibelbildern von heute zeigt, welche tiefgreifenden Unterschiede die alte und moderne Welt bestimmen und wie notwendig die Übertragung der biblischen Symbolik in die Sprache der Gegenwart geworden ist[1].

Die Bildwelt der Geheimen Offenbarung bietet dabei besondere Schwierigkeiten.

Das griechische Wort Apokalypse heißt Enthüllung. Jenes Buch der Heiligen Schrift des Neuen Testamentes, das der greise Liebesjünger Johannes um das Jahr 100 n. Chr. geschrieben hat, will also etwas, das an sich verborgen ist, enthüllen, offenbar machen. Deshalb heißt das Buch auch „Offenbarung". Nach der Auffassung der antiken und frühmittelalterlichen Interpreten und Buchmaler bestand diese Offenbarung zunächst nicht in einer Deutung der Zukunft, sondern der Vergangenheit. Durch das Neue wurde das Alte Testament enthüllt. So schrieb schon Victorinus von Pettau († 304) in seinem Apokalypsen-Kommentar: „Mit Recht wird das Antlitz des Moses aufgedeckt und enthüllt: deshalb spricht man von einer Apokalypse, einer Offenbarung und Enthüllung."[2] Tatsächlich stellen eine Reihe von Illustrationen der Apokalypse die Enthüllung des Moses in den Vordergrund ihrer Darstellungen. Unter den vier Evangelistensymbolen ist es besonders der Adler (das Symbol des Johannes), der dem Moses der Illustrationen die Hülle vom Gesicht reißt.

Dabei scheint wesentlich, daß die Patristik, die ja auch um den Zukunftscharakter der Geheimen Offenbarung wußte, eine Deutung der Zukunft auch als Enthüllung der Vergangenheit – wir würden sagen aus dem Wesen der Geschichte – verständlich fand. Bedeutsamer

[1] Vgl. dazu H. SCHADE: *Bibelillustrationen als Glaubensbezeugung und als religionspädagogisches Hilfsmittel.* in: *Geist und Leben* Zeitschrift für Aszese und Mystik. 30 (1957) 426.

[2] PL 5, 325–327. Vgl. dazu H. SCHADE: *Hinweise zur frühmittelalterlichen Ikonographie.* in: *Das Münster* 11 (1958) 388.

scheint noch, daß die Gestalt, die durch die Evangelistensymbole enthüllt wird, Moses ist. Solche Bilder und Texte wollen die Einheit der Offenbarung des Alten und Neuen Bundes aufzeigen. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft – die gesamte Zeit – stehen danach ebenso vor dem Angesichte Gottes wie Raum und Welt.

Die Apokalypse, die in der Bayerischen Staatsbibliothek ausgestellt war, kennt solche Ideen nicht. Zunächst gibt sie den Text des Buches, das der Apostel Johannes geschrieben hat, auf 150 Pergamentseiten wieder[3]. Die Pergamente wurden unter 300 000 Schafhäuten ausgewählt und im Format von 75 × 64 cm beschnitten, jedoch so, daß man an den Ausschnitten mancher Ecken die Herkunft der Blätter aus Tierhaut deutlich sieht. In zweijähriger Arbeit hat die durch Kinderlähmung behinderte Micheline Nicolas 136 Seiten Text in einer besonderen für diesen Zweck entworfenen Schrift geschrieben. Dazu schuf ein Spezialist für Reliefarbeiten namens Mercher den Goldtitel und den übrigen Schmuck des Werkes. Sieben Künstler, Bernhard Buffet, Salvador Dali, Leonor Fini, Tsugouharu Léonard Foujita, Georges Mathieu, Pierre-Yves Trémois und Ossip Zadkine haben je drei Bilder für den Schriftext entworfen. Sieben zeitgenössische Schriftsteller, E. M. Cioran, Jean Cocteau, Daniel-Rops, Jean Gino, Jean Guitton, Ernst Jünger und Jean Rostand haben Reflexionen und Meditationen zur Apokalypse handschriftlich hinzugefügt. Ein Teil dieser Texte ist wiederum illustriert. Ein Bronzedeckel von 210 kg, den eine durchsichtige Kugel von 1,60 m schützt, deckt das Buch, wenn es gebunden ist. Während der Ausstellung hängen seine Blätter in Zellophanhüllen. Und da jede Illustration eines Buches auch eine Deutung gibt, finden wir in den Bildern des gewaltigen Werkes eine Interpretation der Offenbarung durch die Gegenwart. Als Kunstwerk aber stellt das Buch ebenso eine „Apokalypse", eine „Enthüllung" des Geistes unserer Zeit dar.

Die erste Eigenschaft, die dem Beschauer deutlich demonstriert wird, ist das „Quantum": Gewicht 210 kg, Preis 2 Millionen NF, Arbeitszeit drei Jahre, 300 000 Schafhäute, – kurzum die „teuerste Apokalypse der Welt" vom Verleger der „teuersten Bücher der Welt" herausgegeben[4].

Es scheint, daß auch die Illustrationen einen ähnlichen Charakter besitzen. Diese Darstellungen sind zunächst nicht der Tradition verpflichtet wie die Bibelbilder der Vergangenheit. So gibt schon das erste Bild Dalis auf grauem Grund eine Pietá. Die Körper von Christus und Maria sind wie der ganze Grund von Nägeln übersät, so daß trotz der Klarheit der Zeichnung der Eindruck der Auflösung und damit des Materiellen entsteht. Der leidende, nein, tote Christus, der Mensch in der Auflösung wird geschildert. Die Randleisten dieser ersten Miniatur geben sieben goldene Leuchter oder Nägel (?) und dann einen roten Baum, der sich um einen Gekreuzigten schlingt. In der Krone des Baumes sieht man geflügelte Muscheln oder Seeigel (?). Auch das zweite Bild Dalis zeigt einen Gekreuzigten schwebend in einem Grund, der gleichfalls von Nägeln durchfurcht wird. Noch stärker kommt der Charakter des Materiellen in einem dritten Christusbild Dalis zum Ausdruck, das der Künstler auf ein teigiges Blatt in Art einer Hostie gemalt hat. Die weichen Formen des Christus verschwimmen im teigigen Grund und identifizieren gleichsam das Material, den Teig, und die Darstellung.

In eine andere Welt führen uns die Bilder des Japaners T. L. Foujita. In diesen Darstellungen steht plötzlich die Tradition wieder vor uns. In naiver Spontaneität eröffnen Perspektiven ähnlich wie in der spätbarocken Volkskunst den Schauplatz, auf dem der Künstler seine „Vier apokalyptischen Reiter", „Die sieben Posaunen", „Paradies und Unterwelt" er-

---

[3] CATALOGUE: *L'Apocalypse. Joseph Foret.* Paris 1961. DM 25,–.

[4] Einige dieser Bücher, die durch die genannten Künstler illustriert sind, mögen hier erwähnt werden:
1954 Pablo PICASSO: *Le cavaliers d'ombre.* Poèmes de Geneviève Laporte.
1955 Maurice UTRILLO: *Paris – Capitale.* Texte inédit d'André Maurois, de l'Académie française.
1960 Salvador DALI: *La Divine Comédie.*
1961 Bernhard BUFFET: *Paris de mon coeur.* Poèmes de Tetsuro Furukari.

scheinen läßt. Es ist erstaunlich, daß gerade der Japaner dort beginnt, wo die Tradition der christlichen Kunst aufhört, nämlich im Spätbarock. Romantik, Realismus, Impressionismus, Expressionismus und Abstraktion nimmt der Asiate nicht zur Kenntnis. Er erzählt uns die christliche Offenbarung im letzten von der christlichen Kunst überzeugend geprägten Stil. Wo selbst die „Oberammergauer" schon modern wurden, berichtet ein Japaner die Visionen des Propheten in „bayerischem Barock". Allerdings gerät auch Foujita in die Nähe des Manierismus, der den größten Teil der vorliegenden Illustrationen kennzeichnet.

Auffällig ist diese Weise des Bildens bei Pierre-Yves Trémois. Wie ein Bordschütze sein Ziel, so sieht dieser Klassizist seine Motive durch das Fadenkreuz der Luftwaffe. Ein Kreis, durch den ein Kreuz geht, findet sich auf allen seinen Darstellungen. Die Malereien sind von gedanklicher Tiefe und einem Können, daß man meint, der Künstler wolle seinen Lehrer Ingres noch übertreffen. Das Gesicht des Dornengekrönten im roten Adler von Patmos vermag selbst den Theologen zu tiefsinnigen Gedanken anzuregen, und jener junge Mann, der seine Beine übers Meer streckt, während seine Scham notdürftig von einem gebrochenen Totenschädel verdeckt wird, ist ebenfalls voller überlegenswerter Symbolik. Auch erfreut es den Betrachter zu sehen, wie richtig der Künstler Ober- und Unterschenkel zu malen vermag, die schräg in den Raum hineinragen.

Die folgenden Illustrationen stammen von einer Frau. Leonor Fini gibt „das Tier". „Die apokalyptische Frau", „Der Kampf der Engel" und „Das Tier mit den sieben Köpfen" heißen ihre drei Beiträge zu dem Buch. In diesen Bildern sehen wir vor allem katzenartige Wesen voller farbiger Effekte. Ein lyrischer Surrealismus bestimmt diese gleißende und schillernde Welt. Talmi der Großstadt wird hier symbolisiert, aber Talmi der Kunst wird ebenfalls greifbar.

Hart und unerbittlich stehen dagegen die Konturen der Bilder Buffets. Seine Lämmer verraten wie alle seine Figuren, daß unter dem Körper ein Skelett vorhanden ist. Dieses „Skelett" zeigt die Struktur der Seele, ihr Elend und ihre Einsamkeit; denn die Seele des modernen Menschen ist – wenn wir Buffets Bilder richtig verstanden haben – mager. Wie die Betonträger einer modernen Architektur die Skelette des Baukörpers zeigen, so legt die strukturelle Malerei Buffets den Manierismus bloß, der alle Illustrationen dieser Apokalypse charakterisiert; der aber darüber hinaus die moderne Geistigkeit enthüllt. Der Manierismus scheint das Sinnbild eines formalistischen Zeitalters.

Niemand wird die Konfektion der Artikel eines modernen Kaufhauses leugnen. Es sind jedoch nicht nur die Waren konfektioniert. Auch in Presse, Rundfunk und Fernsehen erhält der Mensch Schallplatten und Filme, Konserven aller Art, ein vorgeformtes und genormtes Geistesgut. In der Technik mag diese Methode von großem Nutzen sein, in den mechanischen Untersuchungen eines modernen Krankenhausbetriebes wird aber nicht selten die Not des Kranken dabei ebenso übersehen wie in den organisierten Testverfahren der Psychologie. Auch die Wissenschaft gerät in den Sog dieses formalistischen Zeitalters, wenn sie nicht in der Beantwortung bestimmter Fragen, sondern in der Vollständigkeit angemerkter Literatur ihr Wesen sieht. Dann kann wohl die Darbietung von Material das Problem verschütten. Sogar die Verkündigung des Wortes Gottes wird gelegentlich von einem bestimmten Tonfall, dem „Predigerton", mehr geprägt als von dem Suchen nach Wahrheit. Hier tritt zum Manierismus eine Ergänzung hinzu, die ihn auch in der Kunst oft charakterisiert, die Sentimentalität. Gerade der Surrealismus, die künstlerische Richtung der Moderne, die durch die Rationalisierung und Technisierung ihrer Zeichnung in besonderer Weise dem Manierismus verfallen ist, hat eine Sentimentalisierung der Werke im Gefolge. Man gerät in auffällige Nähe zum Kitsch, wofür Dalis bronzener Buchdeckel nicht das einzige Beispiel ist.

Picasso charakterisiert diesen Manierismus, wenn er auf die Frage, was er vom gegenwärtigen Kubismus halte, einen Kreisel aus der Tasche holt und ihn tanzen läßt. Der drehende Kreisel ironisiert nicht nur den Kubismus. Es

scheint, daß die Moderne nicht so sehr eine Welt des Fortschritts ist, sondern eine Welt, die sich im Kreise dreht und gerade in den wesentlichen Fragen auf der Stelle stehen bleibt wie ein Kreisel.

Auch dem Vertreter der abstrakten Malerei, Georges Mathieu, wird man den Vorwurf des Manierismus nicht ersparen können. Mit seiner „automatischen Schrift" schreibt er selbst „den, der auf einem weißen Pferd sitzt" (Apok 19, 11) und den „anderen Engel" (Apok 18, 1) auf Goldgrund nieder. Jedoch bleibt über dem Problem des Manierismus bei diesen Abstraktionen die Frage offen, welche notwendige Beziehung zwischen diesen „Schriftzeichen" und dem Wesen des Dargestellten besteht. Kann überhaupt eine nur gegenstandslose, subjektive Form die Wirklichkeit des Textes zum Ausdruck bringen?

Ja und dann kommen die Illustrationen des Russen Ossip Zadkine, eines Bildhauers, der das erschütternde Denkmal für das zerstörte Rotterdam geschaffen hat. Er malt ein kubistisches Bild vom Menschen unter dem Lebensbaum. Und in diesem Bilde ist – trotz aller kubistischen Manier – so etwas wie Erde, Leben und Wirklichkeit anwesend. Recht unbeholfen und einfach wirken seine Motive unter so vielen glatten Zeichnungen, aber der Russe scheint etwas von dem erfahren zu haben, was er malt. Und seine Erfahrungen scheinen der Schrift nicht fremd. Sie sind wohl nicht nur „Literatur".

Der Buchdeckel von Salvador Dali faßt diese verschiedenartigen Illustrationsgruppen und die Kommentare, die hier nur erwähnt werden konnten, zusammen. André Susse besorgte den Bronzeguß, und der berühmte Juwelier Pierre Sterlé schmückte ihn mit Edelsteinen. Nach der Meinung der Aussteller gibt die Symbolik des Einbandes, der aus den heterogensten Elementen besteht, die zerklüftete Erde bei ihrer Erschaffung. Tatsächlich sehen wir in der Mitte der Komposition eine Öffnung in der Art einer Furche, die man als Abyssus (= Abgrund) verstehen kann. In diese Furche hat Dali eine Honigwabe plaziert, aus der sich weiß auf Gold gemalt ein Oberkörper Christi erhebt. Darüber befindet sich eine Jakobus-Muschel, die die Sonne darstellen soll. Unterhalb der „Honigwabe" strecken sich die vier Gabeln eines Eßbestecks nach einem Edelstein aus. Links neben dem gefurchten Abgrund sieht man traubenartig 12 Perlen zusammengefaßt, die „gewissermaßen einen Tumor bilden". Die Perlen symbolisieren nach der Apokalypse die 12 Tore des himmlischen Jerusalems. Am unteren Rand des Deckels sind über einem Seeigel 585 Nägel eingestreut, die an die 585 Seelenkategorien von Raymondus Lullus erinnern sollen. Am rechten und oberen Rand sind die Edelsteine eingelassen, die nach Auffassung der Bibel die Grundsteine der Himmelsstadt bezeichnen.

Sicher steht im Mittelpunkt dieses Einbandes die offene Erde im Gegensatz etwa zum Buchdeckel des Codex Aureus (9. Jh.), den man vor nicht zu langer Zeit an derselben Stelle sehen konnte und der in Gold den Himmel und den dort thronenden Christus zeigt. Die Erdsymbolik des modernen Werkes ist nicht nur durch den Hinweis auf die „Seelenkategorien" aus der Psychologie verständlich. Die Komposition selbst und das Werk Dalis ist so eindeutig, daß man an die Vorstellungen des großen Psychologen Freud denkt. Die geradezu zufällige Aufhäufung von Materialien im Sinne eines surrealistischen „Readymade" vertieft diese Deutung. Die alten Theologen hätten da wohl gesagt: „Mater enim quasi materia"[5].

Leider kann man auch solche „Symbole" oder Klitterungen nicht nur aus der Psyche einzelner Surrealisten erklären. Auch dieser Buchdeckel charakterisiert unsere Zeit. Denn es scheint zum Wesen der technisierten und rationalisierten Welt zu gehören, daß sich die Triebkräfte, besonders das Sexuelle, in den Vordergrund drängen, ja überhandnehmen.

So bringt die Apokalypse, die man ausgestellt hat, tatsächlich eine Offenbarung. Allerdings ist es nicht die Offenbarung des Johannes, sondern eine Enthüllung des Geistes oder des Ungeistes der Moderne, die durch formalistischen Betrieb, durch das Überstarkwerden des Materials und der Energieprozesse gefährdet

[5] PL 111, 186.

ist. Auch vor diesen modernen Gefahren wollte uns der Seher von Patmos warnen. Inhaltlich und formal die „Erde" und das Konglomerat zur Würde eines Bucheinbandes zu erheben ist aber nicht der Geist des Apostels Johannes.

Herbert Schade SJ

Katholische Kirche und Nationalsozialismus

Unter dem Titel *„Katholische Kirche und Nationalsozialismus / Dokumente 1930–1935"* [1] legt Hans Müller, ein Lehrer aus Dortmund, eine Sammlung von Texten und Materialien über die Haltung der katholischen Kirche in Deutschland in einem inzwischen auf vielfache Weise zur Diskussion gestellten Zeitabschnitt vor. Der Verlag hat den 433 Seiten starken Band mit einer kurzen Einleitung (VII–XXVI) versehen und mit einem Fanfarenstoß angekündigt: „Zum erstenmal wird mit diesem Werk eine umfangreiche, historische Quellenedition über das Verhältnis zwischen katholischer Kirche und Nationalsozialismus in den entscheidenden Jahren von 1930 bis 1935 vorgelegt. Es handelt sich um einen zeitgeschichtlichen Beitrag ersten Ranges zum Verständnis unserer jüngsten Vergangenheit. Der Herausgeber, Hans Müller, hat jahrelang die Archive des deutschen Episkopats durchforscht und Material zusammengetragen, das heute zum Teil wieder unzugänglich ist. Die noch immer schwelenden Auseinandersetzungen werden durch die nun vorliegende Dokumentation eine feste Grundlage erhalten."

Weder Bearbeiter noch Einleitungsschreiber sollen für diese Ankündigung verantwortlich gemacht werden, – sie kann jedoch nicht stillschweigend hingenommen werden, enthält sie doch zahlreiche Irreführungen. Über das Verhältnis zwischen katholischer Kirche und Nationalsozialismus gibt es seit den Tagen der Auseinandersetzung darüber ausführliche Materialsammlungen; es genügt, an E. F. J. Ritters Edition aus dem Jahre 1934, an die in englischer Sprache zu Beginn des zweiten Weltkrieges erschienene Dokumentation und die nach 1945 vorgelegten Veröffentlichungen, vor allem an die Sammlungen von Hofmann, Neuhäusler und Corsten, zu erinnern. Inzwischen sind durch Archivstudien neue Materialien erschlossen worden, die in der vorliegenden Sammlung unverständlicherweise nicht oder nur unzureichend berücksichtigt werden. Auch stehen der Forschung die meisten Aktenbestände des Reiches und der Länder und der NSDAP zur Verfügung; auf die Bedeutung des Nachlasses Rudolf Buttmann wurde bereits 1956 nachdrücklich verwiesen. Hat der Bearbeiter der vorliegenden Sammlung diese und alle übrigen Möglichkeiten erschöpfend oder zumindest exemplarisch genutzt? Müller bringt 200 Texte, von denen 39 noch nicht gedruckt waren. Alle übrigen Texte – 161 an der Zahl – sind der historischen Forschung seit langem bekannt. Der weitaus größere Teil der von Müller veröffentlichten Texte stammt aus Zeitungen, Zeitschriften und Amtsblättern, die für diesen Zeitraum in großer Menge und ohne Schwierigkeiten zur Verfügung stehen. Angesichts dieser Situation ist die Behauptung unverständlich und wohl auch unzulässig, es werde zum erstenmal eine historische Quellenedition vorgelegt. In Wirklichkeit handelt es sich um eine, teilweise mit großem Fleiß, wenn auch ohne Übersicht über die noch zu beantwortenden Probleme zusammengetragene Sammlung ungleicher und ungleichwertiger Materialien verschiedener Provenienz, von der offensichtlich Bearbeiter, Einleitungsschreiber und Verlag der Auffassung sind, sie könne die tiefschichtige Begegnung zwischen katholischer Kirche und Nationalsozialismus transparent machen. Seit langem sind zeitgeschichtliche Publikationen, die sich mit dem Nachdruck von Aufsätzen, Reden und Erklärungen und von durch mühsame Einzelforschungen erschlossene Akten begnügen, im Schwange. Dieser Kategorie ist auch der vorliegende Band

[1] H. MÜLLER, *Katholische Kirche und Nationalsozialismus*. Dokumente 1930–1935. Mit einer Einleitung von Kurt SONTHEIMER. Nymphenburger Verlagshandlung, München 1963. XXV u. 433 S. Lw. DM 28.–.

zuzuzählen, – auch wenn er mit einem wesentlich größeren Anspruch auftritt.

Müllers Editionstechnik ist mangelhaft; dafür lassen sich viele Beispiele anführen. Es ist nicht üblich, den Fundort von bereits gedruckten Texten wegzulassen, auch wenn diese vom Herausgeber der Edition veröffentlicht worden sind [vgl. S. 73 ff.]. Es ist auch ungewöhnlich, die Fundorte anderer Herausgeber unerwähnt zu lassen. So unterläßt es z. B. Müller, die von Hans Schlömer edierten Texte zur Kundgebung der Bischöfe vom 28. März 1933 entsprechend zu kennzeichnen. Auf Mängel in der Verifizierung der Texte einzugehen, ist in diesem Zusammenhang nicht möglich, – auch nicht lohnend. Merkwürdig berührt das angewandte Auswahlverfahren. Müller druckt z. B. den Hirtenbrief der deutschen Bischöfe vom 3. Juni 1933, der inzwischen so oft gedruckt wurde, daß die Ermittlung der Zahl unmöglich ist, – er unterläßt es jedoch, die „Pastoralen Anweisungen", die zu diesem Hirtenbrief ergingen, wiederzugeben oder auch nur anzuführen; er verzichtet auch darauf, die von der Fuldaer Bischofskonferenz an Papst Pius XI. gerichtete Huldigungsadresse zu erwähnen, obwohl gerade diese zum Verständnis der Mentalität der deutschen Bischöfe im Jahre 1933 von Bedeutung ist. Er übergeht selbstverständlich auch den bemerkenswerten Brief, den der damalige Bischof von Eichstätt, Konrad Graf Preysing, am 31. Mai 1933 an seine Mitbrüder im Bischofsamt richtete. Es fehlt auch, um wenigstens kurz einen anderen Zeitraum der Sammlung anzusprechen, das Schreiben, mit dem sich Pius XI. an Ostern 1934 an die katholische Jugend Deutschlands wandte. Dafür werden, offensichtlich in dem Bestreben, auch die nationalsozialistische Seite zu Wort kommen zu lassen, Interviews und Erlasse Rosenbergs, Schirachs u. a. wiedergegeben, die in den zahlreich vorhandenen Bänden des „Völkischen Beobachters" in beinahe jeder öffentlichen Bibliothek nachgelesen werden können.

Müller klammert die Bereiche „Ende des Zentrums und der Bayerischen Volkspartei" und „Abschluß des Reichskonkordats" aus und bringt sich und seine Leser um die Angelpunkte der Auseinandersetzungen zwischen Katholizismus und Nationalsozialismus im Jahre 1933. Methodisch und editionstechnisch ist dieser Verzicht nicht verständlich, zumal *Rudolf Morsey* und *Karl Schwend* Texte über das Ende der beiden in Frage kommenden Parteien, die eines Zweitdruckes durchaus wert wären, erschlossen haben und die Reichsakten über den Abschluß des Reichskonkordats seit sechs Jahren in englischer Sprache gedruckt vorliegen und im Politischen Archiv des Auswärtigen Amtes verfügbar sind.

Wem soll der durchaus anerkennenswerte Aufwand an Mühe und Papier nützen? Für die Forschung ist er wertlos, da die Sammlung unvollständig ist und nicht weiterführt. Für ein vertieftes Verständnis der damaligen Situation reicht er nicht aus, da zwei zentrale Probleme übergangen und viele gedruckte und noch ungedruckte Texte, die zur Rekonstruktion der historischen Situation unerläßlich sind, nicht aufgenommen wurden.

Der Verlag hat, wie eingangs bemerkt, dem Band eine Einleitung mitgegeben; deren Aufgabe wäre es wohl gewesen, einen Aufriß über die Zeit, für die Materialien vorgelegt werden, zu geben. Die Einleitung bleibt hinter diesen Vorstellungen weit zurück. Sie ist ein Aufguß des ersten „Hochland"-Artikels von Ernst-Wolfgang Böckenförde, – ohne wissenschaftliche Abstützung, ohne erneute Durchdringung und vor allem ohne Berücksichtigung und Vertiefung der in diesem Zusammenhang geführten Diskussion. Selbst die polemischen Ausfälle machen diese Einleitung nicht farbig. In ihr wird u. a. die Ansicht vertreten, es müsse im Interesse der katholischen Kirche sein, den „qualifizierten Zeitgeschichtlern alle Dokumente zugänglich zu machen, die die Haltung des deutschen Katholizismus erkennen und zureichend würdigen lassen". Dieser Forderung wird jeder Historiker, der sein Fach ernst nimmt und an dessen methodische Bewältigung hohe Anforderungen stellt, uneingeschränkt beipflichten. Freilich, – die Qualifikation zur Zeitgeschichte wird nicht durch den Nachdruck von 161 gedruckten Texten und auch nicht durch die Nacherzählung eines Diskussionsbeitrages ausgewiesen.

Ernst Deuerlein

BESPRECHUNGEN

Philosophie

BINSWANGER, Ludwig: *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins.* 3. Aufl. München: Ernst Reinhardt 1962. 726 S. Lw. DM 46.–.

Wie ist psychologische Erkenntnis des menschlichen Daseins überhaupt möglich? Diese Frage hat den Verf., einen Schüler Husserls, zu seinen Untersuchungen veranlaßt. Um sie zu klären, mußten zunächst die Grundformen des menschlichen Daseins erforscht werden. Dieser Aufgabe ist der weitaus größte Teil des Werkes gewidmet.

Drei Grundformen heben sich heraus: als erste das liebende Miteinandersein oder die Wirheit im Lieben und das freundschaftliche Miteinandersein oder die Wirheit im Teilnehmen. Sie besitzt ihre eigene Zeitlichkeit und Räumlichkeit sowie ein eigenes In-der-Welt-Sein, die Unendlichkeit, die Ewigung und das Beheimatetsein. Die zweite Form ist das Mitsein von Einem und einem Andern oder der mitmenschliche Verkehr und Umgang. Diese Form steht unter der Herrschaft der Sorge und hat darum die Form des Nehmen-bei-etwas. Die dritte Grundform ist das Zu-sich-selbst-sein, in dem sich der Mensch zu seinem Grunde verhält, diesen aber nicht in den Griff bekommt. Diese Form fällt weitgehend mit dem eigentlichen Existieren Heideggers zusammen, und von ihr gelten entsprechend auch dessen Untersuchungen.

Für die psychologische Erkenntnis stellt sich nun ein scheinbar unlösbares Problem: Nur in der Liebe kommt das Dasein in seiner Ganzheit und Eigentlichkeit in Sicht; das Nehmen-bei-etwas bedeutet immer durch Standpunkt und Absicht bedingte Teilansichten. Liebe ist wortlos und ohne Reflexion; die Psychologie als Wissenschaft geht den Menschen unter der Rücksicht der Heilung an und muß ihre Ergebnisse in Worte fassen können. B. sieht die Lösung in einem Zusammen von Liebe und In-der-Welt-sein. Der Psychologe muß zugleich liebend teilnehmend und besorgend sein. Verschiedene Formen solcher Daseinserkenntnis und ihre Mängel oder Einseitigkeiten werden näher beschrieben, so Goethe, Husserl, Heidegger und Dilthey.

Die ursprüngliche Absicht war nicht, eine eigentliche Daseinsanalyse zu bieten. Der Verf. wollte vielmehr auf Grund der Philosophie Heideggers die psychologische Erkenntnis erhellen. Aber durch die Sache selbst wurde er über dieses engere Thema hinausgeführt. So ist das Werk einerseits nur Entfaltung der Grundformen des Daseins in ihren besonderen Formen, vor allem im Kapitel über das Mitsein des Einen mit einem Andern, weitgehend auch noch im dritten Kapitel über das Zu-sich-selbst-sein. Aber schon hier zeigen sich manche Änderungen gegenüber Heidegger. Ganz über diesen hinaus führt jedoch das erste Kapitel vom liebenden oder freundschaftlichen Miteinandersein. Es läßt sich in Heideggers Daseinsanalyse nicht einbauen. Der Verf. hat dies empfunden, wenn er im Vorwort zur 3. Aufl. schreibt: „Wenn es mir trotz des Festhaltens an dem ontologischen Gesichtspunkt nicht gelang, ‚die Liebe' wirklich ontologisch im Sinne Heideggers zu verstehen, also als Charakteristikum des Daseins, dem es in seinem Sein um sein eigenes Seinkönnen geht oder das umwillen seiner selbst ist, so lag dies am Ansatz der Fundamentalontologie, an der Konzeption nämlich des Daseins als ‚je meinem' oder als ‚Jemeinigkeit'. Konnte ich mich doch, gerade als Schüler Husserls und seiner Lehre von der ‚ungeheuren Transzendenz' des Anderen sowie von der für mich nach wie vor maßgebenden Fremdwahrnehmung, bis heute nicht mit der durchgängigen Jemeinigkeit des Daseins abfinden, zumal mir das diesem Mein zugehörige Ich nie zu Gesicht gekommen ist, und konnte ich mich doch auch nie mit der Umgehung der Lehre vom fremden Ich und der Fremdwahrnehmung durch den Sprung in die These, daß Dasein immer auch Mitdasein sei, abfinden. Diese These hinterläßt für mich auch heute noch einen Knäuel ungelöster Fragen" (14).

Diese Bedenken sind in der Tat berechtigt. Wenn aber eine Grundform menschlichen Daseins sich als wesentlich anders erweist, als sie dargestellt wurde, dann ändert sich das ganze Gefüge der Analyse. Um so mehr, wenn eine bisher nicht gesehene Form als die erste und grundlegende, in der allein das Dasein als Ganzes vor sich selber kommt, erkannt wird. Es

müßte also versucht werden, die Frage menschlichen Daseins von dem liebenden Miteinander her wieder aufzurollen; denn wir glauben, daß B. in seiner Ansicht von der Bedeutung der Liebe recht hat. Es müßten sich die anderen Grundformen z. B. als Vordringlichwerden von einzelnen Momenten, die in der Liebe unausdrücklich mitenthalten sind, ergeben. Der Verf. hat die Aufgabe nicht angegriffen. Zunächst hat wohl der Eindruck, den Heideggers Daseinsanalyse auf ihn machte – und sie war ja eine bahnbrechende Erneuerung –, diese allzu sehr als endgültig erscheinen lassen. Dann stehen aber wohl auch die drei Grundformen zu unverbunden nebeneinander, woraus sich auch die Frage des Verf. nach der Möglichkeit psychologischen Erkennens ergeben mußte. Auch gelingt es ihm nicht, die christliche Gottes- und Nächstenliebe in den Entwurf einzureihen; sie steht fast ohne Verbindung daneben. Dieses Nebeneinander macht sich auch darin bemerkbar, daß B. die Unterscheidung zwischen Leib und Seele beiseiteschiebt, dabei statt von Unterscheidung immer von Trennung spricht, die natürlich abzulehnen ist.

Das Werk ist von großer Bedeutung, nicht weniger für die Daseinsanalyse und Fundamentalontologie als für die Psychologie. Es bringt eine Fülle von Einsichten, die offenbar auf einer reichen Erfahrung beruhen. Die Darstellung bleibt schlicht und leicht verständlich.

A. Brunner SJ

Einsichten. Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag. Frankfurt: V. Klostermann 1962. 398 S. Lw. DM 38,50.

Die Arbeiten, die Schüler und Freunde hier G. Krüger dargebracht haben, beschäftigen sich in der Mehrzahl irgendwie mit der Frage der Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit. Es finden sich da u. a. folgende Artikel: W. Anz, Tod und Unsterblichkeit, zeigt den Unterschied in der Auffassung des Todes bei Luther, Kant, Hegel und Kierkegaard. Bei Luther und Kierkegaard kommt die Zeitlichkeit zur vollen Wirkung, bei Kant und Hegel ist der Tod in seiner Einmaligkeit aufgehoben. H.-G. Gadamer, Zur Problematik des Selbstverständnisses, macht darauf aufmerksam, daß sich das Problem der Hermeneutik erst da stellt, wo man der Vergangenheit fremd geworden ist, weil man nicht in einer lebendigen Überlieferung steht. Das Verstehen ordnet sich wie das Sprechen in einer objektiven Ordnung ein, die nicht vom Verstehenden allein herstammt; es besitzt also gewisse Kennzeichen des Spiels, wo man sich frei und mühelos an eine Ordnung hingibt und sich darin nicht selbst verliert, sondern gewinnt. W. Kamlah, Der moderne Wahrheitsbegriff: Der Begriff der Wahrheit ist in der Wissenschaft der gleiche wie im vorwissenschaftlichen Denken, nämlich Übereinstimmung der Aussage mit dem gemeinten Sachverhalt. Aber die Wissenschaft fordert außerdem die Verifizierbarkeit durch jedermann, wodurch der Begriff eingeengt wird. H. Kuhn, Der Mensch als Thema der Geschichte: Um in der Geschichte den Menschen zu finden, darf man nicht einseitig seine Leistungen betrachten, sondern Tun und Erleiden, Geschichtsmacht und Ohnmacht, die Selbstbehauptung und das Ausgeliefertsein. Bedeutete Geschichtlichkeit, daß der Mensch keine Wesenheit hat, sondern nur Existenz ist, wie die extreme Existenzialphilosophie lehrt, so würde die Geschichtlichkeit die Geschichte als Menschengeschichte aufheben. Wer Geschichte sagt und dabei Seinsgeschichte meint, denkt nicht eigentlich das Sein, sondern Nichts. K. Löwith, Hegels Aufhebung der christlichen Religion: Hegel hat die Religion zum Begriff erheben wollen und mußte dazu alles Positive im Christentum aufheben; nur zeitlose Wahrheiten konnten bestehen bleiben. Damit ist aber die Offenbarung und die Menschwerdung als einmaliges geschichtliches Geschehen aufgehoben. Was bleibt, ist nicht Christentum, sondern eine nachchristliche Philosophie. H. Lübbe, Philosophiegeschichte als Philosophie, weist bei Kant Ansätze zur Einbeziehung der Philosophiegeschichte in die Philosophie auf; aber Kant ist noch Aufklärer; erst bei seinen Nachfolgern, besonders Hegel, wird die Philosophiegeschichte zum wesentlichen Inhalt der Philosophie. Kl. Oehler, Das aristotelische Argument: Ein Mensch zeugt einen Menschen, entwickelt die besondere Art aristotelischen Philosophierens an der Anwendung dieses Prinzips. J. Pieper, Über die Wahrheit der platonischen Mythen: Bei Plato sind zwei Arten von Mythen zu unterscheiden. Nur die eine Art lehnt er kritisch ab. In den großen Mythen aber sieht er einen Ausdruck grundlegender Wahrheiten, die auf anderem Wege nicht zu uns gelangen können. R. Schaeffler, Wahrheit und Geschichte, zeigt das Spannungsverhältnis, das nach G. Krüger zwischen beiden besteht; aber keine der beiden Seiten darf um

einer voreiligen Lösung willen aufgegeben werden. H. Schlier, Jesus Christus und die Geschichte nach der Offenbarung des Johannes: Nach der Geheimen Offenbarung hat Jesus die Macht der Geschichte, die in der Selbstsucht liegt und darum unter der Herrschaft Satans steht, besiegt und zur Ohnmacht verurteilt. Daher die Auflehnung gegen ihn und sein Volk, das ein lebendes Zeugnis für diesen Sieg und die Ohnmacht der Weltmächte bedeutet. Für dieses Volk Gottes ist die Geschichte eine Kette von scheinbaren Niederlagen und es kann den Geschichtsverlauf im wesentlichen nicht ändern. Aber die Geduld ist seine Waffe und der Sieg Satans wird nie vollständig.

A. Brunner SJ

Castelotte Cubells, Salvador: *Die Anthropologie des Suarez.* Freiburg-München: Karl Alber 1962. 207 S. (Symposion Bd. 8). Kart. DM 21,80.

In übersichtlichem Aufbau und klarer Darstellung bringt diese Arbeit die Lehre vom Menschen bei Suarez und vermittelt damit von einem zentralen Punkte aus eine Übersicht über das ganze System. Zuerst wird S. als Theologe, Philosoph und Lehrer charakterisiert und seine Forschungsmethode beschrieben. Dann folgen im Hauptteil die Kapitel über die Gotteserkenntnis, über Makrokosmos und Mikrokosmos und über den Menschen. Dieses letzte teilt sich in die Darstellung der theoretischen Biologie und des Leib-Seele-Problems, der Psychologie und der Personalität. Es zeigt sich, daß S. kein Eklektiker ist, was ihm nicht selten vorgeworfen wird. Allerdings kennt er in erstaunlicher Weise die einschlägige Literatur und führt die verschiedenen Ansichten über eine Frage an. Das ist einmal dadurch bedingt, daß seine Werke aus der Lehrtätigkeit hervorgingen. Aber es lag S. auch daran, möglichst alle Seiten eines Problems in Sicht zu bekommen und dann erst eine Lösung zu suchen, die nicht einseitig von einem System bedingt, sondern allen Bezügen gerecht werden sollte. Dies war in einer neuen Weltlage notwendig, und S. hat damit etwas angebahnt, was später zur allgemeinen wissenschaftlichen Haltung gehören sollte. *A. Brunner SJ*

Siegmund, Georg: *Gottesglaube und seelische Gesundheit.* Würzburg: Echter-Verlag 1962. 232 S. Kart. DM 10,80.

Immer mehr kommt die Medizin zur Erkenntnis, daß seelische Haltungen und Konflikte auf die Gesundheit von größtem Einfluß sind. Bei seelischen Krankheiten sucht man nicht mehr ausschließlich nach körperlichen Ursachen, sondern ebensosehr und noch mehr nach seelisch-geistigen Fehlentwicklungen. Nun geht aber keine Einstellung und Entscheidung aus so großer seelischer Tiefe hervor wie die religiöse; hier nimmt der Mensch zum Ganzen der Wirklichkeit, der eigenen wie der Welt, Stellung. Störungen auf diesem Gebiete, so hat man erkannt, wirken sich daher in seelischen Krankheiten aus. Nachdem in den ersten Kapiteln diese Beziehungen klargestellt wurden, werden sie an einigen Beispielen aus der modernen Zeit eingehend erläutert. Der große Vorteil des Buches liegt darin, daß es von einem Verfasser geschrieben ist, der sich sowohl in Philosophie und Theologie wie auch in Medizin auskennt und so dem Menschen als ganzem gerecht werden kann. *A. Brunner SJ*

Siegmund, Georg: *Der Kampf um Gott.* 2. Auflage. Berlin: Morus-Verlag 1962. 362 S.

Der Kampf um Gott geht durch alle Zeiten; jeder Mensch muß sich vor Gott entscheiden. Aber in unserer glaubenslosen Zeit ist er besonders heftig. Der moderne Mensch erkennt nichts über sich an. Freilich gab es auch schon im Altertum Gottesleugner. Die christliche Offenbarung reinigte dann die heidnische Vorstellung vom Göttlichen. Deswegen ist die Leugnung des Daseins Gottes bis in die Neuzeit dann selten. In der Neuzeit hingegen ist der Mensch auf seine Errungenschaften stolz geworden und glaubt, Gott stehe ihm im Wege. Dazu kommt, daß besonders seit Kant die menschliche Erkenntnis auf das Irdische und Stoffliche begrenzt sein soll. Ein gerader Weg führt von da über den deutschen Idealismus, Marx und Nietzsche zum Atheismus von heute, besonders zum bolschewistischen Atheismus. Dieser Kampf wird in seinen verschiedenen Phasen allgemeinverständlich dargestellt und in einem letzten Abschnitt kritisch beurteilt. Das Buch verdient weite Verbreitung.

A. Brunner SJ

Siegmund, Georg: *Sein oder Nichtsein.* Das Problem des Selbstmords. Trier: Paulinus-Verlag 1961. 211 S. Lw. DM 14,80.

Nur der Mensch kann Selbstmord begehen. Er wirft sich damit zum Herrn des eigenen Lebens auf. Schon daraus ergibt sich, daß der

Selbstmord, außer in Fällen von geistigen Störungen, ein religiöses Problem ist: wer sich als Geschöpf anerkennt, wird es nicht wagen, in die Rechte des Schöpfers einzugreifen. Aber setzt der Selbstmord nicht immer eine seelische Krankheit voraus? Die Beobachtungen zeigen, daß dies nur für etwa ein Viertel der Fälle gilt. Meist liegt Verzweiflung am Sinn des Lebens vor, eine nihilistische Haltung. In Zeiten und Ländern, wo an diesem Sinn kein Zweifel besteht, ist der Selbstmord selten. Auch ist nicht äußere Not die gewöhnliche Ursache. Im Gegenteil, mit der Entwicklung der Technik mehren sich die Fälle. *A. Brunner SJ*

SIEGMUND, Georg: *Die Welt als Gottes Spur.* Düsseldorf: Patmos 1958. 104 S. (Religiöse Quellenschriften H. 18/19) Br. DM 3,–.

Nach einer Übersicht über die Gottesbeweise bringt das Heft Texte dazu aus der ganzen Geschichte, angefangen von den ersten griechischen Philosophen bis auf die heutige Zeit und in einem letzten Abschnitt die Stellungnahme der letzten Päpste. Besonders für den Religionsunterricht wird die Zusammenstellung von Nutzen sein. *A. Brunner SJ*

Literatur

STERNFELD Wilhelm / THIEDEMANN Eva: *Deutsche Exil-Literatur 1933–1945.* Eine Bio-Bibliographie. Heidelberg/Darmstadt: Lambert Schneider 1962. 405 S. Lw. DM 28,–.

W. Sternfeld, London, von Anfang an privater Chronist der Emigration und einer ihrer besten Kenner, und E. Thiedemann, Mitarbeiterin der Deutschen Bibliothek, Frankfurt, haben für diese Veröffentlichung der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung die Lebensdaten und Werkverzeichnisse der deutschen Exil-Schriftsteller des vergangenen Reiches zusammengestellt. Die Felder des Exils reichten von Moskau bis Neuseeland und von London bis zu den beiden Amerika. Viele der damaligen Exilanten sind nicht mehr am Leben. Oft konnten Familienangehörige oder Freunde über sie Auskunft geben, manchmal nur noch die Nationalbibliographien Nachkriegsdeutschlands sowie der Asylländer. Ziel der Bio-Bibliographie war die möglichst vollständige Erfassung aller bekannt gewordenen Autoren, ihrer Lebensdaten und ihrer Publikationen. Hanns W. Eppelsheimer, der verdienstvolle Direktor der Deutschen Bibliothek i. R., hat als Anreger dieser Bestandsaufnahme das Vorwort geschrieben. Die Bibliographie wird hinfort unentbehrliches Hilfsmitteil für die Beschäftigung mit Exil-Literatur sein. *P. K. Kurz SJ*

Reclams Romanführer. Band 1. Deutsche Romane von Grimmelshausen bis Thomas Mann. Hrsg. von J. BEER. Stuttgart: Reclam 1962. 708 S. Lw. DM 16,80.

Erst 1961 konnte der Hiersemannverlag Stuttgart seinen 12-bändigen Romanführer in Großoktav (5 Bde für die deutschen Romane und Novellen, 7 Bde für ausländische, DM 435,–) abschließen. Die dort geleistete Arbeit kommt nun, in der Reihe seiner Handbücher (Schauspiel-, Opernführer), der Neuausgabe des Romanführers bei Reclam zugute. Der Hiersemannführer beschränkte sich bewußt, unter Auslassung wertender oder kritischer Bemerkungen, auf bloße Inhaltsangaben. Sie sind bei Reclam unverändert, gekürzt oder überarbeitet übernommen worden. War der Führer bei Hiersemann alphabetisch nach Autoren, so ist er hier literargeschichtlich geordnet. Reclam versah seinen Führer mit Einleitungskapiteln zum Roman überhaupt, dann zu den einzelnen Epochen: I. Vom Barock zur Klassik, II. Klassik und Romantik, III. Realismus, IV. Vom Naturalismus zum Expressionismus. Den Werkdarstellungen der einzelnen Autoren sind biographische Angaben vorangestellt. Daß Wilhelm Hauff und Eduard Mörike unter den Realisten, Ludwig Thoma und Hugo von Hofmannsthal unter den Naturalisten und Expressionisten stehen, mag überraschen, geschah aber sicher nur um der Einfachheit der Einordnung willen. Der vorliegende erste Band referiert den Inhalt der im allgemeinen literarischen Kanon enthaltenen Romane, Novellen und Erzählungen. Er reicht bis zum ersten Weltkrieg heran. Der zweite Band über die Prosadichtung der Gegenwart soll noch in diesem Jahr folgen.

Denkt man an den nicht seltenen Fall, daß sich jemand schnell über den Inhalt eines Romans orientieren, eine nur im Gedächtnis bewahrte Inhaltlichkeit nachprüfen muß oder eine komplizierte Handlungsführung (z. B. bei E. T. A. Hoffmanns „Elixieren des Teufels") sich be-

reits vor der Lektüre klar machen will, um für die Aufmerksamkeit auf die künstlerische Gestaltung frei zu werden, so liegt der Nutzen dieses Romanführers für Lehrer, Studenten und auch Amateurleser – weiß man um das Ungenügen jeder bloßen Inhaltlichkeit im Kunstwerk – auf der Hand. Wer jemals eine knappe Inhaltsangabe versucht oder in der Schule aufgegeben hat, weiß um die Schwierigkeit und wird das Gebotene schätzen. *P. K. Kurz SJ*

Meidinger-Geise, Inge: *Perspektiven deutscher Dichtung.* Sechste Folge. Nürnberg: Glock und Lutz 1962. Kart. DM 3,80.

Die Verf., selbst Schriftstellerin, sammelte zum sechstenmal die erzählenden, lyrischen und dramatischen Neuerscheinungen deutscher Zunge des vorangegangenen Jahres. In diesem unaufdringlichen Bändchen steckt eine große Arbeit. Es zeichnet sich aus durch schöpferische Fragestellung und umsichtigen Blick. Nirgends werden atomistisch Titel nebeneinander gesetzt. Unter den Überschriften „Botschaften der Liebe", „Spiegelschriften", „Diese geringen Tage", „Kleines Mädchen Hoffnung" werden Zusammenhänge gesucht und Vergleiche angestellt. Die Verf. weiß um die Gesetze des Stils und des Geschmacks, des Menschseins und der menschlichen Bildung. Sie wertet: künstlerisch, menschlich, christlich. Wir empfehlen „Perspektiven deutscher Dichtung 1962" als Orientierung und Anregung über die belletristischen Werke eines Jahres. *P. K. Kurz SJ*

Homo Viator. Modernes christliches Theater. Köln und Olten: Hegner 1962. 431 S. Lw. DM 14,80.

Nach dem Vorbild gängiger Theater- und Spectaculum-Querschnitte bietet ein christlicher Verlag mit P. Claudel „Der Tausch", G. Bernanos „Die begnadete Angst", G. Marcel „Ein Mann Gottes", J. Green „Der Feind", T. S. Eliot „Mord im Dom", R. Schneider „Der große Verzicht" und H. Böll „Ein Schluck Erde" ein Spektrum modernen christlichen Theaters.

Was verbindet die Dramen aus drei Ländern und sechs Dezennien? Worin besteht ihre Einheit? G. Marcel antwortet in der Einleitung, die Stücke glichen „Wegzeichen oder Richtungspfählen, die den inneren Weg des Menschen markieren". Religiosität wird mit Rilkes „Religion ist eine Richtung des Herzens" umschrieben, als Ausgerichtet- und Offensein auf, man könne nicht genau sagen, Was, wobei als Wichtigstes die Verbindung mit einem Wer gesucht werde. Im übrigen seien „die so verschiedenartigen Werke weit entfernt von einem gewissen Dogmatismus". Diese Auskunft auf die berechtigte Frage nach dem Christlichen der Stücke kann nicht befriedigen. Vage Religiosität des Herzens ist noch kein christlicher Glaube. Ein differenzierteres, exakteres Kriterium für christliches Drama müßte Bölls „Ein Schluck Erde" als christliche Handlungsgestaltung zumindest in Frage stellen.

Ausweisen müßte sich gemäß der Überschrift auch die Modernität dieser Stücke. „Der Tausch" wurde noch im 19. Jahrhundert geschrieben. Von T. S. Eliot wurde ausgerechnet das früheste und am wenigsten moderne Stück gewählt. Wäre einer seiner späteren Versuche, psychoanalytische Ursächlichkeit mit Gnade zu verbinden, für die Darstellung des Modernen nicht interessanter?

Wenn die Auswahl repräsentativ sein soll – und worin sonst könnte ihre Berechtigung liegen – wird man beträchtliche Vorbehalte anmelden. Warum keines von Claudels großen christlichen Dramen? Wenn schon Eliots „Mord im Dom", warum dann keines von Hofmannsthals Mysterienspielen? Ist Greens Ehetragödie christlicher als Peguys glaubensstarke „Jeanne d'Arc"-Trilogie? Wäre Hochwälders „Hl. Experiment" nicht ein eminentes Beispiel für christliche und sogar kirchliche Dramatik, die überdies den Raum bloß privaten Handelns übersteigt? Müßte eine Einleitung nicht grundsätzlich einen Horizont christlichen Theaters sichtbar machen, Leitlinien der Tradition aufzeigen, Tendenzen des modernen Theaters im allgemeinen und des christlichen im besonderen? Hingewiesen werden müßte auf andere deutsche und ausländische Autoren. Wo bleibt z. B. Th. Wilder? Ein Querschnitt, der nicht ausdrücklich sichtet und sichtbar macht, kann nicht als repräsentativ gelten. *P. K. Kurz SJ*

Geschichte

Domarus, Max: *Hitler.* Reden und Proklamationen 1932–1945. Kommentiert von einem deutschen Zeitgenossen. Bd. 1. Neustadt a. d.

Aisch: Ph. C. W. Schmidt 1962. VIII, 967 S., 28 Abb. Ln. DM 64,–.

Der 1. Band mit dem Untertitel „Triumph" (der zweite wird „Untergang" heißen) enthält die öffentlichen Äußerungen Hitlers von 1932 bis 1938: Reden, Proklamationen, Interviews, Telegramme, Briefe, die der Verfasser zum großen Teil schon während des Dritten Reichs gesammelt hat und die er später durch Archivalien, auch Publikationen, wie die bekannte des Dolmetschers Schmidt, ergänzen konnte. Stellenweise konnte er sogar die im „Völkischen Beobachter" veröffentlichten Reden durch eigene Aufzeichnungen des „Urtextes" berichtigen. Wohlweislich hat er viele Stücke nicht im vollen Wortlaut gegeben, sondern nur einigermaßen wichtige Stellen angeführt. Viele weithin identische Stücke, wie die unzähligen Wahlreden von 1932 und 1933, werden lediglich aufgezählt. Auch bei ganz wiedergegebenen Reden ist gewöhnlich der langatmige erste Teil weggelassen, das, was der Verfasser die „Parteierzählung" nennt, in der Hitler im Grund immer dasselbe sagte. Dafür gibt er, und das ist das Wertvollste, überall die verbindenden Ereignisse und den Hintergrund, auf dem die einzelnen Stücke entstanden sind, so daß das ganze Werk geradezu eine Geschichte des „Dritten Reichs" wird, allerdings nur insoweit die Person Hitlers im Mittelpunkt steht.

Daß Hitler alle seine Reden und Proklamationen selbst gemacht hat und daß sie daher einen wirklichen Einblick in seine Persönlichkeit gewähren, kann als sicher gelten. Aber spontane Selbstbekenntnisse sind es nicht, sondern studierte und gewollte Äußerungen zur Beeinflussung anderer. Es gibt wichtige Seiten an Hitlers Persönlichkeit, die in seinen öffentlichen Reden kaum sichtbar werden, vor allem seine Stellung zur Kirche und ihren Vertretern. Aber wenn auch nicht der ganze Hitler zur Darstellung gelangt, so hat D. doch der Geschichtswissenschaft einen unschätzbaren Dienst erwiesen, und sein Buch wird eines der wichtigsten Quellenwerke für die Zeit des Hitler-Regimes bleiben.

S. 290 f.: zu den Evangelischen Kirchenwahlen am 23. Juli 1933, durch die die „Deutschen Christen" fast alle leitenden Stellen bekamen, vgl. das eben erschienene Buch von Dibelius (s. unten) S. 180 f., wo das Ganze etwas anders dargestellt ist. *L. v. Hertling SJ*

Altmeyer, Karl Aloys: *Katholische Presse unter NS-Diktatur.* Berlin: Morus-Verlag 1962. 205 S. Br. DM 12,80.

Ein Brennpunkt des Kirchenkampfes im Dritten Reich war das Gebiet der Presse. Aus den Archiven der Diözesen und Verlage hat Altmeyer über 240 Dokumente ausgewählt, um das Ringen der deutschen Katholiken um ihre Publikationsorgane zusammenhängend zu belegen. Die Dokumentation ist in acht Kapiteln gegliedert, denen jeweils ein erläuternder Abschnitt vorausgeschickt ist. Dieser zeichnet den geschichtlichen Ablauf und weist den einzelnen Zeugnissen ihren Platz im Gesamtbild zu. So entfaltet sich vor dem Betrachter eine übersichtliche Darstellung des Leidensweges, den die kirchlich eingestellte Presse in der NS-Zeit zu durchschreiten hatte. Zwei Daten bleiben dabei haften: Der 24. 4. 1935, wo die konfessionelle Tagespresse ausgelöscht wurde und der 1. 7. 1936, wo die katholischen Zeitschriften unter die Aufsicht der Reichspressekammer und damit des Propagandaministeriums kamen.

Wer die zahlreichen Schriftstücke, die zwischen den Bischöfen und Ministerien hin- und hergingen, flüchtig mustert, könnte den Eindruck eines Gesprächs zwischen respektierten Partnern gewinnen. Tatsächlich waren die Verhandlungen eine reine Fiktion. Je mehr sich die Macht des Regimes festigte, desto mehr schwand die Erwartung, die Kirchenpresse werde durch die Konkordatsbestimmungen geschützt werden. Was die Dokumentation Altmeyers enthüllt, ist der Mechanismus der Erpressung, den der Einparteienstaat zielbewußt spielen ließ, um seine aufs Totale zielende Herrschaft im religiösen Raum auszubreiten. Er machte mit den kirchlichen Zeitschriften nicht kurzen Prozeß, sondern suchte sie unter wachsendem Druck allmählich zu erdrosseln. Der Kommentar verweilt mehr bei der Zähigkeit des bischöflichen Ringens als bei den schmachvollen Bedingungen, unter denen die Kirchenblätter fortexistierten. Der einzige Weg, sich dem Zwang zu entziehen, wäre die Selbsteinstellung gewesen, ein Schritt, vor dem die Verantwortlichen begreiflicherweise zurückscheuten. Problematisch wurde die Abhängigkeit jedesmal von neuem bei den sogenannten Auflagenachrichten, die gebracht werden mußten, ohne daß sie gekennzeichnet werden durften. Neu ist in den Erläuterungen Altmeyers, die Erklärung der österreichischen Bischöfe zur „Anschlußwahl" 1938 sei erzwun-

gen gewesen. Auch ist das Attentat auf Hitler im Bürgerbräukeller 1939 nicht so eindeutig geklärt, daß es als „gestellt" bezeichnet werden könnte. *L. Volk SJ*

Kunstgeschichte

Brandenburger Evangelistar. Einleitung von Wolfgang Braunfels. Allgemeine Einführung von Josef Gülden. Kunstgeschichtliche Betrachtung von Edith Rothe. Liturgiegeschichtliche Erklärung von Bernhard Opfermann. Düsseldorf: Lizenzausgabe des St. Benno-Verlages, Leipzig im L. Schwann Verlag, o. J. (1962). 144 S., davon 60 Seiten in Kunstdruck. Lw. DM 64,–.

In dieser ausgezeichneten Publikation finden wir eines der reichsten Evangelistare der sächsischen Malerschule. Das Werk ist im Magdeburgischen Raum zu Anfang des 13. Jahrhunderts entstanden. Seinen Schöpfer nennt man den Brandenburger Meister. Er führt uns in jene Zeit des Umbruchs, die durch die Namen Innozenz III., Friedrich II., Franziskus und Elisabeth von Thüringen und durch Kreuzzüge bestimmt wurde. Es ist auch die Zeit, in der die Erfahrung das Gefüge der traditionellen, oft byzantinisch geprägten Gestalten der Kunst mit neuem Leben füllt. Die Abbildungen der Handschrift zeigen uns diese neue Geistigkeit der Kunst in besonderer Weise. Von den Tafeln sind 24 im Faksimiledruck in fünf Farben zuzüglich Gold und Silber wiedergegeben, so daß die Veröffentlichung den Eindruck des Originals vermittelt.

Beachtenswert ist, daß neben den kunstgeschichtlichen Betrachtungen die Liturgie- und Frömmigkeitsgeschichte eigene Untersuchungen erhält. So wird beispielsweise das Kirchenjahr als Auswahlprinzip der Darstellungen besonders hervorgehoben, oder es werden die Beziehungen zwischen Dogma und Bild aufgezeigt. Dabei ist zu bemerken, daß das reizvolle Motiv der Sonne und Mond tragenden Engel, nicht erst eine Erfindung des 13. Jahrhunderts darstellt oder auf Thomas von Aquin zurückgeht (23). Diese Gedanken sind antik (vgl. J. Michl, RAC V, 136 und K. A. Wirth, RDK V, 349/350). Eine frühmittelalterliche Darstellung des Motivs findet sich im Utrechtpsalter (9. Jh.), fol. 40 verso. Auch das zweibeinige, geflügelte Tier des Lukasinitials stellt keinen geflügelten Stier als Evangelistensymbol dar (39), sondern den Drachen am Rande der Welt.

Derartige Hinweise können jedoch den Wert der Arbeit nicht schmälern. Es handelt sich um eine gelungene Zusammenarbeit von Liturgie und Kunstgeschichte. Und so gibt die Widmung des Buches an Romano Guardini und Josef Andreas Jungmann nicht nur einer persönlichen Verehrung Ausdruck, sondern sie stellt ein begrüßenswertes Programm dar. Nicht zuletzt deshalb sollten sich aufgeschlossene Theologen und Laien, die um eine Verbindung von Tradition und Fortschritt bemüht sind, ein solches Werk anschaffen, zumal es dem Verlag gelungen ist, den Preis für die Faksimileausgabe niedrig zu halten. *H. Schade SJ*

Hauser, Arnold: *Philosophie der Kunstgeschichte.* München: C. H. Beck 1958. XII und 463 S. Lw. DM 22,50.

Hauser wurde bekannt durch seine zweibändige „Sozialgeschichte der Kunst und Literatur" (vgl. Stimmen der Zeit 154 [1953/54] 478 f.) Dort war die Methode eine beschreibende. Hier will der Verf. die philosophischen Voraussetzungen des kunstgeschichtlichen Gesichtspunktes darlegen. Die Kunstgeschichte als Wissenschaft soll nach den Mitteln und Grenzen ihrer Leistung befragt werden.

Die einseitige psychologische und psychoanalytische Erklärung Freuds, die Kunstschaffen und Kunstgenuß, bei aller Sublimierung, nur als Ersatzbefriedigung gelten lassen will, wird in ihre Schranken verwiesen. Am künstlerischen Wert als solchem geht sie vorbei. Gegenüber Wölfflins kunstgeschichtlichen Grundbegriffen macht der Verf. geltend, daß sie die Immanenz der künstlerischen Entwicklung und die idealische Autonomie des künstlerischen Sehens voraussetzen. Damit gehen sie jeder genetischen Erklärung, d. h. jeder die ästhetische Sphäre übersteigenden Ableitung der „Sehformen" aus dem Wege (284 f.). Hauser selbst zielt die Rechtfertigung der soziologischen Methode in der Kunstgeschichte an. Zwar hat „der Künstler stets das letzte Wort", aber die gesellschaftlichen Kräfte haben das „vorletzte"; denn Kunst ist eine „eminent soziale Leistung, das Produkt von sozialen Kräften und der Ursprung von sozialen Wirkungen" (305 f.). Hauser weiß, daß „alles auf die Gestaltung ankommt", wenn es sich „um die Qualität einer künstlerischen Leistung han-

delt" (Einl.). Er huldigt auch nicht der hegelianisch-marxistischen These von der vollkommenen Übereinstimmung zwischen Kunst und Gesellschaft. Aber er hält dafür – was man nicht nur in den Ost-, sondern auch in den angelsächsischen Ländern längst weiß, wovon uns jedoch unser deutscher Idealismus allzulange abhielt –, daß die künstlerischen Schöpfungen und Formen auch gesellschaftlich bedingt sind und eine gesellschaftliche Funktion ausüben.

Das Werk ist keine monographische Abhandlung, wie es der anspruchsvolle Titel vermuten ließe, sondern aus Vorträgen und größeren Aufsätzen zusammengefügt. Die beiden letzten Kapitel über „Volkskunst" und „Bildung und Wandel der Konventionen" sind beschreibender Art. Im philosophischen Teil wünschte man Begriffe wie „Romantik" und „Historismus" nuancierter verwendet. Man möchte auch den sozialen Faktor für die Entwicklung der Kunst und die Betrachtung der Kunstgeschichte deutlicher als Teilfaktor abgegrenzt wissen. Als Auseinandersetzung mit der psychoanalytischen und Wölfflinschen Betrachtungsweise der Kunst, als Einführung in die soziologische Methode empfiehlt sich das Werk durch faßliche Darstellung für ein breiteres Publikum. *P. K. Kurz SJ*

Jugendarbeit

Pfannkuch-Wachtel, Hella: *Ein Dorf und seine Jugend.* München: Juventaverlag 1962. 72 S. Brosch. DM 4,80.

Dieser mit dem Hermine-Albers-Preis ausgezeichnete Bericht gibt einen guten Einblick in die Wandlung eines Odenwalddorfes zwischen den beiden Kriegen; dabei wird besonders die Jugendarbeit berücksichtigt. Um die Probleme der heutigen Jugend zu bewältigen, wird vor allem die Kraft der Familie erkannt und eingesetzt. Wenngleich die situationsbedingte Betrachtung Einschränkungen im Hinblick auf eine Verallgemeinerung nahelegt, kann sie dennoch ob ihrer Ehrlichkeit und Lebensnähe Anregungen zur Lösung der Aufgabe: heutige Jugend im Dorf von heute – vermitteln.

R. Bleistein SJ

Hetmann, Frederik: *Enteignete Jahre.* Junge Leute berichten von drüben. München: Juventaverlag 1961. 191 S. DM 11,80.

Zehn nüchterne Berichte über die Auseinandersetzung junger Menschen in der Ostzone mit dem dort herrschenden Regime: zehn Schicksale! Man kann die einzelnen Berichte nicht ohne Erschütterung lesen, vor allem den nicht: „Und die einen stehen im Dunkeln" (93–120). – Man ist oft geneigt, die Verhältnisse unter der Jugend in der SBZ mit dem Jungvolk und der Hitlerjugend im Dritten Reich zu vergleichen. Dieses Buch belehrt einem, daß dort die Methode der Verführung und Unterdrückung perfektionierter ist als unter Hitler – und daß Freiheit dort nicht zu haben ist.

R. Bleistein SJ

Müller, Wolfgang - Maasch, Hans: *Gruppen in Bewegung.* München: Juventaverlag 1962. 104 S. Brosch. DM 6,80.

Wären in diesem Buch nur „sechs Berichte aus der Praxis" geboten, so wäre es nichts besonderes; denn die Erfahrungen, von denen berichtet wird, hat jeder Jugenderzieher und Jugendseelsorger schon gemacht: Jugendgruppen finden zusammen und zerfallen; arbeiten und zerstreiten sich; erleben Höhepunkte und schlafen ein. Dort aber, wo weithin die Arbeit der Jugenderzieher aufhörte, setzt die Kritik und Reflexion in diesem Buche an. Die Verfasser bedienen sich dabei der Erkenntnisse der Soziologie und der Gruppenpädagogik und weisen nach, wie diese oft sehr formalen Erkenntnisse im Leben einer Jugendgruppe weiterhelfen.

Das Buch will zum Denken anregen, nicht in abstrakten Formulierungen, sondern in interessanten Berichten. Besondere Beachtung verdient dabei, daß die heute als Wundermittel gepriesene Diskussion auf ihren Platz verwiesen wird (50 ff.) und daß Fragen stehen bleiben, wo eine Antwort nicht gefunden wurde (97).

R. Bleistein SJ

Als Nachtrag zu unserm Artikel über Erich Przywara, Märzheft 1963, möchten wir darauf aufmerksam machen, daß neben den „Schriften", die eben im Johannes-Verlag, Einsiedeln, erscheinen, eine Reihe von Büchern des Verfassers nach wie vor allein bei Glock und Lutz in Nürnberg zu haben ist. Nur das bisher vergriffene Lebenswerk Przywaras erscheint im Johannes-Verlag.

Reisen, Wissen, Sehen

Ludwig v. Hertling SJ

Eine bekannte Anekdote erzählt, daß eine Dame mit ihrer Tochter ins Reisebüro kam und nach einem für den April passenden Reiseziel fragte. Der Beamte riet Rom. Darauf fragte die Dame ihre Tochter: Rom – sind wir da nicht schon gewesen? Aber freilich, erwiderte die Tochter, erinnere dich nur, das war doch die Stadt, wo wir die billigen Nylonstrümpfe gekauft haben.

Diese Geschichte wird erfunden sein. Aber ich traf in einer Familie einen jungen Mann, der eben von der Abiturientenreise zurückgekommen war. Die ganze Klasse war im Autobus zehn Tage unterwegs gewesen. Ein Studienrat hatte sie begleitet. Ich fragte, wo sie gewesen seien. – In Genua. – Und dann? Da wurde der junge Mann unsicher. – In der Schweiz. In Einsiedeln. Das wußte er bestimmt. Aber wie sie von Genua nach Einsiedeln gekommen waren, daran erinnerte er sich nicht genau.

Nun gibt es gewiß Urlaubsreisende, denen es nur darum zu tun ist, an einen Badestrand zu kommen, und denen es gleichgültig ist, ob der Ort oder das Hotel Riccione oder Djerba oder Velden am Wörthersee heißt. Aber unser Abiturient gehörte nicht zu diesen. Er hatte sich auf die Fahrt gefreut, er wollte sie genießen und fand am Ende: es war eine schöne Fahrt, wir haben viel gesehen.

Die Reisenden, bei denen die Fahrt, Bahn, Auto oder Luft, nichts anderes ist als die Beförderung von einem Platz zum andern, sind nicht so viele, wie es vielleicht scheinen könnte. Natürlich gehören dazu alle die, die täglich zweimal mit Streckenkarte dieselbe Fahrt von und zur Arbeitsstätte machen. Aber schon unter denen, die längere Dienst- oder Geschäftsreisen machen, sind nicht alle so stumpf und blasiert, wie sie sich vielleicht den Anschein geben möchten. Wohl aber sind die sehr zahlreich, die bei ihren Reisen, Dienst- oder Urlaubsfahrten das unbestimmte Gefühl haben, daß sie nicht zum vollen Genuß gekommen sind. Sie sind gleichsam durch eine Bildergalerie gegangen, wo bei keinem Bild vermerkt war, was es vorstellt und wer es gemalt hat. Die Reise hat ihnen eine Unzahl von wechselnden Ansichten geboten, aber sie haben bei den wenigsten gewußt, ob man sie schön oder interessant finden soll und was sie überhaupt darstellen.

Wer bei Tag im Zug von Stuttgart nach Ulm fährt, wird die Geislinger Steige nicht übersehen. Die Mitreisenden sprechen davon, und ein Alter sagt vielleicht, daß es früher eindrucksvoller war, als man noch das Keuchen und Pfeifen der Schublokomotive hörte, während jetzt die eine elektrische Maschine die große Steigung anscheinend mühelos bewältigt. Die reizvolle Landschaft, die dann plötzlich in eine fast öde Hochfläche übergeht, kennen alle. Nicht so sicher ist, ob alle

wissen, daß sie bei diesem Übergang die Hauptwasserscheide des europäischen Kontinents überschritten haben. Es ist dieselbe Wasserscheide zwischen Mittelmeer und Atlantik, die man im Arlbergtunnel kreuzt. Dieselbe, wenn man auf der Autobahn München-Nürnberg das Altmühltal durchfahren und hinter Greding eine wenig ansehnliche Höhe erreicht hat, von der die Gewässer bereits zur Rednitz fließen und weiter in den Main und Rhein. Die wenigsten merken, wenn sie von München nach Würzburg fahren, daß sie zwischen Gunzenhausen und Ansbach diese Wasserscheide überschreiten. Hier ist das Seltsame, daß die beiden Quellflüsse, Altmühl und Rezat, lange Zeit beide in derselben Richtung nebeneinanderfließen, nur durch einen wenige Kilometer breiten Streifen fast ebenen Landes getrennt. Noch merkwürdiger ist die Stelle im Süden nahe der Schweizer Grenze, wo die beiden Hauptflüsse, Donau und Rhein, beide den Schwäbischen Jura durchbrechen, aber in entgegengesetzter Richtung, und sich dabei auf 25 Kilometer nähern. Nur ist dort die Wasserscheide durch einen hohen Bergzug dargestellt. Es ist eine der landschaftlich reizvollsten Strecken in Süddeutschland, von Tuttlingen zu dem fast auf der Paßhöhe gelegenen malerischen Städtchen Engen und dann hinunter nach Singen am Fuß des Hohentwiel und weiter nach Radolfzell zum Bodensee.

Wenn man sich den Zug des Juragebirges von Schaffhausen bis zum Main und sein Verhältnis zu der großen Wasserscheide, die nicht überall mit dem Gebirge zusammenfällt, klargemacht hat, ist einem ein wichtiger Teil von dem verwickelten geographischen Aufbau Süddeutschlands verständlich geworden. Nur so versteht man die Reisewege, die man mit der Bahn oder im Auto zurücklegt.

*

Wenn man mit dem Zug oder auf der Autobahn von München gegen Ulm fährt, kreuzt man noch innerhalb des Gemeindegebiets von München ein unansehnliches Flüßchen, die Würm. Sie ist der Abfluß des Starnberger Sees, früher Würmsee genannt, fließt an Gauting, Pasing, Blutenburg, Menzing vorüber und mündet bei Dachau in die Amper, hat aber dort nur mehr wenig Wasser, weil es ihr in vielen Kanälen entzogen wird. Die Teiche um das Nymphenburger Schloß und die großen Badeanstalten im Norden von München beziehen ihr Wasser aus der Würm.

Dieses Flüßchen, das von den wenigsten Reisenden beachtet wird, ist eine wissenschaftliche Berühmtheit. An seinen Ablagerungen wie an denen der weiter westlich laufenden ähnlichen Flüsse Mindel, Günz und Riß wurden die mehrmaligen Vorstöße des Gletschereises aus den Alpen in die Ebene studiert. Danach unterscheiden die Geographen und Erdgeschichtler eine Riß-, eine Günz-, eine Mindel- und eine Würmeiszeit. Die Würmeiszeit ist die letzte, nach ihr beginnt das heutige Klima.

Die Eiszeit hat der sogenannten Schwäbisch-Bayrischen Hochebene ihre Gestalt gegeben, diesem weiten Land zwischen Alpen und Donau, das dem Unkundigen

als einförmige Gegend erscheint, das aber in Wirklichkeit voll landschaftlicher Reize ist, und zwar nicht nur deshalb, weil man von vielen Stellen an klaren Tagen im Süden die Alpenkette sehen kann.

Vor dem Gebirgsfuß liegt eine bewegte Gegend: ein scheinbar regelloses Gewirr von Geländestufen und kurzen Hügeln, nur zum Teil bewaldet, so daß man immer wieder Blicke hat auf die noch ganz nahen Alpenberge. Diese Hügel sind die Seiten- und Endmoränen der großen eiszeitlichen Gletscher, vor allem des Lech-, Isar-, Inn- und Salzachgletschers. Hier liegen eingebettet die großen Seen, Ammersee, Starnberger See, Chiemsee und eine Unzahl kleinerer. In manchen tiefer gelegenen Becken dehnen sich an Stelle ehemaliger Seen Torfmoore aus.

Die Grenze der Moränenlandschaft nach Norden ist überall sehr deutlich, aber sie verläuft nicht in gerader Linie. Wo die Moränenhügel aufhören beginnt ein breiter Gürtel von Schotterfeldern, die im östlichen Teil, im Gebiet von Isar und Inn, fast eben sind, westlich vom Lech dagegen von vielen süd-nördlich gerichteten Flüssen durchfurcht werden, darunter die „Eiszeitflüsse" Mindel, Günz und Riß. Alle Flüsse, die durch die Schotterebene fließen, auch Amper, Würm und Isar, haben starkes Gefälle, woraus erkennbar ist, daß die Ebene nach Norden abgedacht ist.

Diese Schotterflächen, auf deren größter München liegt, tragen in ihrem südlichen Teil riesige Forsten, so südlich von München den Forstenrieder-, Deisenhofener, Hofoldinger Forst, in ihrem nördlichen Moore (Dachauer, Erdinger Moos), die aber im Gegensatz zu den Hochmooren des Moränengebiets eher als Heiden beschrieben werden müssen.

Der Gürtel der Schotterflächen ist im Norden wiederum durch eine fast überall scharf erkennbare Linie abgegrenzt. Hier beginnt das freundliche, fruchtbare Hügelland, das nach Osten breiter werdend, bis zum Donautal reicht. Das sind nicht mehr eiszeitliche Aufschüttungen wie das Moränenland vor dem Alpenfuß und die anschließenden Schotterebenen. Es sind tertiäre Ablagerungen mit Löß und Lehm bedeckt, schwere Weizenböden mit nur wenig Wald.

Wer auf der Autobahn von Salzburg nach München und dann weiter gegen Ulm fährt, kann diesen Wechsel der Landschaft gut beobachten. Die Autobahn führt anfangs am Gebirgsfuß entlang, durchläuft dann, den Chiemsee im Süden streifend, das Moränen- und Seengebiet des alten Inngletschers und kreuzt jenseits des Inns die um den voreiszeitlichen Irschenberg aufgestauten Moränenhügel, von denen man ein herrliches Panorama genießt. Nach der großen Brücke über die Mangfallschlucht treten wir fast plötzlich in die Schotterebene: der Hofoldinger Forst. Wo der Wald aufhört, beginnt alsbald das Randgebiet von München. Jenseits von München setzt sich die Ebene fort, aber jetzt nicht mehr mit Wald bestanden, sondern als Heide: das Dachauer Moos. Bald nachdem sie die Amper überschritten hat, beginnt die Bahn zu steigen: wir treten in die tertiäre Hügelzone. Es geht auf und ab durch Wälder und Felder, bis die Hügel plötzlich aufhören:

ein weiter Blick tut sich auf. Die Türme von Augsburg erscheinen. Wir sind wieder in einer Schotterebene, diesmal in der des Lechs. Sie ist die nördliche Fortsetzung des aus der Geschichte bekannten Lechfelds.

*

Die Geographie hat vier hauptsächliche Mittel, um ihre Erkenntnisse darzustellen: Landkarte, Bild, Diagramm und Beschreibung. Von diesen ist das Diagramm, also Maß und Zahl und vergleichende Statistik, für unseren Zweck am wenigsten von Bedeutung, obwohl es mitunter zum Verständnis der Landschaft, durch die wir reisen, beitragen kann, wenn wir die Einwohnerzahlen der wichtigeren Ortschaften kennen, die Bevölkerungsdichte, die Landesprodukte, die klimatischen Verhältnisse. Aufschlußreicher, ja geradezu unentbehrlich für uns, die wir nicht wissenschaftliche Länderkunde betreiben, sondern unsere Reisen genußreicher gestalten wollen, ist die Landkarte, der Atlas. Natürlich nicht die bloße Straßenkarte, die einem angibt, wo man in München ausfahren muß, um auf Bundesstraße 12 zu kommen. Es müssen Karten sein, auf denen Berge und Hügel, Wälder und Heiden, Flüsse und Bäche, Straßen und Eisenbahnen eingezeichnet sind. Aus der Karte muß man sich die Namen einprägen, sonst weiß man nie, wo man ist. Der Einheimische lacht zwar über den Fremden, der im Gebirg immer wissen will, wie die einzelnen Berge heißen. Aber diese Wißbegierde stammt aus einem richtigen Gefühl. Sehr nützlich sind die Reliefkarten, d. h. in Form eines Flugbildes gemalten Karten, die es gerade vom schwäbisch-bayrischen Alpenvorland in Menge gibt. Ein gelungener Versuch ist auch der vom H. Siebert-Verlag in Berlin herausgebrachte DB-Atlas, der auf 94 kleinen farbigen Blättern das deutsche Bundesgebiet in Reliefzeichnung bringt, mit eingezeichneten Bildchen der wichtigeren Punkte sowie kurzen Angaben über die von der Bundesbahn berührten Ortschaften. Das ist bereits der Übergang vom Kartenatlas zum Bilderatlas.

Das eigentliche Bild, besonders das farbige, gibt seinen Gegenstand am einprägsamsten wieder. Es gibt viele Bilderbücher über die deutsche Landschaft oder Teile davon, auch über das Alpenvorland. Dazu kommen die unzähligen mehr oder minder guten Ansichtskarten, die man überall bekommen kann, sogar in Kirchen und anderen Sehenswürdigkeiten. Aber darin liegen die Grenzen des Bildes, besonders der Photographie: sie geben die einzelne Sehenswürdigkeit wieder, vielleicht auch die Gesamtansicht eines Städtchens oder eines Sees, aber das mechanisch hergestellte Bild vermittelt uns fast niemals die Gegend, die Landschaft, es setzt uns in keine Beziehung dazu. Die Abbildung macht uns auf wichtige Punkte aufmerksam wie eine Cicerone, aber bei Betrachtung des Bildes leben wir fast weniger in der Landschaft als beim Studium der Landkarte.

Die beste Darstellung ist und bleibt die Beschreibung. Sie kann verschiedene Gestalt haben: die nüchterne Aufzählung von allem Bemerkenswerten, wie sie der Reiseführer oder das Reisehandbuch bietet (oder bieten sollte); die wissen-

schaftlich-länderkundliche Abhandlung; auch solche über einzelne Gebiete, etwa den Ackerbau oder den Wald[1] in einer bestimmten Gegend; die Erzählung persönlicher Reiseeindrücke. Es gibt Romane, in denen die erdichtete Handlung so geschickt mit einer wirklichen Landschaft verflochten ist, daß das Landschaftsbild sich fast lebhafter dem Gedächtnis einprägt als die Handlung. Eine besondere Art von Landschafts- oder Reisebeschreibung geben die vom Prestel-Verlag in München herausgegebenen kleinen Bände wie „Der Inn", „Donaufahrt", „Bischofsstädte des deutschen Südens"[2]. Manche dieser Bände bringen fast nur ausgewählte Stücke, in denen Schriftsteller der verschiedensten Art ihre Eindrücke wiedergeben. Dabei ist auffallend, und zwar in den beigegebenen Bildern fast noch mehr als in den Texten, wie stark die Romantiker vertreten sind. Die Romantiker sind es ja gewesen, die uns die deutsche Landschaft sehen gelehrt haben, wenn wir auch heute anders gefärbte Brillen tragen.

*

Wir laden jetzt den Leser ein, mit uns eine kleine Reise zu machen. Wir wählen dazu das prosaischste Beförderungsmittel, den Personenzug, und eine Strecke, von der mancher sagen wird, sie sei die langweiligste auf der ganzen Bundesbahn, nämlich von München nach Landshut.

Die lange Ausfahrt aus dem Münchner Hauptbahnhof bietet nichts Besonderes. Wo sich das Gleisbündel endlich entwirrt und wir auf der rechten Seite keinen Gleisnachbar mehr haben, erscheinen die Bäume des Nymphenburger Parks. Zweimal haben wir, nur für Sekunden, zwischen den absichtlich ausgesparten Bäumen hindurch einen Blick auf das Schloß. Die Bahn umfährt in weitem Bogen den riesigen Park. Es geht durch Gartensiedlungen, die den Blick in die Ferne hindern. Wo der Blick frei wird, sieht man rechts die Türme von München, besonders deutlich die Frauenkirche, davor die jetzt grün bewachsenen Schuttberge aus der Kriegszeit, links das Dachauer Moos bis zu der anfangs noch fernen, allmählich näher kommenden Hügelkette, die die große Münchner Schotterebene im Norden abschließt. Das Dachauer Schloß auf der Hügelkette ist bei klarer Sicht erkennbar. Wir fahren nahe am Schleißheimer Schloß vorüber, der langgestreckte, niedrige Barockbau ist aber großenteils durch Häuser und Parkbäume verdeckt. Von Dachau führt ein von hohen Bäumen eingefaßter Kanal quer durch das Dachauer

---

[1] FELIX v. HORNSTEIN: *Wald und Mensch.* Theorie und Praxis der Waldgeschichte, untersucht und dargestellt am Beispiel des Alpenvorlandes Deutschlands, Österreichs und der Schweiz. 2. erw. Aufl. Ravensburg 1958: Otto Maier Verlag, gr. 8°, 283 S., 35 Bildtafeln, 11 Kartenskizzen. Das Werk wendet sich an Fachleute und macht keine literarischen Ansprüche; kann aber jedem, der sich mit Liebe in die Eigenart der deutschen Landschaft vertiefen will, als Führer dienen.

[2] *Rheinfahrt vom Ursprung bis Mainz.* Herausg. v. Joh. Jakob Hässlin. 3. Aufl. 1957. 258. S. – *Donaufahrt von der Quelle bis Wien.* Herausg. v. Herm. Hasinger 1957. 327 S. – *Der Inn vom Engadin durch Tirol nach Bayern.* Von Franz Prinz zu Sayn-Wittgenstein 1961. 296 S. – *Liebe zu München.* Von Wilhelm Hausenstein. 3. Aufl. 1961. 291 S. – *Leibhaftiges Baiern.* Herausg. v. Friedr. Springorum. 3. Aufl. 1960. 287 S. – *Bischofsstädte des deutschen Südens.* Von Walter Romstock. 1962. 123 S. – Die Bücher eignen sich zur Vorbereitung auf Reise und Ausflug, und fast noch mehr zur besinnlichen Erinnerung. Sie stehen literarisch hoch.

Moos zum Schleißheimer Schloß. Schleißheim war einst ein Lieblingsaufenthalt der bayrischen Regenten. Zwei, Herzog Wihelm V. (1597) und Kurfürst Max Emmanuel (1726) sind dort gestorben. Gegenwärtig ist im Schloß eine bedeutende Gemäldegalerie untergebracht.

Der Blick wird nach beiden Seiten frei, links begrenzt durch die Dachauer Hügelreihe, rechts durch die Linie der Auenwälder, die die Isar begleiten. Die Isar selbst bekommen wir auf der ganzen Fahrt kaum zu Gesicht, obwohl sie nicht weit von uns entfernt ist. Sie hat übrigens hier wenig Wasser, weil der Hauptstrom weit nach Osten zu dem Speichersee im Erdinger Moos abgelenkt ist und erst unterhalb Moosburg wieder das alte Bett erreicht. Hinter der Haltestelle Eching durchquert ein schnurgerader Straßendamm unsere Ebene, die hier nicht mehr Dachauer, sondern Freisinger Moos heißt: es ist die Autobahn München-Nürnberg, die auf stolzer Brücke über uns weggeht. Wir fahren an einem rechts von uns gelegenen großen Dorf vorüber: Neufahrn. Man sieht es der schlichten Dorfkirche nicht an, daß dort die seltsame Legende von der hl. Kümmernis, über die so viel geschrieben worden ist, wenn auch nicht entstanden, so doch von da aus über Süddeutschland verbreitet worden ist. Das bekleidete Kreuzbild, jetzt in den barocken Hochaltar eingebaut, stammt aus dem 12. Jahrhundert.

Die Höhen, die das Freisinger Moos nach Norden abschließen, rücken immer näher. Vor uns auf der linken Bahnseite erscheinen Weihenstephan und der Domberg von Freising. Wir nähern uns damit einer der ältesten Kulturstätten in Deutschland. Um 700, hundert Jahre vor Karl dem Großen, hatte dort ein bayrischer Herzog, der Agilolfinger Grimoald, eine Burg. Um 715 berief er den fränkischen Wanderbischof Korbinian. Dieser gründete auf dem Weihenstephaner Berg ein Kloster, dem er als Abt vorstand. Bald darauf (738/9) wurde das Bistum Freising in die vom hl. Bonifatius geschaffene kirchliche Organisation Süddeutschlands einbezogen. Auf dem Weihenstephaner Berg ist nichts Altes mehr erhalten. Die von der Bahn aus sichtbaren schloßartigen Gebäude beherbergen eine staatliche Brauereischule. Dagegen ist auf dem näher gelegenen Domberg noch viel Altes zu sehen, besonders der 1160 begonnene romanische, 1723/24 durch die Brüder Asam in eine Barockkirche umgestaltete Dom mit seinen seltsam plumpen und doch stattlichen Türmen.

Die Bahn streift fast den Fuß des steilen Dombergs. Rechts sind die Isarauen, jetzt ebenfalls ganz nah, aber der Fluß bleibt durch einen Hochwasserdamm verdeckt und wird nur einmal auf einen Augenblick sichtbar. Beim Weiterfahren schauen wir links zurück auf die Häuser der Stadt, die sich in der Mulde hinter dem Domberg ausbreitet. Man erkennt den hohen, 1690 erbauten Turm der großen spätgotischen Pfarrkirche. Alsbald erscheint eine zweite große Kirche: Neustift, heute ein mit Freising zusammenhängender Vorort. Die Kirche des ehemaligen Prämonstratenserklosters, 1751–56 gebaut, gehört zu den großen Werken des bayrischen Spätbarocks.

Die Landschaft ist seit Freising eine völlig andere. Bald hinter Neustift verlassen uns auch die Isarauen, die uns bisher auf der rechten Seite begleitet haben, und wir treten in das von Getreidefeldern und einzelnen Waldstücken bedeckte Hügelland. Links sieht man für einen Augenblick ein Kirchlein mit einem auffallend kurzen, dicken Turm: Klein-Viecht. Der Turm, aus unbehauenen Steinen gebaut, stammt aus der karolingischen, wenn nicht gar aus der spätrömischen Zeit. Hinter Langenbach erscheinen, diesmal auf der linken Seite, Auenwälder: wir haben die flache Hügelkette durchquert, die die Isar von der Amper trennt. Man hat einen weiten Blick über die Amper-Niederung auf die dahinterliegenden Höhen mit vielen Dörfern und Kirchtürmen. Diese Höhen steigen keine hundert Meter über die Flußebene auf, und doch kann man von ihnen an klaren Herbsttagen die Alpen sehen und im Nordosten die blaue Mauer des Böhmerwaldes.

Wo sich Amper- und Isartal zu breiter Ebene zusammenfinden, liegt das Städtchen Moosburg. Die beiden alten Kirchtürme, die man rechts von der Bahn sieht, gehören zu zwei nebeneinander stehenden Kirchen: die großartige ehemalige Stiftskirche St. Kastulus aus dem 12. Jahrhundert, einer der bedeutendsten romanischen Bauten in Süddeutschland, mit gotischem Hochchor von 1468, und die im 14. Jahrhundert erbaute Johanniskirche, die jetzt dem evangelischen Kultus übergeben ist. Moosburg hat in letzter Zeit an Bedeutung gewonnen wegen der Isarkraftwerke in der Nähe, die man aber von der Bahn aus nicht sieht.

Es geht weiter durch Flußauen, auf langer Brücke über die Amper. Die Hügel vom linken Amperufer treten nah heran. Der vorderste trägt, in alten Parkbäumen halb versteckt, das schöne Schloß Isareck mit hohem Zwiebelturm. Gleich darauf sieht man rechts die Stelle, wo die über ein Stauwehr stürzende Amper in die Isar mündet, die von da an wieder reichlich Wasser führt.

Die Bahn hat nunmehr fast östliche Richtung und läuft in dem mehr als eine halbe Stunde breiten Isartal, das im Norden und Süden von gleichlaufenden waldigen Höhenzügen begrenzt wird. Bald sieht man rechts vorwärts die Türme von Landshut, besonders den überaus schlanken Turm der St. Martinskirche, der mit seinen 133 Metern der höchste alte Kirchturm Süddeutschlands ist, dahinter auf der Höhe die leider kürzlich durch einen Brand arg beschädigte Burg Trausnitz. Kurz vor der Einfahrt in den vielgleisigen Landshuter Bahnhof fällt links die weithin sichtbar auf steiler Höhe gelegene spätgotische (um 1500) Kirche von Eugenbach auf, mit einem ungewöhnlich schönen Turm. Landshut ist schon von außen vielversprechend. Im Innern weist es vor allem zwei berühmte Straßenzüge auf: die „Altstadt" mit der Martinskirche und die „Neustadt" mit der Burg Trausnitz als monumentalem Abschluß. Besonders die „Altstadt" mit ihrer feinen Schwingung und den vielen Giebelhäusern, die in dem gotischen Rathaus ihren Höhepunkt haben, gehört zu den besten Straßenbildern in Deutschland.

*

Unsere Fahrtbeschreibung gibt längst nicht die Wirklichkeit. Zur wirklichen Landschaft gehört das flimmernde Sonnenlicht, das auf dem Freisinger Moos liegt, oder die Erntefelder des Hügellandes mit weißen Mittagswolken oder einem drohend aufziehenden Gewitter, der feuchte Wiesen- und Heuduft der Amperniederung, das Wild, das abends aus dem Buschwerk tritt, der Kiebitz, der mit Krächzen auf sein im Feld verstecktes Nest niederflattert.

Man braucht also nicht nach Marokko zu fahren, wenn man auf der Reise Schönes sehen will. Aber wenn man sich nirgends auskennt und nichts weiß, dann wird man weder eine Reise nach Landshut genießen noch eine nach Marokko.

Von der Entfaltung der christlichen Erkenntnis

August Brunner SJ

Die göttliche Offenbarung ist mit dem Tod des letzten Apostels ein für allemal abgeschlossen. Das ist die verpflichtende Lehre der katholischen Kirche. Denn die Offenbarung, die zuerst auf mannigfache Weise durch eine Vielzahl von Propheten ergangen war, erhielt ihre Vollendung durch das Erscheinen des Sohnes (Hebr 1, 1 f.), dessen Lehre die Apostel an die entstehende Kirche weitergaben. Eine höhere Offenbarung kann nicht mehr erfolgen; denn niemand kann über dem Sohne stehen, noch darf man annehmen, daß der Sohn etwas nicht mitgeteilt hätte, was zur Erlösung und Heiligung der Menschen notwendig oder hilfreich sein könnte. Christus ist als Mensch selbst die Offenbarung des Vaters; in ihm sehen wir, wer Gott ist und wie darum unser Verhältnis zu ihm sich gestalten muß, wenn wir als seine angenommenen Kinder leben wollen, um so zur Gemeinschaft mit ihm zu gelangen.

Die Kirche als Trägerin des Erkenntnisfortschritts

Dieser Schatz göttlicher Wahrheit ist der Kirche anvertraut, und zwar der Kirche als ganzer, nicht der Hierarchie allein, nicht dem Volk allein, sondern allen, weil alle zum Heile gelangen sollen (1 Kor 12, 12–31; Eph 4, 16; Kol 1, 8). In

der Kirche als ganzer lebt er weiter und wirkt durch die ganze Geschichte bis zum Ende der Welt und treibt immer wieder Blüten der Heiligkeit hervor.

Es geht also um lebendige und Leben erzeugende, und nicht um abstrakte, um wissenschaftliche Wahrheit. Wir unterscheiden heute solche Wahrheit wieder besser von der wissenschaftlichen, nachdem man lange gemeint hatte, die wissenschaftliche, vor allem die naturwissenschaftliche Wahrheit verdiene allein diesen Namen, und alles, was sich nicht vor ihr ausweisen lasse, sei keine wirkliche Erkenntnis. Heute wissen wir, daß die eigentlichste und wichtigste Wahrheit, die, welche echt menschliches Leben erst möglich macht, nur teilweise und unvollkommen mit den wissenschaftlichen Methoden zu fassen ist. Jeder Mensch lebt und führt sein Leben aus einer Summe persönlicher Erfahrung, die er nur selten, und immer nur unvollkommen auszusprechen und mitzuteilen imstande ist. Aber diese unausgesprochene Erfahrung bedingt seine unmittelbare Stellungnahme zu den Ereignissen und Begegnungen des Lebens. Die Wissenschaft hat hier nur wenig Einfluß, und dieser ist meist nur kritisch; sie verwirft wohl manches als irrig, aber sie gewährt selbst keine Erfahrung, kein lebendiges Wissen. Bevor es aber in der Menschheit wie im einzelnen Leben zur Wissenschaft kam und kommt, ist dieses persönliche Wissen, ein Sichverstehen auf das Leben, schon da. Aber es ist da gleichsam als eine einzige geistige Masse, eine Gesamteinstellung ohne genaue und scharfe Unterscheidungen. Nur im Auftreffen auf immer neue Situationen, die eine Stellungnahme erfordern, kommen seine einzelnen Züge vor das Bewußtsein, lassen sich aussprechen und kritisieren. Aber das Ganze wird auf diese Weise nie erschöpft. Wahrheit haben die einzelnen Stellungnahmen und Formulierungen immer nur von diesem Ganzen her, wenn sie es wirklich so ausdrücken, wie es ist, wenn sie in Übereinstimmung mit ihm stehen. Solche Entscheidung ist also im Ganzen vorgebildet und ist doch auch wieder neu. Als Möglichkeit im Ganzen immer schon lebendig, wird sie neu als Antwort auf die einmalige geschichtliche Lage, durch deren Anruf sie erst das werden konnte, was sie ist.

Ähnlich steht es mit den Völkern und Kulturen. Auch sie ruhen auf einer unausgesprochenen geistigen Weltauffassung, die zugleich eine Haltung bedeutet; sie kommt in den einzelnen Begegnissen je und je zum Ausdruck und formuliert sich selbst. Diese Grundeinstellung macht die Einheit, man könnte sagen, das Wesen einer Nation oder Kultur aus. Sie lebt zugleich in allen; alle haben daran teil, aber in sehr verschiedener Stärke. Darum wird sie auch von den einzelnen in ihren konkreten Erscheinungen und Haltungen mit sehr verschiedener Genauigkeit und Klarheit zum Ausdruck gebracht. Auch sie ist ein Ganzes, noch ungegliedert, wenn auch nicht ungeordnet, das sich erst in der geschichtlichen Begegnung ins einzelne ausgliedert.

So hat auch die Kirche Christi eine eigene Auffassung von der Wirklichkeit, die zugleich Bewertung ist, einen eigenen Geist, der ein Ganzes bildet und in jedem Christen lebt, aber unterschiedlich stark und wirksam lebt. Jedoch besteht hier

ein wesentlicher Unterschied, der bereits oben ausgesprochen wurde. Die geistige Einstellung und Haltung der einzelnen wie großer geschichtlicher Einheiten wird gebildet durch die immer fortgehende geschichtliche Erfahrung. Die Möglichkeit solcher Erfahrung ist gewiß durch die schon bestehende Einstellung mitbedingt. Aber umgekehrt wirkt diese Erfahrung verändernd, vermehrend oder vermindernd, auf dieses Ganze ein. Ohne die persönliche Selbstgleichheit oder die Einheit in der Zeit bei einer Nation zu zerstören, ist die Einstellung dauernd am Werden, und damit auch das unausgesprochene geistige Wissen um dieses Ganze.

Die Kirche hingegen ist nicht durch ein Wissen konstituiert, das aus natürlicher Erfahrung geboren ist. Das liegt im Begriff der Offenbarung. Diese bezieht sich auf die Wirklichkeiten, die ihrer Natur nach dem menschlichen Erkennen und Wissen unzugänglich sind. Sie besteht in Mitteilungen Gottes über sich selbst, in einer Selbstdarstellung Gottes in menschlicher Gestalt, wie sie in Christus erfolgt ist. Der Inhalt dieser Offenbarung kann durch menschliche Erfahrung nicht vermehrt werden. Eben darum ist die Offenbarung seit dem Tod des letzten Apostels abgeschlossen. Was die Kirche heute glaubt, ist immer und überall seit ihrer Stiftung geglaubt worden.

Es wäre jedoch ein Irrtum, würde man daraus folgern, dieses Glaubenswissen läge wie mathematische Formeln starr und unlebendig vor. Weil im Bewußtsein des Menschen von heute das Wissen mathematischer oder naturwissenschaftlicher Struktur vorwiegt, darum fällt er hier Mißverständnissen anheim. Die mathematische Wahrheit ist unveränderlich; aber sie ist es, weil sie unlebendig und für die menschliche Lebensführung ohne jede Bedeutung ist, so wichtig sie für die Erforschung des Stoffes und dessen technischer Verwendung ist. Anders wiederum die naturwissenschaftliche Erkenntnis. Sie ist immer in Bewegung, weil sie immer nur vorläufig sein kann. Hypothese löst Hypothese als Erklärung der festgelegten Vorgänge ab. Technische Modelle werden überholt und dadurch unbrauchbar und tot. Für die Naturwissenschaft und für die Technik ist die Vergangenheit immer abgetan und erledigt; für sie gilt nur die Gegenwart, und darum sind sie geschichtlich nur durch ihre Beziehung zum Menschen und nicht in sich.

Vor allem aber, und das hängt damit zusammen, besitzen beide Wissenschaften keine Tiefe im eigentlichen Sinn. Wer eine mathematische Wahrheit eingesehen, wer die Beweise für eine naturwissenschaftliche Theorie verstanden hat, der kann nicht betrachtend in sie eindringen, ihre Bedeutung gleichsam verkosten und dadurch selbst verändert aus der Betrachtung hervorgehen. Hier gibt es nur ein Weiterschreiten zu neuen Erkenntnissen, ein nach allen Seiten Ausholen an der Oberfläche. Das liegt daran, daß die Naturwissenschaft sich nur für das Maß und das Meßbare interessiert, für alles andere nur so weit, als es sich in Maß übersetzen läßt, und dies nicht zufällig, sondern aus ihrem Wesen[1].

---

[1] A. BRUNNER, *Erkenntnistheorie*. Köln 1948. S. 308 ff.

Anders ist lebendiges Wissen als menschliche Erfahrung. Wir sagten schon, daß es sich durch die einzelnen Formulierungen nicht erschöpfen läßt. Es besitzt eben Tiefe, es besitzt Vielseitigkeit. Ähnlich wie wir eine Tonschöpfung immer wieder hören können und darin neue Schönheiten entdecken, so auch bei der lebendigen, der menschlichen Wahrheit. Wie der Stoff dem Geist gegenüber eine ärmliche und karge Seinsart besitzt, so auch das naturwissenschaftliche Wissen diesem Wissen um das Menschlich-Geistige gegenüber. Geist ist ein nie zu erschöpfender Reichtum, eine unauslotbare Tiefe, eine nie auf einmal zu überschauende Vielseitigkeit. Man kann sich in solche Erkenntnis versenken, in ihr ruhen, und durch solche Versenkung neue Seiten, neue Beziehungen, ungeahnte Folgerungen für das Leben einernten. Nicht der ständige Übergang zu anderem, zu Neuem ist die Bewegungsart dieser Erkenntnis, sondern das stille, schauende Kreisen um die gleiche, nie auszulotende Tiefe, die verweilende Freude bei dem nie auszuschöpfenden Reichtum. Das Alte veraltet nie, sondern ist immer wieder neu; es ist nicht tot, sondern lebt. Aber es ist als ein Ganzes ungegenständlich bewußt und wird immer nur in einzelnen Zügen ausdrücklich, durch die das Ganze durchleuchtet und sie belebt.

Wenn es mit allem lebendigen Wissen, mit aller Weisheit so ist, um wieviel mehr wird das gottgeschenkte Wissen der Offenbarung unerschöpflich sein und den einander folgenden Jahrhunderten, je nachdem sie dessen bedürfen, immer neue Einsichten darbieten! Es geht ja um die unendliche Tiefe Gottes. Wohl ist dies Wissen in menschlichen Geistern lebendig und dadurch endlich. Aber die Wirklichkeit, auf die es hinweist, die durch es hindurchscheint, ist ohne Grenzen und Enden. Sie ist aber nicht unbestimmt; im Gegenteil, nichts ist so bestimmt, so selbst und nicht anders, als Gott. Darum läßt sich scharf abgrenzen, was er nicht ist. Abgrenzen bedeutet aber auch das vom Lateinischen kommende Wort definieren. Was innerhalb der Grenzen liegt, ist nicht schnell bis ins letzte ergründet wie in der Mathematik; es ist auch nicht vorläufig wie in der Naturwissenschaft; es ist unerschöpflich. Die ganze Geschichte der Menschheit reicht nicht hin, um auf den Grund zu kommen. Nie wird man sagen können: Jetzt haben wir dies ganz durchschaut und ausgeschöpft; es bleibt kein Rest mehr!

Dieser Art ist das Wissen um die Offenbarung, das in der Kirche lebt. Und es lebt, wie gesagt, in der Kirche als ganzer. Je mehr jemand Christ ist, um so stärker lebt er von diesem Wissen. Es ist zugleich Haltung den Wirklichkeiten des Lebens gegenüber; es bedingt und begründet Entscheidungen. Es ist wie ein Gespür, daß diese oder jene Ansicht nicht katholisch ist, weil sie mit diesem unausgesprochenen Ganzen in Widerspruch steht.

Von diesem Ganzen war von jeher das ausgesprochen, was immer und überall klar gewußt werden muß, um dem Leben christlich zu begegnen. Anderes hingegen kommt unter der Wirkung der Gnade ausdrücklich nur dann ins Bewußtsein, wenn Lehren aufgestellt werden, die mit dem Ganzen in diesem einen Punkt in Widerspruch stehen oder wenn eine geschichtliche Lage ein solches ausdrückliches Wissen

erfordert, um die Prüfung christlich zu beurteilen und zu bestehen. Das Ganze wendet sozusagen jeder Zeit der Kirche immer jene Seite zu, deren sie bedarf, um der geschichtlichen Aufgabe gerecht zu werden, eine neue Seite des alten und immer neuen Ganzen, mit dem sie also nicht in Widerspruch stehen kann.

Dieses Aufscheinen neuer Seiten und Bezüge am Ganzen der unerschöpflichen Offenbarung gehört zur Kirche als ganzer, als dem mystischen Leib Christi. Das Licht leuchtet da, wo der Geist will. Der Anstoß kann von jedem Christen, aus dem gesamten christlichen Volk stammen. Vorzüglich geht er von den Heiligen aus, die von der Liebe Christi erfüllt sind. Denn der Gott, der sich in der christlichen Offenbarung über sich selbst ausspricht und sagt, wer er ist, ist der Gott der Liebe. Ursprünglich und tief wird Liebe nur durch Liebe erkannt. Die Liebe Christi lebt in jedem Christen, der im Stand der Gnade ist. Sie lebt in ungewöhnlichem Maß in den Heiligen.

Bei diesen neuen Einsichten handelt es sich nicht um abstrakte oder wissenschaftliche, sondern um lebendige Erkenntnis. Sie wird nicht geschenkt um des Wissens willen, sondern zur neuen Belebung und zeitgemäßen Ausrichtung des christlichen Lebens. Darum erfolgt sie auch zunächst gewöhnlich als eine neue Bewegung und Form der Frömmigkeit. Eine Lehre, die bis dahin geglaubt wurde, aber im christlichen Leben keine besondere Bedeutung besaß, strahlt plötzlich eine große Anziehung aus; man wird sich bewußt, welche Folgerungen für das Leben sich aus ihr ergeben. Sie erglänzt in einem neuen Licht, und darin treten Einzelheiten und Beziehungen hervor, die man bis dahin nicht bemerkt hatte. Andere Lehren hingegen, die bisher im Vordergrund standen, können wieder an Interesse verlieren, ohne deswegen aufzuhören, als geoffenbarte Wahrheit anerkannt zu werden. Das alles kaum ausgesprochen, mehr in der Übung der Frömmigkeit mitenthalten als ausdrücklich in Worte gefaßt.

Auf diese Weise arbeitet in der Kirche das ganze christliche Volk an der Entwicklung der Lehre und der Erkenntnis der Dogmen mit. Ein jeder tut es in dem Maß, als er das Christliche in seinem Leben verwirklicht. Je ursprünglicher, je lebendiger das geschieht, um so bedeutender ist seine Mitarbeit. Je mehr er sich der ausgezeichneten Christlichkeit nähert, die wir Heiligkeit nennen, um so gewichtiger ist sein Beitrag, mag auch niemand darum wissen außer Gott. Die Anfänge des Großen, das erste leise Erbeben, das zu umwälzenden geistigen Bewegungen führt, sind ja nirgendwo in die Augen fallend; greifbar und sichtbar werden erst die späteren Auswirkungen. Aber sie sind da und sie sind wirksam.

Die Aufgabe der Theologie

Das also ist der erste Schritt, das Aufleuchten einer neuen Seite an der alten Wahrheit. Ein zweiter muß folgen, der Übergang vom Unausgesprochenen zur klaren Formulierung. Dieser ist nicht einfach und auch nicht leicht. Er ist gebunden

an die Zeitumstände und ihre Ausdrucksmittel. Er ist auch gebunden an die Befähigung des einzelnen. Diese ist jedoch mit der persönlichen Heiligkeit nicht wesentlich verbunden. Was jemand richtig verspürt – es handelt sich trotz des Ausdrucks nicht um ein Gefühl, sondern um geistige Einsicht –, das kann er nicht sofort ohne weiteres auch richtig und angemessen sagen. Jeder weiß dies aus vielfacher Erfahrung auf andern geistigen Gebieten. Der Ausdruck kann schief, unangemessen sein; er kann über das wirklich Geschaute hinausgehen und durch all das zu Folgerungen führen, die mit dem Ganzen in Widerspruch stehen und somit falsch sind. Es bedarf also einer Zeit und einer Arbeit der Prüfung, der Reinigung von nicht Dazugehörigem, der Einordnung in das immer gegenwärtige Ganze.

Solche Arbeit geschieht da, wo es sich um Konkretes handelt, immer und überall durch ein Zwiegespräch. Was der eine nicht merkt, sieht der andere. Eingenommen von der neuen Erfahrung und Erkenntnis, ist es für den, der als erster eine Einsicht erreicht, oft schwer, deren Grenzen zu erkennen, sie von aller Beimischung frei zu halten und sie in das Ganze einzuordnen. Es erheben sich dann wirkliche oder scheinbare Widersprüche zur bisherigen Lehre. Das, was echter christlicher Einsicht entspricht, muß also aus den nicht zugehörigen oder gar falschen Zutaten herausgehoben, die Grenzen der neuen Einsicht abgesteckt, ihr Zusammenhang mit dem Ganzen klar aufgezeigt werden. Das ist eine langwierige und schwierige Arbeit, für die der Empfänger der neuen Einsicht nicht allein schon dadurch, daß er der Empfänger ist, geeignet ist.

Vielmehr liegt hier eine der wichtigsten Aufgaben der Theologen. Sie gehen kritisch an die neuen Ansichten heran. Im Hin und Her des Zwiegesprächs zwischen Anhängern und Gegnern leuchtet immer mehr die neue Wahrheit auf, werden schiefe und einseitige Formeln verworfen und durch angemessene ersetzt. Langsam löst sich der wahre und darum bleibende, für die ganze Kirche annehmbare und anzunehmende Kern heraus aus den allzu menschlichen Umhüllungen. Er wird hineingestellt in den Zusammenhang des Ganzen, und damit wird ihm seine wahre Meinung und Bedeutung zugemessen. Es ist das Kennzeichen und der Fehler der Häresie, daß sie es ablehnt, ihre wirklichen oder vermeintlichen Erkenntnisse dieser Prüfung zu unterwerfen.

Theologie als solche ist also nicht der Quell solcher lebendiger Einsichten. Es ist die Kirche, die unter der Einwirkung des Heiligen Geistes schöpferisch ist. Und sie kann es durch alle Glieder sein, vor allem durch die Heiligen. Anderseits aber versteht man die Wichtigkeit der Theologie und die Bedeutung ihrer Aufgabe. Ihr nie abreißendes Zwiegespräch scheidet dauernd innerhalb der Kirche die Wahrheit vom Irrtum und verbindet die Einzelwahrheit mit dem Ganzen, aus dem allein diese ihre Wahrheit und ihre Verpflichtung herleiten kann. Wer dieses Ganze verwirft, der entzieht seiner Einzelsicht jede Grundlage; liegt diese doch letztlich nicht in menschlicher Einsicht, sondern in dem Geoffenbartsein des Ganzen.

Die Theologie bezieht sich mit ihren Methoden, deren Angemessenheit an ihren

Gegenstand sie immer wieder überlegen und nachprüfen muß, jeweils auf das Ganze und mißt das einzelne an ihm. Sie, die Theologie, hat dieses Ganze, und damit die Kirche, zur Voraussetzung; die Kirche allein lebt dieses Ganze und in ihm die einzelnen Erkenntnisse, die sich an den verschiedenen Stellen innerhalb der Kirche erheben. Die Theologie kann darum ihre Arbeit, wie jede Wissenschaft, nur durch eine vielfältige Diskussion vollziehen; diese Methode entspricht auch allein der unerschöpflichen Vielseitigkeit und der schwierigen Aussprechbarkeit einer Wirklichkeit, die weit über alles Menschliche erhaben ist.

Eine zweite der Theologie anvertraute Aufgabe besteht darin, in jeder Zeit den Ausgleich zwischen dem christlichen Glauben und dem jeweiligen Weltbild zu finden. Jede Zeit besitzt ein ihr eigenes Weltbild, innerhalb dessen die einzelnen Dinge, Ereignisse und Wertungen erscheinen und Einfluß erhalten. Dieses Weltbild ist aber nichts ein für allemal Fertiges und Unveränderliches; sonst könnte sich nicht jede Zeit und jede Kultur durch ihr eigenes auszeichnen und daran erkennbar sein. Jedoch ist es nie als Ganzes und auch in seinen Einzelzügen denen, die unter seinem Einfluß stehen, immer nur in Bruchstücken ausdrücklich bewußt; erst wenn es bereits tot ist und der Vergangenheit angehört, läßt es sich leichter erkennen. Solange es eine lebendige Macht ist, erscheint es jeweils denen, die es teilen, als etwas Absolutes, Unveränderliches und vor allem als fraglose und selbstverständliche Wahrheit.

Diese Weltbilder stehen nicht ohne weiteres in Übereinstimmung mit der Offenbarung. Dies wäre nur dann der Fall, wenn sie nur Tatsachen genau angäben. Aber dies ist, wie wir bereits andeuteten, nicht der Fall; denn das Bild ist sozusagen der Rahmen, eine vom Menschen herstammende und zu ihm gehörende Form, innerhalb deren die Tatsachen erst aufgefaßt werden und Bedeutung erhalten. Weil sie so über die Tatsachen hinausgreifen und metaphysische Hintergründe haben, können sie Ansichten und Lehren zum mindesten begünstigen, die der christlichen Lehre widersprechen, oder sie können einen allgemeinen Zeitgeist schaffen, der die Annahme der christlichen Lehre erschwert. Aber auch wo ein offener Widerstreit nicht besteht, bleibt doch immer die Aufgabe, aus Glaube und Weltbild eine gewisse Einheit zu schaffen, deren der Mensch deswegen bedarf, weil er selbst danach strebt, seine Zwei-Einheit immer mehr einer vollkommenen Einheit anzunähern.

Diese Aufgabe ist so umfassend, daß sie nicht von einem einzelnen Theologen gelöst werden kann, noch ist zu erwarten, daß sie beim ersten Versuch ganz gelingt. Denn nicht nur das Weltbild ist kritisch zu beleuchten – eine Aufgabe, die für den, der selbst mit drin steht, viel Einsicht und Fingerspitzengefühl voraussetzt –, sondern auch die Tragweite der Glaubenslehre ist genau abzumessen, damit nicht im Namen des Glaubens Zustimmung zu Ansichten verlangt wird, die damit in Wirklichkeit nichts zu tun haben, sondern zeitbedingte Folgerungen aus Glauben und Weltbild zugleich sind. Man denke z. B. an den Streit um das kopernikanische Weltbild.

Der christliche Glaube selbst verpflichtet auf kein besonderes Weltbild; er könnte sonst nicht die Religion für alle Zeiten und alle Nationen sein. Zwar steht auch hinter den Schriften der Bibel ein Weltbild, weil ein solches zum Menschsein wesentlich gehört. Aber dieses Bild tritt nie in den Vordergrund und wird nie mit dem Glauben so verbunden, daß es mit zu seinem Inhalt gehörte. Ja, man kann sagen, daß sich das Neue Testament im Vergleich zu den meisten anderen Religionen darin ganz auffällig zurückhält und sich sein Einfluß fast nur in Ausdrücken bekundet, die auch wir heute noch gebrauchen, wie: die Sonne geht auf und unter. Diese Zurückhaltung geschah gewiß nicht ohne den Einfluß der göttlichen Vorsehung. Es wäre diesem Walten wenig gemäß, wollte man im Namen der Kirche die Gläubigen auf ein bestimmtes, wenn auch noch so ehrwürdiges Weltbild der Vergangenheit verpflichten oder auf eine Philosophie, die auf einem solchen beruht. Die Befreiung vom jeweiligen Weltbild, die Ausräumung der Schwierigkeiten, die für den Glauben aus ihm entstehen, heute meist in der Form des Verhältnisses von Glaube und Wissenschaft, ist Aufgabe der Theologie.

Diese Aufgabe erheischt heute eine größere Anstrengung und eine weitere Zusammenarbeit als früher, weil der Umfang des Wissens zugenommen hat und heute neue Kulturen in den Raum der Kirche einzudringen beginnen, mit denen die ganze Auseinandersetzung noch zu leisten ist. Sie ist von einer Wichtigkeit, die man nicht leicht übertreiben kann. In früheren Zeiten führte die Leugnung einzelner Dogmen und Lehren zum Abfall großer Massen und zur Gründung von Gegenkirchen, die den Bestand der Kirche in Frage zu stellen schienen. Diese Gefahr besteht heute kaum mehr, wie z. B. die Verkündigung des Dogmas von der päpstlichen Unfehlbarkeit und noch mehr jene des Dogmas von der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel gezeigt haben. Es wäre jedoch ein Irrtum, darin nur einen Fortschritt zu sehen: Dahinter liegt eine weit größere Gefahr und Bedrohung der Kirche, die weit verbreitete Gleichgültigkeit der heutigen Welt gegenüber dem Christentum und seinen Lehren.

Die Gründe für diese Gleichgültigkeit gegenüber der Offenbarungsreligion, für den Massenabfall vom Christentum, für das Aufkommen eines geistigen Klimas, innerhalb dessen der Christ kaum mehr atmen kann, sind vor allem darin zu sehen, daß der Umsturz des alten und die Verbreitung eines neuen Weltbildes theologisch weder schnell noch gründlich genug verarbeitet wurden. Noch ganz beschäftigt mit der Reformation, zu einseitig festgelegt auf Ansichten, die von der neu entstandenen Naturwissenschaft wirklich oder scheinbar widerlegt wurden, führte man sich die Dringlichkeit des neuen Durchdenkens nicht rasch genug zum Bewußtsein. Erschwerend kam dazu, daß sich die neue Wissenschaft vielfach, besonders später, in Kreisen entwickelte, die der Kirche feindlich gegenüberstanden und in den neuen Erkenntnissen ein willkommenes Mittel sahen, die Kirche dadurch zu erdrücken. Das führte zu einem für die Sachlichkeit der Auseinandersetzung ungünstigem Klima.

Heute ist dieses ausgeglichener. Aber die Auseinandersetzung ist nicht beendet. Man kann nicht sagen, daß heute ein gebildeter Katholik ein christliches Weltbild und eine christliche Philosophie vorfindet, von der er das Gefühl haben könnte, daß sie das aussprechen, was er immer schon irgendwie gemeint hat, ohne es selbst in Worte fassen zu können, und daß seine profanen Kenntnisse darin mühelos Platz, Sinn und Bedeutung finden.

Ebensowenig kann man behaupten, daß die Formen der Frömmigkeit und auch der Liturgie, so ehrwürdig und schön diese sein mögen, den heutigen Menschen unmittelbar ansprechen und ihn als Christ zu sich selbst bringen, wie dies einmal der Fall war. Hier ist die Schwierigkeit besonders groß. Denn die Welt der Technik hat uns daran gewöhnt, die Natur in ihrer bloßen Tatsächlichkeit und ihrer kalten Gleichgültigkeit gegenüber dem Menschen zu sehen; und so hat sie ihr allen Symbolwert entzogen. Wäre dem nicht so, so gäbe es keine abstrakte Kunst. Die meisten der alten, einmal so tiefen und vertrauten Symbole sind für den heutigen Menschen verstummt. Sie entstammen einer Zeit, da der Mensch noch in inniger Verbundenheit mit der Natur und dem Wechsel der Jahreszeiten lebte. Vor allem dem Großstädter kommt diese Verbundenheit immer mehr abhanden. Es bedürfte eines gelehrten Studiums, wollte man diese Symbole wieder verlebendigen, wenn dieser Weg überhaupt gangbar ist; denn der heutige Mensch ist durch diese Versachlichung der Natur weithin symbolunfähig geworden.

Ferner hat die Durchrationalisierung durch die Naturwissenschaft, die sich immer weiter auszudehnen strebt, auch den Sinn für das Geheimnis, das Mysterium, bei vielen sehr geschwächt. Es ist darum zu überlegen, wie man dem heutigen Menschen die unaufgebbare Tatsache und die wesenhafte Notwendigkeit des Geheimnisses für ein wahrhaft menschliches und besonders für ein religiöses Leben wieder nahebringen kann. Vielleicht helfen uns dazu die Vertreter jener Kulturen, die von diesem Rationalisierungsprozeß noch nicht so betroffen wurden. Es müßte freilich so geschehen, daß man diesen Prozeß da, wo er berechtigt ist, also im bloß Naturhaften, nicht rückgängig zu machen versucht. Ein solcher Versuch wäre von vornherein zum Scheitern verurteilt. Eher scheint eine vertiefte Kenntnis der Hl. Schrift, besonders auch des Alten Testaments, den Sinn für die Hintergründigkeit des Geschehens und für die Zeichenhaftigkeit des menschlichen Tuns und in Verbindung damit auch der Natur wieder erwecken zu können. Nicht zufällig sind Liturgische Bewegung und das neue Bemühen um die Hl. Schrift fast gleichzeitig aufgekommen. Hier liegen die großen Probleme der liturgischen Erneuerung, die ohne tastende Versuche und theologische Auseinandersetzungen nicht gelöst werden können.

Nur kurz sei die neue Aufgabe erwähnt, die sich der Theologie mit dem Übergang der Kirche zur wirklichen Weltkirche stellt. Die Völker Asiens und Afrikas, die ersten besonders, kommen aus einer eigenen alten kulturellen und geistigen Tradition, die niemals mit der unsrigen den gleichen Weg gegangen ist. Muß ein

Inder, ein Chinese, wenn er Christ wird, unsere ganze geistige Überlieferung mitübernehmen? Kann er nicht mit Recht sagen, daß, wie einmal die Kirche eine Verbindung, eine Symbiose, mit der griechisch-lateinischen Kultur eingegangen ist, die auch heidnisch war, sie es auch mit seiner eigenen Kultur tun müsse? Gewiß läßt sich dieser geschichtliche Vorgang nicht mehr einfachhin rückgängig machen; das ist allgemein so. Aber es ist auch nicht einzusehen, warum sich das christliche Erbe nicht auch mit dem Echten und Guten anderer Kulturen verbinden und sich mit dessen Mitteln ausdrücken lassen könne. Ist dem so, wo ist die Trennungslinie zu ziehen zwischen dem, was als bloß zeitbedingte Form aufgegeben oder neu aufgenommen werden kann, und dem unveräußerlichen Inhalt der Offenbarung? Wie kann und muß der Glaubensinhalt innerhalb dieser neuen geistigen Welt ohne Minderung oder Entstellung ausgesagt werden? Wenn diese Völker einmal das Christentum ganz aufgenommen haben, dann ist es nicht ausgeschlossen, daß die Wirklichkeit, die sich uns im Glauben darbietet, von ihrem geistigen Standpunkt aus neue Seiten zeigt. Es wird sich dann die Frage stellen, ob die neue Schau nur Wirkung des Weltbildes ist oder ob dieses Weltbild nur eben gestattete, wirkliche Seiten der einen übernatürlichen Wirklichkeit in Sicht zu bekommen. Solche Fragen werden erst durch eine lange, gründliche und aufrichtige theologische Auseinandersetzung reif für eine endgültige Entscheidung. Solange solche Entscheidung nicht gefallen ist, darf kein Theologe und keine theologische Schule die andern auf ihre Ansicht im Namen der Kirche verpflichten wollen.

Die neue Weltlage macht es mehr denn je notwendig, daß sich an solchen Gesprächen nach Möglichkeit die ganze Kirche beteiligt und deren Ergebnis in seiner Farbigkeit und Vielseitigkeit unmittelbar bei den Behörden der Gesamtkirche zur Geltung und Auswirkung gebracht werde. Es ist unmöglich, daß die Theologen und Kanonisten einer einzigen Nation die so verschiedenen Anliegen in der weit gewordenen kirchlichen Welt in gleicher Weise verstehen und ihnen Rechnung tragen. Überall in der Welt bilden sich heute aus der Erkenntnis heraus, daß man sonst der Vielgestaltigkeit der Verhältnisse und der Anliegen nicht gerecht werden kann, übernationale Behörden und Körperschaften. Auch hat das Konzil schon jetzt gezeigt, wie belebend der Austausch der Erfahrungen und Meinungen aus allen Erdteilen wirken kann. Diese Erfahrung sollte nicht ohne Wirkung auch für die Zeit nach dem Konzil bleiben. Es hat sich gezeigt, daß es nicht das gleiche ist, wenn die zentralen Behörden, mögen sie auch noch so gut durch Berichte über die Lage der Kirche aus den verschiedensten Ländern unterrichtet sein, Entscheidungen und Beschlüsse fällen oder wenn die unmittelbaren Träger der kirchlichen Arbeit und Verantwortung aus den einzelnen Ländern selbst die vielgestaltigen Nöte, Anliegen und Forderungen ihres Arbeitsfeldes mit ihren Mitarbeitern aus anderen Teilen der Welt besprechen und die Ergebnisse den zuständigen Stellen der Kirche vortragen. Es wird dann sehr viel leichter sein, die zu treffenden Maßnahmen den jeweiligen Verhältnissen anzupassen. Das ist heute um so notwendiger, als die

Welt trotz allem Zusammenrücken in ihrer Vielgestaltigkeit klarer und deutlicher in Erscheinung tritt. Geistige Einheit ist nie und nirgends, am allerwenigsten in der Kirche, öde Gleichmacherei, sondern Wirkung eines Geistes, der die Vielheit und Vielgestaltigkeit durchdringt und zusammenbindet und all das ausscheidet, was mit ihm unvereinbar ist. In der Kirche ist dieser Geist der Geist Christi, der Heilige Geist.

Das Lehramt der Kirche

Handelte es sich in diesen Diskussionen um rein menschliche religiöse Erkenntnisse, so wäre mit der Arbeit der Theologen der Erkenntnisvorgang in der Kirche abgeschlossen. Aber das Ergebnis ginge in den meisten Fällen nicht über eine größere oder geringere Wahrscheinlichkeit hinaus. Auch bliebe sie, wie alle menschliche Erkenntnis, dem Irrtum ausgesetzt. Und wenn sich auch die theologische Erhellung tatsächlich im Raum der Kirche vollzieht und so eines gewissen Beistandes des Heiligen Geistes nicht entbehrt, so bleibt sie doch menschliche Arbeit. Die Lehre jedoch, die die Kirche als für alle verpflichtend verkündet, bezieht sich wesentlich auf unser Verhältnis zu Gott und auf das ewige Heil, wie wir es nur durch die Offenbarung Gottes selbst kennen. Solches Wissen ist zu wichtig, als daß es menschlicher Klugheit ganz ausgeliefert werden dürfte, wenn anders das Christentum eine Offenbarungsreligion ist zur Erlösung der Menschen, nicht Wissen um des Wissens willen. Es geht nicht um dieses oder jenes, das auch zum Menschen gehört, es geht um den Menschen selbst. Letztlich kann darum nicht die Theologie, sondern allein die Kirche verbindlich sprechen. Das geschieht durch das von Christus eingesetzte Lehramt, den Papst und die mit ihm verbundenen Bischöfe, ob sie nun auf einem Konzil vereint sind oder ob sich ihre Übereinstimmung auf andere Weise herausbildet.

Durch ihr Lehramt spricht die Kirche endgültig und unfehlbar aus, ob eine einzelne umstrittene oder geleugnete Ansicht nicht nur mit ihrem Glaubensbewußtsein übereinstimmt – das könnte sie, ohne geoffenbart zu sein –, sondern ob sie nur die neue Formulierung einer Wahrheit und Glaubenseinsicht ist, die immer schon einschlußweise im Glaubensganzen gelebt hat und mit wirksam war, oder ob sie diesem Ganzen widerspricht, mit ihm unvereinbar und darum zu verwerfen ist.

Wie die Erfahrung der Jahrhunderte zeigt, ist es weder notwendig noch das Gewöhnliche, daß das Lehramt selbst als erstes die neuen Einsichten hat oder die theologische Arbeit zu ihrer Klärung übernimmt. Seine wesentliche Aufgabe liegt darin, zu entscheiden, ob eine Frage spruchreif ist und dann unfehlbar und darum für alle verpflichtend auszusprechen, ob eine Lehre zum Gesamt der Offenbarung gehört und die richtige Formulierung eines einzelnen Zuges aus ihrer Fülle ist. Erst mit einer solchen Entscheidung ist der Vorgang christlicher Erkenntnis zu seinem

Abschluß gelangt. Unfehlbar aber ist die Entscheidung nicht durch die Arbeit der Theologen noch durch die Erleuchtung eines einzelnen Christen, sondern unmittelbar kraft des der Kirche versprochenen Beistandes des Heiligen Geistes, der diese vor allem Irrtum bewahrt, wo sie für alle verpflichtend in Sachen des christlichen Glaubens und des christlichen Lebens mit der ganzen Autorität der Kirche Christi spricht.

Die Unfehlbarkeit einer Definition ist demnach von der Vorarbeit der Theologen unabhängig, weil sie nicht durch menschliche Arbeit, sondern durch den Heiligen Geist verbürgt wird. Jedoch hebt diese Tatsache das Wesen der christlichen Wahrheit nicht auf. Sie ist Wahrheit der Kirche Christi, ihr anvertraut, und sie ist Heilswahrheit. Auch das unfehlbare Lehramt ist nicht Selbstzweck, sondern steht im Dienst der Kirche und des Heils der Welt. Dieser Zusammenhang kann nicht gelöst werden. Wie im vorigen gezeigt wurde, erhebt sich die Wahrheit zuerst irgendwo in der Gesamtkirche; nur Gottes besondere Vorsehung bestimmt die Stelle, wo dies geschehen soll. Darum entspricht es dem eigenen Wesen des Lehramts, daß es auf die Stimme der Kirche lauscht und zugleich zu erkennen sucht, ob eine vorläufige Maßnahme oder eine Definition zum allgemeinen Wohl der Kirche erfordert oder wenigstens angezeigt ist.

Von hier aus ergibt sich auch das Verhältnis des Lehramts zur Diskussion der Theologen. Die Kirche würde ganz gewiß nicht einen Irrtum als geoffenbarte Wahrheit für alle verpflichtend verkünden, wenn sie die Diskussion um theologische Fragen ungebührlich unterbände und behinderte. Das verhindert der ihr bis zum Ende der Zeiten versprochene und gegebene Beistand des Heiligen Geistes. Aber es ließe sich nicht die Gefahr ausschließen, daß die von der Zeit geforderten und zur Lösung der bleibenden Aufgaben gerade in dieser Zeit benötigten Erkenntnisse hinter dem zurückbleiben, was die geschichtliche Stunde verlangt, und daß darum die Kirche ihr Wort nicht so in sie hineinsprechen könnte, daß es allgemein verstanden und angenommen wird. So trüge die Kirche dazu bei, daß scheinbar ein Widerspruch entsteht zwischen diesen Erkenntnissen und der kirchlichen Lehre, wodurch viele dazu verführt würden, der Kirche den Rücken zu kehren. Man kann in der Tat der Kirche nur ganz zugehören und nicht einen Teil, etwa das Wissen, von dieser Zugehörigkeit ausklammern.

Daß die Kirche in ihrem Lehramt hinhorchen muß auf die Diskussion ihrer Theologen untereinander und mit der Welt, galt und gilt zu allen Zeiten. Heute muß sie darin noch umsichtiger sein. Ihr Recht, bindende Weisungen zu geben, ist außerhalb jeden Zweifels. Aber der heutige Mensch, gewohnt durch die allgemeinen Nachrichtenmittel alles zu erfahren, wird dauernd in der Meinung bestärkt, er sei imstande, sich in allen Fragen selbst ein Urteil zu bilden. Darum trägt, wie die Erfahrung lehrt, die Indizierung eines Buches meist nur zu unerwünschten Verbreitung der indizierten Lehre bei. Stellt sich später heraus, daß die Weisung oder das Verbot für eine Meinung eintrat, die sich schließlich als

unhaltbar erwies – dies ist möglich, weil nicht alle Weisungen des Lehramts immer schon unfehlbar sind –, dann wirkt sich diese Handlung des Lehramts in einem verstärkten Mißtrauen aus, gerade bei denen, die nicht genügend theologische Kenntnisse haben, um die Tragweite kirchlicher Verordnungen in jedem Fall genau zu ermessen. Und das sind doch die meisten der lebenden Menschen innerhalb und außerhalb der Kirche. Es heißt dann: Wie kann eine Kirche den Anspruch auf Unfehlbarkeit erheben, die sich in diesen und jenen Fällen offenbar geirrt hat!

Die Kirche kann das unerschütterliche Vertrauen haben, daß sich die göttliche Wahrheit in jeder Zeit mit den sowohl ihr wie auch der betreffenden Zeit angemessenen Mitteln durchsetzen wird. Sie kann sich heute getrost auf Auseinandersetzungen einlassen, die früher, unter anderen Verhältnissen, eine große Gefahr für sie bedeutet hätten. Der Begegnung mit der Wissenschaft kann sich heute niemand entziehen. Darum gilt es, sie in den Grenzen, die ihr durch ihr eigenes Wesen gesetzt sind[2], anzuerkennen und sich mit ihr in voller Sachkenntnis auseinanderzusetzen.

Eine weitere Begegnung, die der Kirche bevorsteht und ihre ganze Hellhörigkeit verlangt, ist die mit den Kulturen, die mit der Vergangenheit der Kirche und der Völker, mit denen die Kirche bisher zusammenlebte, nichts mehr gemein haben. Diese Begegnung wird die Kirche in den kommenden Jahrhunderten wohl vor ebenso schwere Aufgaben stellen wie die Auseinandersetzung mit der modernen Wissenschaft, obschon diese mühsam genug und noch keineswegs zum Abschluß gekommen ist.

Die Kirche als ganze und die Lehre der Kirche als Ganzes erstrahlt in besonderer Weise auf einem allgemeinen Konzil, wo das Zusammentreffen von Bischöfen aus der ganzen Welt unmittelbar verspüren läßt, was hier und jetzt für das Leben der Kirche als ganzer gefordert wird. Gerade das II. Vatikanische Konzil hat dies in aller Deutlichkeit klargemacht.

Aber was in dieser Weise auf den Konzilien zutagetritt, allen sichtbar und greifbar, entspricht dem immerwährenden und wirkenden Wesen der Kirche, dem auch das Lehramt ständig Rechnung zu tragen verpflichtet ist. Dieses ist nicht eine weltliche Herrschaft, „um den zugefallenen Anteil zu beherrschen" (1 Ptr 5, 3). Es ist auch nicht eine Organisation zur wissenschaftlichen Erforschung der christlichen Wahrheit, keine theologische Fakultät. Da es im Namen Christi seines Amtes waltet, ist es auch gehalten, dies im Geist Christi zu tun. Nicht aus Herrschsucht, sondern aus Liebe zu Christus und seiner Kirche, aus Sorge für das Heil der Menschen hütet es die geoffenbarte Wahrheit und wehrt den Irrtum ab. Dieser Liebesbezug auf das ewige Heil ist oberstes Ziel, nach dem sich sein Vorgehen ausrichten soll, wenn es der Absicht des Herrn getreu handeln will.

---

[2] Ebda., Teil IV: *Die Wissenschaft.*

Der Christ seinerseits wird sich den Entscheidungen des Lehramts, auch dort, wo es nicht unfehlbar spricht, nicht wegen menschlicher Einsicht in die innere Wahrheit des Verkündeten beugen, sondern weil er in der Kirche den fortlebenden Christus sieht, der ihr mit seinem Geist immer beisteht und sie vor allem Irrtum in der Verkündigung seiner Lehre bewahrt. Wir vertrauen im Glauben der Einsicht Christi (Joh 1, 18) in die göttlichen Dinge[3]. Weil Christus die menschgewordene göttliche Wahrheit ist, weiß sich der Christ im Gewissen verpflichtet, sich den Lehrentscheidungen seiner Kirche zu unterwerfen. Das Gegenteil wäre gegen sein christliches Gewissen. Wenn von nichtkatholischer Seite immer wieder gesagt wird, der Katholik müsse sich auch gegen sein Gewissen unterwerfen, so ist das ein altes, aber deswegen um nichts wahreres Vorurteil und Mißverständnis der katholischen Lehre[4]. Und darum ist es auch gegenstandslos zu hoffen, in diesem Punkte werde das jetzige Konzil etwas ändern.

Gewerkschaften und Sozialordnung [1]

Oswald v. Nell-Breuning SJ

Gewerkschaften (syndicats, sindacati, trade-unions) gibt es seit gut 100 Jahren; sie sind Kinder des Industriezeitalters; sie sind Kinder der Not, der die Arbeiterschaft seit Beginn des Industriezeitalters ausgesetzt war und in vielen Ländern heute noch ist.

Das Industriezeitalter in Verbindung mit der kapitalistischen Wirtschaftsweise schuf den „freien Lohnarbeiter", der nichts anderes hat als seine Arbeitskraft, der aber diese seine Arbeitskraft nur verwenden und seinen Lebensunterhalt nur verdienen kann an fremden Produktionsmitteln und daher unselbständig, nach der Weisung und zum Nutzen des Besitzers der Produktionsmittel, und der deswegen darauf angewiesen ist, daß ein Produktionsmittelbesitzer ihn einstellt; das wird dieser aber nur tun, wenn er sich von der Verwendung dieses Lohnarbeiters einen Nutzen für sich verspricht, und er wird dem Lohnarbeiter die Bedingungen dik-

[3] A. BRUNNER, *Glaube und Erkenntnis*. München 1951.

[4] Vgl. THOMAS VON AQUIN, S. Th. 1 2,q.19, a. 5. und 6, wo ausgeführt wird, daß selbst der Glaube an Christus unmoralisch wäre für den, der im Gewissen irrtümlicherweise von der Schlechtigkeit dieses Glaubens überzeugt wäre.

[1] Referat für Overseas Students Co-Ordination, Königstein/Ts., 11. April 1963.

tieren, unter denen er bereit ist, ihn einzustellen; der Arbeiter wird gezwungen sein, auch sehr ungünstige Bedingungen anzunehmen, wenn er nicht mit seiner Familie verhungern will. Das ist die Lage, die Leo XIII. 1891 als „misera calamitosaque" kennzeichnete; er nennt es ein „prope servile jugum", das eine winzige Zahl von Reichen der riesigen Menge der Proletarier auferlegt habe; er deutet auch schon den Grund an, warum dies geschehen konnte: „opifices inhumanitati dominorum effrenataeque competitorum cupiditati *solitarios* atque indefensos tempus tradid(er)it" (R. N. n. 2); jeder Arbeiter stand allein, und als einzelner war er dem Produktionsmittelbesitzer gegenüber schwach; sollten die Verhältnisse gebessert werden, dann mußten die Arbeiter sich zusammenschließen; diese Zusammenschlüsse nennen wir *Gewerkschaften.*

Fragen wir also, was eine Gewerkschaft ist, so lautet die Antwort: eine Gewerkschaft ist ein Zusammenschluß freier Lohnarbeiter, der zum Ziele hat, ihre Lage als Arbeitnehmer gegenüber dem Arbeitgeber zu verbessern. Gegen die überlegene Macht des einzelnen Arbeitgebers über den einzelnen Arbeitnehmer baut der gewerkschaftliche Zusammenschluß eine Gegenmacht auf, eine Art „countervailing power"; alsdann verhandelt nicht mehr der einzelne Arbeitnehmer mit dem Arbeitgeber über die Arbeitsbedingungen, Lohn, Arbeitszeit usw., sondern die Gewerkschaft verhandelt für ihre Mitglieder und handelt die Arbeitsbedingungen für sie aus.

Der einzelne Arbeiter im frühen Industriezeitalter war von den feudalen Bindungen der vorindustriellen Zeit frei geworden, hatte aber damit zugleich auch deren Sicherungen verloren; so war er rechtlich vollkommen frei, tatsächlich aber ebenso völlig unfrei. Für die verlorenen Sicherungen von ehedem sollte der gewerkschaftliche Zusammenschluß ihm Ersatz bieten; gelang das, dann war er *wirklich,* d. i. nicht nur rechtlich, sondern auch tatsächlich freier Lohnarbeiter, stand nicht mehr unter dem „prope servile jugum", sondern als freier Mensch im wirklich „freien Lohnarbeitsverhältnis". Der aus den feudalen Bindungen und Sicherungen herausgefallene Arbeiter des frühen Industriezeitalters oder besser gesagt: die ins Unermeßliche angewachsene Zahl dieser Arbeiter – nicht nur in der Industrie, sondern auch in der Landwirtschaft, im Handel und im Handwerk – war *aus der Sozialordnung herausgefallen,* stand außerhalb der Gesellschaft. Die Gewerkschaft, die ihm wieder Sicherungen gab, gliederte ihn dadurch wieder in die Gesellschaft und deren soziale Ordnung ein, *das* ist der grundlegende Bezug von Gewerkschaften und Sozialordnung.

Wenn die Gewerschaften dem produktionsmittelentblößten – genauer müßten wir sagen: dem von Produktionsmittelbesitz entblößten – Arbeiter wieder zu einem Standort in der Gesellschaft verhelfen, ihn in die Sozialordnung eingliedern wollten, so konnte das auf verschiedenen Wegen geschehen.

Ein Weg wäre dieser, daß sie diejenige gesellschaftliche Ordnung, wie sie zu Beginn des Industriezeitalters an die Stelle der zerfallenen Feudalordnung getre-

ten war, als gegeben hinnahmen und anerkannten und sich darum bemühten, *in* dieser Ordnung dem Arbeiter einen angemessenen und gesicherten Platz zu erkämpfen. Das ist der Weg, den die Gewerkschaften der angelsächsischen Länder, UK und USA, einschlugen. Ihre *pragmatische* Haltung stellte die sich herausbildende oder schon fertig entwickelte kapitalistische Wirtschaftsweise und Gesellschaftsordnung nicht in Frage; namentlich die USA-Gewerkschaften bejahten free-enterprise und competition ohne Vorbehalt. Ihr im Grund sehr einfaches Programm war: die Unternehmer sollen so viel Profit machen wie möglich; dabei werden wir sie nach besten Kräften unterstützen; nachher aber werden wir diesen Profit aus ihnen wieder herausquetschen. (Daß in späterer Zeit einige USA-Gewerkschaften zu Praktiken übergegangen sind, die den Unternehmer an Rationalisierungsmaßnahmen hindern und dadurch den wirtschaftlichen Fortschritt hemmen, ist eine Entartungserscheinung, die nicht nur sehr töricht ist, sondern vor allem der grundsätzlichen Haltung der USA-Gewerkschaften ins Gesicht schlägt.) Die angelsächsischen Gewerkschaften – und das gilt nicht nur von den USA-Gewerkschaften, sondern auch von den sich als sozialistisch bezeichnenden britischen Gewerkschaften – sind *nicht* antikapitalistisch. Der Gewerkschaftsführer – mindestens in USA – verkehrt mit dem Unternehmer, auch dem Großunternehmer oder top-manager eines Großunternehmens wie General Motors oder ähnlichen, völlig auf gleichem Fuß; auch er fühlt sich als Unternehmer, nämlich als Unternehmer in man-power, die er ebenso vorteilhaft zu verkaufen sucht wie der andere seine Kohle, seinen Stahl oder seine Autos. Gewiß sind Kämpfe zwischen Gewerkschaft und Unternehmer in USA hart, aber sie sind von der gleichen Art und von der gleichen Härte, nicht härter und nicht weniger hart, als die Kämpfe von Unternehmen, die im Konkurrenzkampf miteinander stehen und um Marktanteile, wenn nicht gar um Sein und Nicht-sein miteinander ringen.

Den Weg einzuschlagen, den die angelsächsischen und namentlich die USA-Gewerkschaften gingen, war nur möglich, wo die Gesellschaft sich noch nicht zur Klassengesellschaft und daher die Lage der Arbeiterschaft sich noch nicht zur proletarischen Klassenlage verhärtet hatte. Das aber war in Kontinentaleuropa der Fall. Der proletarisierte Lohnarbeiter war sich bewußt, daß auch seine Kinder und Enkel wieder Proletarier sein würden. Dieses proletarische Klassenbewußtsein war namentlich durch *Karl Marx* in der Arbeiterschaft geweckt und verfestigt worden; es beherrschte und beherrscht heute noch weitgehend keineswegs bloß die entchristlichte marxistisch-sozialistische Arbeiterschaft, sondern die Arbeiterschaft insgesamt; es ließ und läßt sie sich heute noch als Einheit erleben, als die massa damnata der Enterbten und aus der Gesellschaft Ausgestoßenen; so schuf es unter ihnen die beispiellose Solidarität, die sich auch heute noch als eine unvergleichliche Kraft wirksam erweist. Gewiß, der kirchentreue katholische Arbeiter weiß, daß christliche Liebe ihm Klassenhaß und Klassenneid verbietet; er lehnt auch den Klassen*kampf* ab und weiß meistens gar nicht einmal, daß auch die kirchliche

Soziallehre die Tatsache der Klassengesellschaft anerkennt und Pius XI. in „Quadragesimo anno" (n. 114) vom entgifteten Klassenkampf spricht (der Papst nennt ihn „classium disceptatio" im Gegensatz zur gehässigen „pugna classium"), der berechtigt ist und unter den heutigen Umständen sogar notwendig sein kann.

Der *klassenbewußte* Arbeiter lehnt selbstverständlich die kapitalistische Klassengesellschaft und mit ihr alles ab, was in seinen Augen „Kapitalismus" ist, insbesondere die kapitalistische, d. i. die auf das freie Lohnarbeitsverhältnis aufgebaute Wirtschaftsweise. Natürlich hat er von all dem nur sehr unklare Begriffe, was kein Wunder ist, da es selbst in der Wissenschaft vielfältige und tiefgehende Meinungsverschiedenheiten darüber gibt. Gleichviel, was er sich genau unter „Kapitalismus" vorstellt, der Kapitalismus ist sein Feind, ist *das Böse*, und darum sind die Gewerkschaften, die er ins Leben ruft, betont *antikapitalistisch*. Sind die angelsächsischen und namentlich die US-amerikanischen Gewerkschaften pragmatisch, so sind seine Gewerkschaften doktrinär; das gilt – dem deutschen Naturell gemäß – in ganz besonderem Maße von den deutschen Gewerkschaften. So waren die Gewerkschaften in Kontinental-Europa (von geringfügigen Ausnahmen abgesehen) in ihren Anfängen marxistisch-sozialistisch; es hat Jahrzehnte gebraucht, bis wenigstens ein Großteil von ihnen den Doktrinarismus abbaute und sich auf praktische Arbeit auf dem Boden der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung umstellte. Heute dürfte diese Entwicklung zum Realismus – wenn wir von den namentlich in Frankreich und Italien starken kommunistischen Gewerkschaften absehen – bei den kontinental-europäischen Gewerkschaften abgeschlossen sein; nichtsdestoweniger bleibt – mindestens im Unterbewußtsein – die antikapitalistische Haltung bestehen und macht es ihnen immer noch schwer, ihren Platz *in* der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung einzunehmen, d. h. eben diejenige gesellschaftliche Ordnung, in der sie unbestrittener- und anerkanntermaßen zu maßgeblicher Bedeutung aufgestiegen sind, wenigstens in dem Sinne zu bejahen, daß sie es nicht mehr als ihre Aufgabe ansehen, sie von außen her zu überwinden, sondern von innen zu verbessern. Wenn die große Mehrheit der nichtkommunistischen Gewerkschaften in Kontinental-Europa heute sich praktisch auf den Boden der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung gestellt hat und ihre Vorbehalte dagegen zwar in ihren Proklamationen immer noch wortreich verkündet, viel stärker aber sich zu den Werten einer freien Welt, einer freien politischen, gesellschaftlichen und – wenn auch mit Einschränkungen – ökonomischen Ordnung bekennt, so ist das die Frucht des Anschauungsunterrichts, den der Kommunismus-Bolschewismus in so umfassender Weise erteilt. Solange viele Arbeiter in den westeuropäischen Ländern den Kommunismus-Bolschewismus noch aus eigener Erfahrung (vom Kriege oder vom früheren Aufenthalt in den sowjetisch besetzten Gebieten und Satellitenstaaten her) kennen, darf man erwarten, daß der Gegensatz zwischen freier und kommunistisch-bolschewistischer Welt ihr Bewußtsein stärker beherrscht als der Gegensatz zu dem, was sie als „kapitalistisch" verabscheuen. Wieweit der

Wandel, der im freiheitlich-demokratischen Sozialismus vor sich gegangen und wohl im Godesberger Grundsatzprogramm der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands am weitesten fortgeschritten ist, die Haltung der Gewerkschaften zur bestehenden gesellschaftlichen Ordnung beeinflussen wird, läßt sich heute mit Sicherheit noch nicht beurteilen.

Nun gibt es aber in Kontinental-Europa zwei gewerkschaftliche Gruppen, auf die das Vorgesagte nicht oder nur mit Einschränkungen zutrifft; das sind zum einenmal die Angestellten-Gewerkschaften, zum andernmal die *Christlichen Gewerkschaften.*

Die Angestellten bilden auch heute noch eine soziologisch von den Arbeitern deutlich geschiedene Gruppe. Als die Arbeitergewerkschaften entstanden, war die Zahl der Angestellten nur klein; sie waren in Vertrauensstellungen die engeren Mitarbeiter des Chefs und standen daher an seiner Seite den Arbeitern gegenüber; so kam gewerkschaftliche Organisation für sie nicht in Frage. Erst die ungeheuere Vermehrung der Angestelltenzahl, die sie soziologisch den Arbeitern immer mehr annäherte, gab den Anlaß dazu, daß auch Angestelltengewerkschaften entstanden oder auch die gleiche Gewerkschaft Arbeiter und Angestellte zu ihren Mitgliedern zählte. Nach wie vor aber fühlt sich die Angestelltenschaft oder doch ein Großteil von ihr der gesellschaftlichen Oberschicht, den Unternehmern und dem Beamtentum, näher verbunden; darin liegt aber eine starke Bindung an die bestehende gesellschaftliche Ordnung überhaupt; Angestelltengewerkschaften werden daher im allgemeinen gemäßigter sein als Arbeitergewerkschaften und für gewöhnlich die bestehende gesellschaftliche Ordnung nicht grundsätzlich verdammen.

Sehr viel schwieriger ist es, über die Haltung und Stellungnahme der Christlichen Gewerkschaften etwas Allgemeingültiges zu sagen. Die Christlichen Gewerkschaften befinden sich in verschiedenen Ländern in grundverschiedener Lage; infolgedessen muß auch ihre Haltung sehr verschieden sein.

Wäre die gewerkschaftliche Bewegung im Ganzen von christlichem Gedankengut und insbesondere von christlicher Sozialethik getragen gewesen, so wäre es niemals zur Gründung „Christlicher Gewerkschaften" gekommen. Da aber – namentlich in Kontinental-Europa – die Gewerkschaften im Bann des Marxismus standen und militanten Atheismus betrieben, war für gläubige Christen kein Platz in ihnen. So entschlossen sich denn einige überzeugt christliche Männer, neben die bestehenden Gewerkschaften, die sich „freie" Gewerkschaften nannten, tatsächlich aber marxistisch-sozialistische Gewerkschaften waren, eine neue gewerkschaftliche Organisation zu stellen, die gläubigen Christen eine gewerkschaftliche Heimat bieten sollte. Das war an sich schon ungeheuer schwer; es kam aber noch eine besondere, ganz unerwartete Schwierigkeit hinzu. In Deutschland, wo die Christlichen Gewerkschaften ihren Anfang nahmen (dasselbe gilt aber auch von der Schweiz und eingeschränkt von Österreich) leben katholische und nicht-katholische Christen nebeneinander; wir sagen dafür meist: Christen beider Konfessionen. So stellte

sich die Frage, ob katholische Arbeiter mit nicht-katholischen sich zu einem Verband zusammenschließen dürften oder nur Katholiken untereinander. Da man damals noch nicht deutlich zwischen Organisationen mit vorwiegend religiösen und kulturellen Zielen und Verbänden vom Typ der Gewerkschaft mit vorwiegend ökonomischen und sozialpolitischen Zielen zu unterscheiden gelernt hatte, haben hohe kirchliche Stellen den Männern, die um ihres Glaubens und ihrer Kirchentreue willen sich von den marxistisch-sozialistischen Gewerkschaften lossagten und unter unsäglichen Mühen und Opfern die Christlichen Gewerkschaften gründeten, Schwierigkeiten bereitet. Diese innerkatholischen Kämpfe und Streitigkeiten, die einen Teil des Integralismus-Streites ausmachten, haben unter dem Namen „Gewerkschaftsstreit" eine traurige Berühmtheit erlangt. Papst Pius X. sprach 1908 zu den Christlichen Gewerkschaften ein „tolerari posse" aus, das Pius XI. 1931 zu einem „approbare" erweiterte; „Mater et magistra" (1961) spricht mit großem Wohlwollen von Gewerkschaften, die „von christlichem Gedankengut beseelt" sind („christianae doctrinae principiis conformatae"; n. 100) und führt uns damit auf ein ganz neues, weltweites Feld. „Von christlichem Gedankengut beseelte Gewerkschaften" sind nicht nur jene Gewerkschaften, deren Mitglieder sich zum christlichen Glauben bekennen und gewillt sind, nicht allein ihr persönliches Leben, sondern auch die gesellschaftliche Ordnung nach dem Gesetz Gottes, wie Jesus Christus es uns geoffenbart hat, zu gestalten; dazu zählen auch Gewerkschaften, deren Mitglieder zum weitaus größten Teil sich zum Islam oder Buddhismus bekennen, aber die christliche Soziallehre, wie sie namentlich von der katholischen Kirche durch den Mund der Päpste verkündet wird, zur Richtschnur ihres gewerkschaftlichen Wirkens nehmen und eine Sozialordnung anstreben, die mit der christlichen Soziallehre in Einklang steht.

Im Rahmen unseres Themas „Gewerkschaften und Sozialordnung" wird die Haltung dieser Gruppe von Gewerkschaften, der Christlichen Gewerkschaften im engeren Sinn des Wortes und der mit ihnen im Internationalen Bund Christlicher Gewerkschaften (IBCG) verbundenen, von der christlichen Soziallehre inspirierten Gewerkschaften, die sich als „gottgläubig" oder ähnlich bezeichnen, vor allem unser Interesse beanspruchen.

Vielleicht möchte man erwarten, wenn alle diese Gewerkschaften von der christlichen Soziallehre inspiriert sind, dann brauchten wir nur zu fragen, wie die christliche Soziallehre sich zur heute bestehenden Sozialordnung stellt und welche Sozialordnung zu schaffen oder einzuführen sie empfiehlt oder gebietet. So einfach ist die Sache aber nicht. Es gibt keine christliche Staatsform; Leo XIII. lehrt ausdrücklich, die Kirche stelle es den Staatsbürgern frei, sich eine Staatsform zu wählen, die ihnen gut dünkt, wofern sie nur den Geboten der Gerechtigkeit und den Erfordernissen des Gemeinwohls Genüge tun. Ganz ebensowenig gibt es eine christliche Gesellschaftsordnung; ebenso wie die Staatsverfassung läßt sich auch die gesellschaftliche Ordnung auf vielerlei Arten und Weisen gestalten, die alle mit

der christlichen Soziallehre vereinbar sind, wiederum unter der von Leo XIII. genannten Bedingung, daß sie der Gerechtigkeit und dem Gemeinwohl Genüge tut. Die christliche Soziallehre legt weder ein Modell einer Gesellschaftsordnung noch eine Patentlösung dafür vor; was sie bietet, sind *Grundsätze;* statt dessen können wir auch sagen: Prinzipien oder Normen. Als obersten Grundsatz der christlichen Soziallehre („omnino caput") bezeichnet Johannes XXIII. diesen: der Mensch müsse Träger, Schöpfer und Ziel aller gesellschaftlichen Einrichtungen sein (MM n. 219). Andere Sozialprinzipien sind das Gemeinwohlprinzip, das Solidaritätsprinzip, das Subsidiaritätsprinzip.

Christliche Gewerkschaften und solche, die von der christlichen Soziallehre inspiriert sind, werden also die bestehende Sozialordnung an Hand dieser Sozialprinzipien prüfen, d. h. feststellen, inwieweit sie damit übereinstimmt und inwieweit sie ihnen widerspricht. Nun sind aber die Sozialordnungen, wie sie in verschiedenen Ländern bestehen, sehr verschieden voneinander; selbst die Sozialordnungen hochindustrialisierter (hochkapitalistischer) Länder weisen große Unterschiede voneinander auf; so werden sich, gemessen an den christlichen Sozialprinzipien, sowohl verschiedene Übereinstimmungen als auch verschiedene Gegensätzlichkeiten ergeben. Noch viel mehr ist das der Fall, wenn wir Länder einbeziehen, die noch nicht vollständig durchindustrialisiert, noch nicht voll der kapitalistischen Wirtschaftsweise erschlossen sind oder gar erst noch in den Anfängen einer solchen Entwicklung stehen und noch starke Überbleibsel feudaler oder feudaloider Gesellschaftsordnungen aufweisen. Überall, wo der Kapitalismus einbricht, läßt er sich die schwersten Ausschreitungen zu Schulden kommen; überall tobt der *junge* Kapitalismus sich wild aus; später wird er gezähmt („sozial temperierter Kapitalismus"); an dieser Zähmung haben die Gewerkschaften einen großen Anteil. Es ist daher gut zu begreifen, daß christliche oder ihr Gedankengut aus der christlichen Soziallehre beziehende Gewerkschaften in jungkapitalistischen Ländern sehr viel radikalere Kritik üben, sehr viel radikalere Forderungen aufstellen und sehr viel radikalere Mittel anzuwenden bereit sind als sozialistische oder unter Führung von Sozialisten stehende Gewerkschaften in altkapitalistischen Ländern mit ihrem sozial temperierten Kapitalismus. Vergleichen Sie etwa die von den Christlichen Gewerkschaften Latein-Amerikas herausgegebenen Blätter und Schriften mit den Veröffentlichungen und Verlautbarungen des Deutschen Gewerkschaftsbundes (DGB) und seiner fast sämtlich sich zum Sozialismus bekennenden führenden Persönlichkeiten. Wo der Kapitalismus in seiner Jugendblüte steht und seine Jugendsünden verübt, sind auch die Gewerkschaften jung. Das bedeutet zweierlei. Einmal: sie sind meist noch schwach, haben im öffentlichen Leben noch keine gefestigte Stellung und sind daher auch an der Verantwortung für das allgemeine Wohl noch kaum beteiligt. Zum andernmal: es fehlt ihnen noch die lange Erfahrung, über die ältere Gewerkschaften verfügen. Das alles führt dazu, daß sie sich lauter und heftiger gebärden, aber auch Grund haben zu sehr viel härterer Kritik. Selbst in einem

Lande wie Frankreich, das gewiß nicht mehr zu den *jung*kapitalistischen Ländern zählt, sind die Christlichen Gewerkschaften radikaler als die deutschen Einheitsgewerkschaften, deren Mitglieder wohl in der Mehrheit Sozialisten verschiedener Färbung sind, zu einem ansehnlichen Teil aber auch christlich-soziales Gedankengut vertreten, während allerdings die führenden Persönlichkeiten, wie bereits gesagt, mit ganz wenigen Ausnahmen sich zum Sozialismus bekennen.

So werden wir feststellen müssen: was die Gewerkschaften zu kritisieren haben, hängt ganz von dem ab, was sie vorfinden; insofern ist die Lage der Christlichen und der christlich-sozial inspirierten Gewerkschaften keine andere als die aller übrigen Gewerkschaften. Wo sie eine verhärtete Klassenlage, gar noch mit starken feudaloiden Restbeständen, vorfinden, werden sie radikal klassenkämpferisch eingestellt sein. Diejenigen, die von christlichem Geist sich leiten lassen, werden dabei bemüht sein, diesen Klassenkampf zu entgiften im Sinne einer zwar harten, aber vom Gerechtigkeitssinn beherrschten Klassenauseinandersetzung („disceptatio classium"; siehe oben!), während andere, je näher sie dem atheistischen Kommunismus stehen, um so mehr dem Klassenhaß und Klassenneid Raum geben und es auf Vernichtung („Liquidierung") der gegnerischen Klassen ablegen.

Fragt man, worin Christliche und christlich-sozial inspirierte Gewerkschaften sich von anderen unterscheiden, so wohl vor allem in zwei Stücken, auf die sie vorzugsweise Gewicht legen. Sie betonen stärker die Interessen und Bedürfnisse der *Familie*. An zweiter Stelle dringen sie auf breitere Streuung des Eigentums (oder richtiger gesagt: des Vermögens), wozu sie als Weg die betriebliche Partnerschaft und Miteigentum (Beteiligung) am arbeitgebenden Betrieb bevorzugen (vgl. MM nn. 75 und 77), während andere Gewerkschaften sich mehr für kollektive Maßnahmen, insbesondere für weiteren Ausbau der Einrichtungen der sog. Sozialen Sicherheit einsetzen. – Die „freien" Gewerkschaften sind manchmal in Gefahr, zu vergessen, daß sie und ihre Mitglieder, aber auch die Arbeitnehmerschaft überhaupt, nur ein *Teil* des Staatsvolkes sind, und fühlen sich manchmal versucht, mit der staatlichen Obrigkeit in einer Weise zu verkehren, als ob sie mit ihr auf gleichem Fuße stünden; bei den Christlichen und den christlich-sozial inspirierten Gewerkschaften ist das Bewußtsein, der staatlichen Autorität nicht gleichgeordnet, sondern untergeordnet und der staatlichen Gemeinschaft *ein*geordnet zu sein, im allgemeinen stärker ausgeprägt, doch lassen auch sie, wie namentlich das Beispiel Frankreichs lehrt, es gelegentlich auf Kraftproben mit der staatlichen Autorität ankommen.

Damit ist ein Punkt berührt, der ganz wesentlich ist für unser Thema „Gewerkschaften und Sozialordnung". Bisher war von der Sozialordnung die Rede, insofern sie von der *Wirtschaft* – hier also von der kapitalistischen Wirtschaftsweise – bestimmt wird; jetzt ist noch auf die *politische* Seite einzugehen, die für die heutigen Gewerkschaften vielleicht schon wichtiger geworden ist als die ökonomische. Daß echte Gewerkschaften überhaupt nur in einer freiheitlichen politischen Ord-

nung möglich sind, daß also die Gebilde, die im Bereich des Kommunismus-Bolschewismus sich „Gewerkschaften" nennen, etwas völlig anderes sind als das, was wir unter einer Gewerkschaft verstehen, sei nur am Rande vermerkt. Kommunistische Gewerkschaften in der *freien* Welt dagegen sind echte Gewerkschaften, bleiben es allerdings nur so lange, bis es ihnen gelungen ist, die freiheitliche Ordnung von Wirtschaft, Gesellschaft und Staat zu zerstören; sobald ein autoritär-totalitäres Regime im Sattel sitzt, verwandeln sie sich in „Transmissionsriemen", die den Willen der Staats- oder Parteiführung auf die breiten Massen übertragen.

Für die Gewerkschaften der freien Welt bieten sich zwei Wege zur Wahl an: entweder bleiben sie freie und in diesem Sinn private (i. e. iuris privati) Selbsthilfeeinrichtungen der Arbeitnehmerschaft oder sie übernehmen mehr und mehr öffentliche Funktionen und gewinnen dadurch nicht nur öffentliche Bedeutung, sondern auch öffentlich-rechtlichen Charakter (i. e. iuris publici) und werden dadurch geradezu Bestandteile der staatlichen (politischen) Ordnung. – Gewerkschaften, wie sie ursprünglich entstanden sind als freie Selbsthilfeeinrichtungen der Arbeiterschaft, nennt *Götz Briefs* „klassische Gewerkschaften", diejenigen dagegen, die über diesen status hinausgewachsen sind und eine feste Position in der öffentlichen (politischen, staatlichen) Ordnung erlangt haben, nennt er „gefestigte Gewerkschaften" („consolidated unions"). Diese Terminologie hat sich eingebürgert; so wollen wir auch hier uns ihrer bedienen. Der Übergang von der klassischen zur gefestigten Gewerkschaft vollzieht sich nicht in einem Sprung; er verläuft langsam, sozusagen sensim sine sensu in einer Vielzahl meist kleiner Schritte; in verschiedenen Ländern ist er sehr verschieden weit fortgeschritten, hat aber auch recht unterschiedliche Richtungen eingeschlagen. Die jungen Gewerkschaften in den jungkapitalistischen Ländern gehören wohl alle dem Typ der klassischen Gewerkschaft an, aber in allen Ländern, die Mitgliedstaaten der IAO (ILO, OIT) sind, gehören der Abordnung, die das Land zur Hauptversammlung dieser Organisation nach Genf entsendet, neben Vertretern der Regierung selbst auch Vertreter der Arbeitgeberverbände und der Gewerkschaften an, insoweit sind also in all diesen Ländern die Gewerkschaften bereits „institutionalisiert". In einer Anzahl von Ländern stellt sich die Frage, ob die Christlichen oder christlich-sozial inspirierten Gewerkschaften „repräsentativ" genug sind, um neben den meist an Mitgliederzahl stärkeren „freien" Gewerkschaften in der Abordnung vertreten zu sein. – Die Gewerkschaften der voll entwickelten Industrieländer sind alle über den Typus der „klassischen" Gewerkschaft hinausgewachsen und zu „gefestigten" Gewerkschaften geworden. Durch die Kollektivverträge (in Deutschland Tarifverträge, in der Schweiz Gesamtarbeitsverträge genannt) tragen sie wesentlich zur Ordnung des Arbeitslebens bei und nehmen damit dem Staat eine Last ab, die er ihnen gern abtritt. Ja, der Staat wertet diese ihre Tätigkeit so hoch, daß er die von ihnen mit den Arbeitgebern in Tarifverträgen vereinbarten Arbeitsbedingungen (Lohn usw.) nicht nur als für alle Angehörigen der tarifschließenden Verbände verbindlich an-

erkennt, sondern diese Verbindlichkeit manchmal auch auf die nicht organisierten Arbeitgeber und Arbeitnehmer ausdehnt; diesen Staatsakt nennen wir „Allgemeinverbindlichkeitserklärung". Die Lohnpolitik ist ein wichtiges Stück der Wirtschaftspolitik insgesamt. Wenn der Staat in der eben geschilderten Weise die Lohnpolitik mehr oder weniger den Gewerkschaften und ihren Gegenspielern als sog. „autonomen" Sozialpartnern überläßt, kommt natürlich alles darauf an, daß diese von ihrer Autonomie einen verständigen, verantwortungsbewußten Gebrauch machen. Die Aktivität in der Lohnpolitik liegt naturgemäß stets bei den Gewerkschaften. Das besagt: von *ihrer* verantwortungsbewußten Haltung gegenüber Staat und Volkswirtschaft hängt es ab, ob unter diesen Umständen noch eine vernünftige Wirtschaftspolitik möglich ist oder nicht. Sehen die Gewerkschaften sich als einseitige Vertreter der Arbeitnehmerinteressen an, so werden sie dazu neigen, übertriebene, für das bonum commune oeconomicum abträgliche Forderungen zu stellen und durchzusetzen; betrachten sie sich mit ihren Gegenspielern, den Arbeitgeberverbänden, als *Ordnungsfaktoren* und tragende Säulen der bestehenden politischen, ökonomischen und sozialen Ordnung, so werden sie bestrebt sein, sowohl zu ihrem Gegenspieler, dem anderen „Sozialpartner", als auch zum Staat und seiner Regierung ein Vertrauensverhältnis herzustellen, das eine ersprießliche Zusammenarbeit ermöglicht, um zunächst einmal die bestehende Sozialordnung zu wahren („ordo socialis *servandus* est"), darüber hinaus aber sie zu verbessern und neu auftretenden Bedürfnissen anzupassen („ordo socialis continuo *perficiendus* et novis necessitatibus *accomodandus* est")!

Natürlich hängt es nicht von den Gewerkschaften allein ab, ein solches Vertrauensverhältnis herzustellen. Vertrauen muß gegenseitig sein. Vertrauensvolle Zusammenarbeit mit den Arbeitgebern setzt voraus, daß die Arbeitgeber das ihnen entgegengebrachte Vertrauen erstens verdienen und zweitens erwidern. Dasselbe gilt im Verhältnis von Gewerkschaften und Staat. Identifiziert die Staatsführung sich mit der Bourgeoisie oder dem Großkapital, dann sind die Gewerkschaften gezwungen, in die Opposition zu gehen; je mehr eine Staatsführung sich gegen eine Evolution sperrt, um so mehr sind die Gewerkschaften versucht, revolutionäre Wege zu beschreiten. Auch die Christlichen Gewerkschaften mancher Länder bekennen offen, daß sie keinen anderen Weg mehr sehen als den Weg der Revolution. Völlig anders ist die Lage der Gewerkschaften in einem Lande wie England, das schon mehrfach Labour-Regierungen hatte und wo unter einer konservativen Regierung die Gewerkschaften mit Sicherheit darauf rechnen und darauf warten können, daß neue Wahlen wieder einmal eine Labour-Regierung ans Ruder bringen werden.

Als größtes Hindernis für die Herstellung einer guten internationalen Ordnung bezeichnet Papst Johannes XXIII. (MM n. 203) das *gegenseitige Mißtrauen.* Dasselbe gilt von der Sozialordnung und der Bereitschaft der Gewerkschaften, zu ihrem Aufbau, ihrer Erhaltung und weiteren Verbesserung beizutragen. In den meisten Ländern sind die Gewerkschaften so gewichtig und mächtig, daß eine

Sozialordnung *ohne sie* nicht mehr möglich ist. Weder die politische noch die ökonomische noch die im engeren Sinn soziale Ordnung kann bestehen, wenn die Gewerkschaften sich ihr widersetzen; soll sie *gut* bestehen, dann ist dazu notwendig, daß die Gewerkschaften sie aus Überzeugung bejahen und mittragen.

Bei uns in Deutschland zeichnet sich deutlich folgende Entwicklung ab: ein Teil der Gewerkschaften verharrt in tiefem Mißtrauen gegen „alle die da oben" und bewahrt daher – ungeachtet der zahlreichen und einflußreichen öffentlichen Funktionen, die den Gewerkschaften übertragen sind und die auch sie beanspruchen und ausüben – weitgehende Reserven gegenüber der bestehenden politischen, ökonomischen und sozialen Ordnung; andere Gewerkschaften dagegen, nicht etwa nur die Deutsche Angestelltengewerkschaft, sondern auch einzelne Arbeitergewerkschaften, unter ihnen die an Mitgliederzahl allerdings schwachen Christlichen Gewerkschaften, haben dieses Mißtrauen abgelegt, bejahen nicht nur den demokratischen Staat in genere, sondern auch den bestehenden demokratischen Staat in concreto, suchen und finden auch mit den Arbeitgeberkreisen eine gute Zusammenarbeit und behalten gewerkschaftliche Kampfmaßnahmen wie Streik u. dgl. nur noch als wirklich äußerste „ultima ratio" in Reserve.

In aller Welt ist die gewerkschaftliche Bewegung schon an sich und damit notwendig auch ihr Verhältnis zur bestehenden politischen, ökonomischen und im engeren Sinn des Wortes „sozialen" Ordnung mit Problematik geladen. So viel Fragen, so viel offene Wege. Um die politische, ökonomische und soziale Problematik von heute zu kennen, ist es unerläßlich, sich auch mit der gewerkschaftlichen Problematik sowohl in der Welt als auch im eigenen Lande einigermaßen vertraut zu machen.

„Anfang" als anthropologische und pädagogische Kategorie

Günther Bittner

Wenn wir mit wachen, aufnahmebereiten Sinnen ein Konzert besuchen, werden wir uns kaum dem Zauber entziehen können, der gerade vom Anfang eines Musikstückes ausgeht. Das Stimmengewirr ist verebbt. Der Dirigent hat das Podium schon betreten, der Applaus ist abgeklungen. Jetzt ist Stille, wir sammeln uns und werden bereit zum Hören. Doch ist diese Sammlung kein Ruhen in sich selbst, kein Genießen des Augenblicks, sie ist vielmehr gespannt auf das Kommende hin.

Wir kennen das Musikstück nicht, die Situation ist somit ganz offen – wird die Musik mit einem Fortissimo hereinbrechen oder wird sie uns zuerst nur leise anrühren und langsam in den immer voller werdenden Klangfluß hineingeleiten?

Der Dirigent erhebt den Stab und schlägt vor. Noch nichts. Dann – fast unbemerkt – klingt das Thema auf, ruhig, zart, noch zerbrechlich in der Stille des Raumes. Plötzlich ist das Neue da, von einem Moment zum andern ist ein neues Leben offenbar geworden. Langsam strafft sich seine Gestalt. Andere Instrumente gesellen sich dazu, die Zartheit des Anfangs vergeht. Die Spannung des Zuhörers löst sich. Die Melodie fließt stark und sicher, als sei sie schon immer dagewesen.

Der Anfang besitzt ein eigenes Wesen, einen eigenen Erlebnischarakter. Anfang ist nicht einfach ein räumlicher oder zeitlicher Begrenzungspunkt; er ist ein herausgehobener, markanter Teil des Ganzen. Wir feiern die Geburt und Taufe eines Kindes und den Eintritt in einen neuen Lebensstand. Wir verweilen beim Anblick einer Quelle. Gebäude, Brücken, Straßen werden eingeweiht. An der neuen Arbeitsstelle gibt man einen „Einstand".

Anfänge sind ausgezeichnete Punkte des menschlichen Lebensablaufs. „Anfang" ist eine Grundkategorie unserer Existenz. Jeder neue Beginn stellt ein unstetiges, oft ein krisenhaftes Moment im Lebensgeschehen dar, das sich nicht restlos in den ununterbrochenen, kontinuierlichen Fluß des alltäglichen Daseinsrhythmus einfügt. Die Existenzphilosophie hat uns die Bedeutung dieser unstetigen Lebensvorgänge sehen gelehrt. Auch für das pädagogische Denken hat diese existenzphilosophische Betrachtungsweise in zunehmendem Maße ihre Bedeutung erwiesen[1].

In dieser Untersuchung soll eine phänomenologische Darstellung verschiedener Grundformen des Anfangs sowie eine anthropologisch-pädagogische Würdigung versucht werden. Bei der phänomenologischen Analyse ergaben sich drei Grundtypen. Diese sollen durch die Begriffe Arche, Initium und Reformatio andeutend umschrieben werden.

Anfang als Ursprung (arche)

Ursprung leitet sich von dem ahd. urspring (mhd. ursprinc) her und bedeutet zunächst die aus dem Boden springende Quelle. In erweitertem und übertragenem Sinn bezeichnet das Wort später den Anfangspunkt eines sich entwickelnden Geschehens überhaupt[2]. Das griechische Wort „arche" scheint dem deutschen „Ursprung" bedeutungsmäßig nahezukommen.

---

[1] Vgl. dazu vor allem die Arbeiten von O. F. BOLLNOW, insbes. *Das veränderte Bild vom Menschen und sein Einfluß auf das pädagogische Denken*, in: *Erziehung wozu?*, Stuttgart 1956; *Existenzphilosophie und Pädagogik*, in: BOLLNOW, LICHTENSTEIN, WEBER: *Der Mensch in Theologie und Pädagogik*, Veröfftl. d. Comenius-Instituts H. 2, Heidelberg 1957; *Existenzphilosophie und Pädagogik*, Stuttgart 1959.
Die vorliegende Untersuchung fußt in ihrer Fragestellung und Methodik auf den Gedanken Bollnows. An die Stelle des existenzphilosophischen Aspekts ist jedoch hier eine theologisch-christliche Betrachtung getreten.

[2] F. KLUGE: *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, bearb. von GÖTZE, SCHIRMER, MITZKA, 17.Aufl. Berlin 1957, Sp. 810.

Unser menschliches Denken kreist um die Frage des Ursprungs. Jede genetische Problemstellung mündet letztlich in die Frage nach dem ersten Anfang, nach der Entstehung ein. Das Problem des Ursprungs bewegt die Naturwissenschaft (Kosmogonie, biologische Entwicklungslehren) und die Geisteswissenschaft (Historie, historische Philologie) in gleicher Weise.

Die biblische Offenbarung ist dieser auf den Ursprung hinzielenden Denkbewegung des Menschen entgegengekommen. Das Alte Testament beginnt mit dem Wort: „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde" (Gn 1, 1). Das Neue Testament greift noch hinter jenen Anfang der Weltschöpfung zurück und weist auf den letzten Grund, auf den Ursprung jeden Ursprungs in Gott selbst, in seinem Ewigen Wort: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott und das Wort war Gott" (Joh 1, 1).

Im Ursprung der Welt aus dem Nichts nach dem Schöpferwillen Gottes dürfen wir als Christen das Urbild aller jener irdischen Anfänge sehen, in denen sich das Schöpfungswirken Gottes fortsetzt. Es sind dies vor allem jene Anfänge, die ganz ohne aktives Zutun des Menschen aus dem innern Kräftespiel der Natur aufbrechen. Anfänge von dieser Art des reinen Werdens erleben wir immer wieder in der äußeren Natur: Ein Sonnenaufgang, das Aufblühen einer Frühlingswiese über Nacht, das Ausschlüpfen eines jungen Vogels – alle diese Geschehnisse können Ursprungscharakter haben.

Wir finden den Anfang als „reinen Ursprung" aber auch in der menschlichen Entwicklung, gleicherweise in den Schichten des Naturhaften und des Geistigen. Ein echter Anfang in diesem Sinn, der das gottgeschenkte Werden, den Typus des „reinen Ursprungs" darstellt, ist die Geburt. Das Kind, das vorher im Mutterschoß verborgen war, tritt in die Welt ein. Ein neues Leben beginnt – nicht in allmählichem Übergang, sondern plötzlich und zu einem bestimmten, festumrissenen Zeitpunkt. Maria Montessori spricht von diesem Augenblick in fast dichterischen Worten:

> „... Von einem Menschen habe ich gehört, der wahrhaftig dauernd unter Wasser gelebt hatte, in einem seltsam lauen Wasser, und der dann mit einem Male in eisige Kälte emportauchte ... Und er lebte ...
> Dann schrie dieser Mensch. Und man vernahm auf der Erde eine bebende Stimme, die nie zuvor gehört worden war. Sie drang aus einer Kehle, aus der nie zuvor ein Laut gedrungen war."[3]

Auch die spätere Entwicklung des jungen Menschen kann punkthaft umschriebene, mehr oder weniger krisenhafte Neuanfänge zeitigen. Ebenso kann sich der geistige Erwerb einer Kulturtechnik in dieser Weise des nicht willensmäßig angezielten, geschenkhaften Neuanfangs vollziehen. Montessori berichtet vom Schreibenlernen der Kinder als dem „größten Ereignis" in der Geschichte ihres Kinderhauses:

[3] M. MONTESSORI: *Das Kind in der Familie*, Stuttgart 1954, 7 f.

> „Eines Tages begann ein Kind zu schreiben. Es war darüber selbst dermaßen erstaunt, daß es laut zu rufen begann: ‚Ich hab' geschrieben, ich hab' geschrieben!' Und die andern Kinder liefen herbei, umdrängten das erste und bestaunten die Worte ... ‚Ich auch, ich auch', riefen andere und liefen davon. Sie suchten nach Schreibmaterial, einige drängten sich um die Klassentafel ... und so brach die geschriebene Sprache in einer Art Explosion hervor."[4]

Anfänge dieser Art gehören entscheidend zum menschlichen Leben hinzu. Sie sind auch erzieherisch von Bedeutung. Der Erzieher kann sie nicht nach eigenem Entschluß in der Begegnung mit dem Zögling „setzen". Er kann sich aber in ständiger Bereitschaft für das Neue halten. Oftmals kann er es auch behutsam vorbereiten und die Hindernisse aus dem Weg räumen, damit sich das neue Leben frei und ungehindert entfalten kann.

Einen Anfang machen (initium)

Eine zweite Erscheinungsform des Beginnens können wir als „Anfang" im engeren Sinne bezeichnen. Unser deutsches Wort „Anfang" leitet sich her von dem mhd. Zeitwort „anfahen", an etwas fahen, d. h. also etwas anfassen oder angreifen (lat. capere, incipere)[5]. Das Wort bezeichnet demnach ausdrücklich ein aktives Tun, während „Ursprung" ein naturhaftes Werden ausdrückte.

Einen ähnlich aktiven und voluntativen Sinn hat das lateinische „initium". Dieser Wortcharakter offenbart sich schon in den häufigen Wendungen wie „initium belli, caedis, confligendi etc. facere"[6]. Initium kommt ursprünglich von inire (hineingehen, sich in etwas hineinbegeben).

Auch ein aktiv vollzogener Anfang kann etwas vom Glanz und der Schönheit jedes neuen Beginns und etwas Ursprunghaftes an sich haben. Und doch ist es wieder eine Schönheit eigener, unverwechselbarer Art. Denken wir etwa an den Beginn einer Reise oder Wanderung. Wir dürfen den Alltag hinter uns lassen, Lasten und Bedrückungen fallen ab, wir fühlen uns kräftig und „wie neugeboren". Wir sind ganz auf das Neue, auf das Ziel hin geöffnet. Noch sehen wir dieses Ziel als Ganzes, lockend und fast greifbar nahe vor uns. Nach einigen Stunden Wanderung, wenn die Mittagshitze auf uns lastet, wird sein Glanz vor den Mühen und Anstrengungen der Gegenwart verblassen. Wir denken dann nicht mehr an das Ziel, sondern nur noch an den nächsten Schritt. Auch diese Zeit des Ringens mit der Müdigkeit und der Entmutigung und des Sich-Vorwärts-Kämpfens hat ihren Wert und ihre eigene, herbe Schönheit. Aber diese Schönheit ist von anderer Art als der hoffnungsvolle Glanz des Anfangs.

Der Anfang enthält noch keimhaft alle Möglichkeiten in sich. Wir beginnen eine längere Arbeit. Sie kann so oder anders begonnen werden. Wir sehen die Aufgabe

---

[4] M. MONTESSORI: *Kinder sind anders*, Stuttgart 1952, 184.
[5] J. u. W. GRIMM: *Deutsches Wörterbuch*, Bd. I, Leipzig 1854, Sp. 325.
[6] H. GEORGES: *Lateinisch-deutsches Wörterbuch*, 9. Aufl. Hannover u. Leipzig 1951, 279.

und ihre Lösung vor uns, viele Wege können zum Erfolg führen. Für einen dieser Wege müssen wir uns entscheiden. Wir legen uns fest und geben die souveräne Freiheit des Anfangs hin. „Beim ersten Schritte sind wir frei, beim zweiten sind wir Knechte" (Goethe).

Oft sind wir schon beim ersten Schritt nicht frei: Ein Geschehen kommt auf uns zu, wir müssen aus der augenblicklichen Lage der Dinge heraus handeln. Wir hatten uns den Einstieg vielleicht anders gedacht, aber er wird uns durch die Umstände so aufgezwungen, und wir können nicht mehr zurück.

„Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen,
Die Sonne stand zum Gruße der Planeten,
Bist alsobald und fort und fort gediehen
Nach dem Gesetz, wonach du angetreten."
GOETHE, Urworte. Orphisch.

Der Anfang hat auch seine besondere Last. „Aller Anfang ist schwer", sagt das Sprichwort. Wie schwer oft die ersten Übungen beim Lernen, wie schwer kann auch der Eintritt in einen neuen Lebens- und Aufgabenbereich fallen (z. B. der Wechsel von der Schule zur Universität, der Beginn einer beruflichen Lehre)!

Der Anfang im Sinn eines aktiven Beginnens trägt besonders ausgeprägt den Charakter von Ungewißheit und Wagnis. Anfangen heißt Trägheit und Sicherungsbedürfnis aufgeben, sein Ich loslassen, sich an das innere Gesetz der Sache hingeben und die Gefahr des Versagens, des Scheiterns auf sich nehmen. Dieser existentiellen Härte des Anfangs weichen wir gern aus. Es gibt ausgesprochen pathologische Formen des Nicht-Anfangen-Könnens: Entschlußlosigkeit, Gehemmtheit etc. machen sich oft gerade am Anfang eines Unternehmens bemerkbar. Besonders bekannt ist die sogenannte Initialhemmung, die sich bei manchen neurotisch Sprachgestörten findet. Diese stottern und haspeln vor allem zu Beginn der Rede und gewinnen in zunehmendem Maße während des Sprechens Sicherheit, so daß sich das Symptom verliert. Sie haben Angst vor dem Anfang.

Angst vor dem Wagnis des Beginnens spiegelt sich auch in vielen abergläubischen Bräuchen. Man wagt es nicht, sich vertrauensvoll in die Ungewißheit hineinzugeben. Durch magische Praktiken sucht man sich zu sichern. Der Volksaberglaube kennt z. B. Tage, an denen ein Unternehmen begonnen, bzw. nicht begonnen werden soll. Bei der Eröffnung eines neuen Geschäfts darf man den ersten Käufer nicht fortgehen lassen. Beim Beziehen einer neuen Wohnung wird Brot und Geld vorangetragen oder man läßt eine Katze voranspringen[7]. Erinnert sei auch an die mehr oder weniger scherzhaft entschuldigende Erklärung, wenn jemand schlechter Laune ist, er sei „mit dem falschen Bein aus dem Bett gestiegen". In allen diesen magischen Ritualen soll eine Entlastung von der Unsicherheit oder von der eigenen Verantwortung erreicht werden.

[7] BÄCHTOLD-STÄUBLI: *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Bd. I, Berlin u. Leipzig 1927, 406 ff.

Gerade in der aktiven Bedeutung von „initium" stellt der Anfang auch ein pädagogisch wichtiges Moment dar. Das Erziehungssystem einer Gesellschaft und auch die einzelnen Erzieher muten dem Zögling immer wieder Entwicklungseinschnitte und neue Anfänge zu. In primitiven Kulturen stellt die Initiation einen solchen pädagogisch relevanten Neuanfang dar. In unserer Kultur ist z. B. der erste Schultag ein wichtiger, erzieherisch gesetzter Anfang. Ähnlich verhält es sich mit dem Eintritt ins Gymnasium, der Reife-Erklärung und dem „Schritt ins Leben". In neuester Zeit geht das pädagogische Bestreben dahin, die Zäsuren zu mildern und die allzu große Härte der neuen Anfänge abzufangen: Der Schulkindergarten, der in verschiedenen neuen Schulreformplänen vorgesehene „differenzierte Mittelbau" wie auch die geplante Auflockerung der Oberstufen von Gymnasium und Volksschule zielen in diese Richtung. Diese modernen Bestrebungen sind gewiß berechtigt. Es soll hier nur auf die positiven Aspekte auch der schulischen Zäsuren hingewiesen werden.

Eine anschauliche Schilderung der inneren Not des Schulanfangs gibt Max Mell in seinen Erinnerungen. Am Schluß der kleinen Erzählung leuchtet aber auch etwas vom Glanz des bestandenen schweren Anfangs auf:

> „Nun brachte mich meine Mama in die Schule, und es war nichts von dem, was sie mir vorgegaukelt hatte, wahrzunehmen, statt dessen aber etwas Fremdes, Riesiges und vor allem Dunkles, dem ich ausgeliefert wurde und das ich zu bewältigen hatte. Und es war auch ein dunkler, regnerischer Septembertag, an dem ich die grauen, hochansteigenden und wuchtigen Mauern und den endlosen Korridor, der da in ein Dunkel ging, vor mir sah.
> Meine Mama brachte mich in die Klasse, übergab mich dem Lehrer, empfahl mich ihm und war auf einmal abhanden gekommen, die Türe war geschlossen und ich befand mich in einem Raum, den ich samt den darin Anwesenden nicht kannte und wo ich lieber nicht bleiben wollte ... Ich sah mich, als ob ich ein anderer wäre, und sehe es noch, wie der Lehrer mich an einem Arm in die Klasse zurückzuziehen bemüht war, während ich mich verzweifelnd und weinend mit der freien Hand am Türstock der schon geöffneten Tür festhielt ... Mein Gefühl von damals ist mir ganz gegenwärtig, aber wie ich es überwinden konnte und wie ich mich fügte, ist mir nicht in Erinnerung geblieben.
> Jedenfalls, ich fand mich mit dem Schulbesuch ab, und ich weiß von den nächstfolgenden Tagen noch das Beglückende, daß die Straße im milden Herbstsonnenschein lag."[8]

Eine theoretische Deutung der pädagogisch gesetzten Entwicklungszäsuren und Neuanfänge hat Schleiermacher gegeben. Er beschäftigt sich in seinen „Pädagogischen Vorlesungen" mit der Frage, wie die kindliche Entwicklung sinnvoll nach Perioden zu gliedern sei. Nach seinem Ansatz sollen im Laufe der Entwicklung die Lebensfunktionen des reifen Menschen zu einem Maximum entfaltet werden, die jeweils entgegengesetzten Funktionen dagegen sollen zu einem Minimum hin abnehmen. Zu einem bestimmten Zeitpunkt der Entwicklung muß daher ein

[8] M. MELL: *Schulweg*, zit. nach I. ROTHER: *Schulanfang*, 2. Aufl. Frankfurt/M. 1957, 14.

Wechsel der führenden Funktion eintreten. An solchen Stellen des Führungswechsels kann eine pädagogisch-psychologische Periodengliederung ansetzen. Für manche pädagogischen Belange aber, führt Schleiermacher aus, seien diese Abgrenzungen nicht scharf genug. Hier müssen Gesellschaft und Erziehung selbst den Anfang der neuen pädagogischen Phase setzen:

> „Da mancher aber auch in Beziehung auf diese Abschnitte sagen könnte, sie seien nicht bestimmt, sondern allmählicher Übergang, nämlich am Anfang sei die Selbständigkeit gleich Null, am Ende vollkommen, so fügen wir hinzu ... Wir haben zwei Punkte, von wo aus bestimmte Abschnitte indiziert sind, zuerst: ... der Zögling muß in einem bestimmten Moment in ein gemeinsames Leben eingeführt werden, sodann: Der Punkt, wo sich das Subjekt der Erziehung und die Erziehenden verständigen über die Berufswahl ..."[9].

Aus pädagogischer Notwendigkeit setzt die Erziehung Einschnitte im Ablauf des Entwicklungsgeschehens. Die moderne, mehr psychologisch orientierte Pädagogik kann und soll die Härte der Zäsuren mildern, sie kann sie dem Zögling aber nicht ganz ersparen.

Anfang als Umkehr und Neubeginn (reformatio)

Arche und initium sind Formen des Anfangs, die das Neue aus dem Alten hervorgehen und auf ihm aufbauen lassen. Zwar geschieht dies nicht stetig und kontinuierlich, sondern in der Form eines neuen Aufbruchs. Aber das bisher Gewesene wird durch das neue Geschehen wohl überholt und verliert vielleicht seine Gültigkeit, es wird jedoch nicht in sich selbst fragwürdig.

Gerade dies geschieht jedoch bei der dritten Grundform des Anfangs, die wir mit den Begriffen Neubeginn, Umkehr, reformatio zu umschreiben versuchen. Hier bedeutet das Ergreifen des neuen Lebens zugleich eine Abwendung vom Alten, eine Bekehrung und Umwendung des ganzen Menschen, ein Hindurchgehen durch Sterben zum Leben.

Schon bei Anfängen vom Typus Arche und Initium deutet sich dieses Lebensgesetz des „Stirb und Werde" an. Das Eintreten in eine neue Lebensform setzt die innere, oft schmerzliche Ablösung vom Alten voraus; wenn sich Ausblicke in eine neue Zukunft auftun, sinken liebgewordene, bislang festgehaltene und gepflegte Daseinsweisen unwiederbringlich in die Vergangenheit.

Es gibt Formen des Anfangs, bei denen sich dieses Ablaufgesetz besonders deutlich offenbart. Von solchen Anfängen, die uns immer gerade dann geschenkt werden, wenn wir uns in tiefster persönlicher Not befinden, wenn wir mit unserer eigenen Klugheit am Ende sind, spricht Bergengruen in seinem Vers:

[9] FR. SCHLEIERMACHER: *Pädagogische Schriften*, hrsg. v. WENIGER-SCHULZE, Bd. I, Düsseldorf-München 1957, 151.

„Liebt doch Gott die leeren Hände,
Und der Mangel ist Gewinn.
Immerdar enthüllt das Ende
Sich als strahlender Beginn."

Am tiefsten und klarsten verkündet das Evangelium den Segen des aus Not und Verlassenheit geborenen Anfangs. Der Herr selbst hat uns in seinem Sterben und seiner Auferstehung das Geheimnis des neuen Anfangs geoffenbart: „Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es allein, wenn es aber stirbt, bringt es viele Frucht" (Joh 12, 24). Erst wenn wir unsere Gottesferne konkret und zutiefst erschüttert erfahren, kann er uns das neue Leben schenken. Darum ist Christus „nicht gekommen, Gerechte zu berufen, sondern Sünder". Umfassend finden wir die biblische Botschaft von Umkehr und Neubeginn auch im Gleichnis vom verlorenen Sohn ausgesprochen. Erst in der äußeren Ferne von der Heimat und in der tiefsten Erniedrigung reift der Entschluß zur Umkehr heran: „Ich will mich aufmachen und zu meinem Vater zurückkehren" (Lk 15, 18).

Von der neutestamentlichen Botschaft her wird auch ein tieferer Sinn des „Stirb und Werde" im natürlichen Bereich sichtbar. Die naturhafte Ordnung weist gleichnishaft auf die Erlösungsordnung hin. Die Initiationsriten der Naturvölker kennen das Thema des Eingehens in den mütterlichen Schoß der Erde, des Hinabsteigens in das Ahnengrab usw. Im Märchen findet sich häufig das Motiv der Erlösung des verwunschenen Prinzen durch Töten seiner verzauberten Ungestalt[10]. Wir dürfen in christlicher Sicht all diese Motive als Vorahnungen und Vorklänge des großen christlichen Erlösungsdramas deuten, das Paulus verkündet:

> „Wisset ihr nicht, daß wir alle, die auf Jesus Christus getauft wurden, auf seinen Tod getauft sind? Denn mitbegraben sind wir mit ihm durch die Taufe auf den Tod, damit, wie Christus auferstanden ist von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir einen neuen Wandel führen" (Röm 6, 3–4).

Wenn wir die Botschaft von Tod und Auferstehung als verborgenstes, erst in Christus geoffenbartes Wesensgesetz der Schöpfung erkennen dürfen, so wird das Wissen um die Möglichkeit des neuen Anfangs gerade aus Not und Schuld heraus auch unser pädagogisches Tun durchdringen. „Immerdar enthüllt das Ende sich als strahlender Beginn" – dieses Grundthema scheint auch in Bollnows Analyse des „Scheiterns" als pädagogischer Kategorie mitzuklingen: Gerade im Darleben seiner Ohnmacht kann der Erzieher seine Zöglinge unbeabsichtigt zur Besinnung und Umkehr führen[11].

Zwei weitere pädagogische Situationen seien noch angedeutet, in denen sich ein

[10] Vgl. W. LAIBLIN: *Erneuerung aus dem Ursprung*, in: *Der Psychologe*, Jg. 1950; *Der Wilde Mann*. Zur Symbolik der Elementarkraft in Volksmärchen; *Mythos und Brauch*, in: Almanach 1960. Hrsg. vom Stuttgarter Institut f. Psychotherapie und Tiefenpsychologie, Stuttgart 1960.

[11] BOLLNOW: *Existenzphilosophie und Pädagogik*, Stuttgart 1959, 149 ff.

Anfang im Sinne von Umkehr und Neubeginn zeigt. Da ist zunächst der Akt der Vergebung. In jedem erzieherischen Tun muß das mögliche Versagen, das Schuldigwerden des Zöglings – und auch des Erziehers – in Rechnung gestellt werden. Schuldigwerden ist keine erzieherische „Panne", die eigentlich hätte vermieden werden müssen, es ist vielmehr eine notwendige Folge der erbsündlichen Grundbefindlichkeit des Menschen. Deshalb muß auch die Vergebung Wesensbestandteil einer christlichen und eigentlich auch jeder realistisch denkenden Erziehung sein. Der Theologe Schlatter hat in einer kleinen Schrift auf den neuen Anfang hingewiesen, der immer und immer wieder durch die gegenseitige Vergebung im Verhältnis von Lehrer und Schüler gesetzt werden muß: „Das Vergeben ist kein Ziel, sondern ein Anfang, es ist die Wiederermöglichung des Zusammenlebens, auf die die vertiefte Gemeinschaft folgen muß."[12]

Auch wo der Erzieher nicht eigentlich zur Vergebung aufgerufen ist, weil er durch die Verirrung gar nicht getroffen wurde, kann durch ein erzieherisches Verhältnis ein Ausweg aus Schuld und Not und ein neuer Anfang mitbegründet werden. Dieser Fall kann bei einem aus erzieherischen Gründen vollzogenen Milieuwechsel eintreten: Ein Kind wächst z. B. in einer unguten Atmosphäre auf. Es wird von seinen Eltern innerlich abgelehnt, förmlich aus dem Hause getrieben. Das Kind verwahrlost, treibt sich herum, begeht einige Eigentumsdelikte und wird dabei gefaßt. Die Ursachen seiner Fehlentwicklung werden erkannt. Das Kind muß aus dem unguten Milieu herausgenommen werden. Es wird in eine Pflegefamilie vermittelt. Hier begegnet man ihm trotz seiner Diebstahlsneigung mit unbedingtem Vertrauen. Durch diese Haltung des Erziehers, die das Vergangene entschlossen zurückläßt, wird u. U. eine innere Umstellung und Heilung des Kindes angebahnt[13].

Die gemeinsame Wurzel der verschiedenen Erscheinungsformen

Wir haben versucht, drei Grundformen des Anfangs in anthropologischer und pädagogischer Sicht darzustellen. Doch wenn wir zurückschauend die drei gefundenen Typen des Anfangs vergleichen, stellen wir fest, daß die phänomenologische Typisierung jeweils nur einzelne, besonders markante Züge der einzelnen Erscheinungsbilder hervorheben konnte, während andere, gleichfalls wichtige Momente zurücktreten mußten. Bei eingehender Betrachtung erweist es sich, daß alle drei Formen nur verschiedene Ausprägungen des einen Grundphänomens „Anfang" sind. Arche, Initium und Reformatio greifen aufs innigste ineinander und lassen sich letztlich nicht trennen.

Wir hatten den Vorgang der Geburt als Anfang im Sinne von „Ursprung"

[12] A. SCHLATTER: *Wohin?* Bielefeld 1929, zit. nach ROTHER, a.a.O. 10.

[13] Einen Fall von dieser Art berichtet z. B. H. ZULLIGER in seinem Buch *Schwierige Kinder*, Bern 1951, 24 ff.

(Arche), als reines Geschenktwerden beschrieben. Aber auch für die Geburt gilt das Gesetz des Umbruchs, des „Stirb und Werde": „Ein Weib ist traurig, wenn seine Stunde da ist. Hat es aber das Kind geboren, so denkt es nicht mehr an die Pein, aus Freude, daß ein Mensch zur Welt geboren ward" (Joh 16, 21).

Initium ist das aktive Beginnen aus eigenem Entschluß. Aber auch für das, was wir selbst beginnen, strömt uns die Gnade nur als Geschenk zu, und Gott ist es, der „in uns das Wollen und das Vollbringen wirkt."

Eines der größten Zeugnisse der Umkehr, der Reformatio, sind die Bekenntnisse des hl. Augustinus. Die ersten zehn Bücher der „Bekenntnisse" berichten von Schuld und Bekehrung, die letzten drei aber kreisen um die Auslegung des biblischen Schöpfungsberichts und heben besonders dessen geistigen, symbolischen Sinn heraus. Das Entscheidende auch dieses neuen Anfangs ist letztlich nicht der Umbruch, sondern die Schöpfungstat Gottes.

Alle unsere menschlichen Anfänge weisen auf diesen ersten Anfang zurück.

Fragen der Urheberrechtsreform

Heinrich Hubmann

Seit mehreren Jahrzehnten wird in Deutschland an einer Reform des Urheberrechts, also desjenigen Rechtsgebiets, das den Schutz des geistig Schaffenden, z. B. des Schriftstellers, des Komponisten, des bildenden Künstlers, regelt, gearbeitet, da die geltenden, aus der Zeit um die Jahrhundertwende stammenden Urhebergesetze veraltet sind. Sie berücksichtigen nicht die modernen technischen Mittel der Wiedergabe von Geisteswerken, wie Tonfilm, Rundfunk, Fernsehen, elektromagnetische Plattenspieler und Tonbandgeräte. Sie entsprechen aber auch nicht mehr unserer Erkenntnis vom Wesen des geistigen Schaffens und von der Bedeutung der schöpferischen Persönlichkeit sowie unserer Bewertung der geistigen Leistung und der geistigen Güter im Kultur- und Wirtschaftsleben. In einer Reihe von privaten und amtlichen Entwürfen wurde der Versuch gemacht, dieses Rechtsgebiet, das für den Fortschritt und die Entwicklung unserer Kultur, aber auch für eine Reihe von Wirtschaftszweigen, wie das Verlagswesen, die Filmwirtschaft, den Rundfunk und

das Fernsehen, von größter Bedeutung ist, an den heutigen Stand der Technik und an die heutige Rechtsauffassung anzupassen.

Im März des vergangenen Jahres hat nun die Bundesregierung dem Bundestag einen Entwurf eines Urheberrechtsgesetzes mit einer Stellungnahme des Bundesrates zugeleitet. Damit sind die Reformarbeiten in das entscheidende Endstadium eingetreten. Über eine Reihe von Fragen wird es im Bundestag kaum Debatten geben, weil sie heute als geklärt gelten können. In anderen dagegen werden die Meinungen heftig aufeinanderprallen, weil die Auffassungen über das Wesen und die Bewertung des geistigen Schöpfertums und über das Verhältnis der Interessen des Urhebers zu denen der Allgemeinheit und der Werkverwerter auseinandergehen. Umstritten sind insbesondere die Vergütungspflicht für die Aufnahme von Werken in Schulbücher, die Wiedergabefreiheit für Veranstaltungen, die keinem Erwerbszweck dienen, die Zulässigkeit privater Tonbandaufnahmen und die Urhebernachfolgevergütung.

Wenn wir im folgenden zu diesen Fragen kurz Stellung nehmen wollen, müssen wir uns zunächst über das Wesen des Urheberrechts klar werden. Das Urheberrecht soll der geistigen Arbeit ihren Lohn sichern, es soll dem geistigen Arbeiter den ihm gebührenden Anteil an den Wirtschaftsgütern gewähren[1]. Da der Urheber, z. B. der Schriftsteller, der Komponist, der Maler oder Bildhauer, in der Regel frei schafft und für seine Tätigkeit selbst keine Entlohnung erhält, kann dies nur dadurch geschehen, daß ihm der Wert seines Leistungsergebnisses, seines Werkes, zugeordnet wird, so daß er allein das Recht hat, sein Werk auf die verschiedenen, im Kulturleben üblichen und durch die Technik ermöglichten Nutzungsarten zu verwerten, z. B. zu vervielfältigen, zu verbreiten, aufzuführen und zu senden. Dieser Anspruch des Urhebers auf den Wert seines Werkes ist ein naturrechtlicher, der seinen Grund im geistigen Schöpfertum hat.

Zum Wesen des menschlichen Geistes gehört die Selbstentfaltung durch schöpferische Tat. Indem er Geisteswerke schafft, vollendet und verwirklicht er sich selbst. Der persönliche Geist besteht nicht nur aus allgemein menschlichen Anlagen, die allen gemeinsam sind, sondern auch aus individuellen Zügen, die von der Natur jedem einzelnen nur für ihn allein mitgegeben sind und die die geschichtliche Einmaligkeit jedes Menschen ausmachen. Bei seiner schöpferischen Tätigkeit benutzt er nicht nur seine allgemein menschlichen Fähigkeiten und verwendet er nicht bloß geistige Gehalte, die bereits in der realen Welt, im Reich der Ideen und im Kulturgeist als geistiges Gemeingut vorhanden sind, sondern er setzt seine individuellen Gaben ein, ja er erzeugt aus seiner Individualität, aus seiner Phantasie heraus neue geistige Inhalte und Formen. Indem er diese individuellen Gedanken und Erlebnisse, in denen er sein ureigenstes Wesen entfaltet und verwirklicht, aus sich entläßt und einem sinnlich wahrnehmbaren Ausdrucksmittel anvertraut, stellt er

[1] Vgl. Heinrich LEHMANN, *Über das Wesen des Urheberrechts*, Band 2 der Schriftenreihe der InterGU, Berlin 1956, 13.

ein Stück seines eigenen Seins in die Außenwelt und objektiviert sich in einem realen Gebilde. So entsteht das Geisteswerk, das eine Schöpfung im wahrsten Sinne des Wortes darstellt, weil es nicht nur bereits vorhandenes Geistesgut, sondern einen Teil des sich selbst entfaltenden individuellen Geistes enthält. „Der künstlerisch-schöpferische Mensch verhält sich der Welt gegenüber nicht nur empfangend, wie etwa der erkennende und denkende Mensch, sondern schöpferisch gestaltend. Er schafft nämlich eine neue Wirklichkeit, das Kunstwerk, in dem er seine natura individua unter Neugestaltung eines ihm vorgegebenen Stoffes manifestiert. Das vom schöpferischen Künstler geschaffene Kunstwerk trägt seine besonderen Züge; es ist ein Stück seines Wesens."[2]

Auf Grund dieser Sachlage ist es selbstverständlich, daß der Werkschöpfer an den individuellen Zügen seines Werkes dasselbe ursprüngliche Recht haben muß, das er an seiner eigenen Individualität besitzt. Diese ist von der Natur jedem Menschen ganz für ihn allein gegeben, keiner hat auf die eines anderen ein Anrecht. Es obliegt der Freiheit und der sittlichen Verantwortung jedes einzelnen, sie für selbst gewählte Zwecke einzusetzen oder brach liegen zu lassen; der Mitmensch oder die Gemeinschaft haben keinen Anspruch auf die schöpferische Tätigkeit des anderen. Der Urheber hat daher an den Geisteswerken, die seiner Individualität entsprungen sind, ein naturgegebenes, ausschließliches Recht, er kann sie für sich allein benutzen oder andere nach seinem Willen daran teilhaben lassen. Aus der Schöpferwürde entfließt also dieses absolute Recht an dem Geschaffenen, das von der Naturrechtslehre so oft als „geistiges Eigentum" bezeichnet wurde. In Wirklichkeit übertrifft es das Sacheigentum an Autorität und innerer Berechtigung, weil es sich nicht nur auf äußere Güter erstreckt, sondern auf den in die Außenwelt hinausgestellten Teil des eigenen individuellen Geistes.

Der Bundesgerichtshof[3] sagt daher: „Für das moderne Urheberrecht wird allseitig anerkannt, daß die Nutzungsrechte des Urhebers nur die Ausstrahlungen seines durch den Schöpfungsakt begründeten geistigen Eigentums sind. Die Herrschaft des Urhebers über sein Werk, auf die sich sein Anspruch auf einen gerechten Lohn für eine Verwertung seiner Leistung durch Dritte gründet, wird ihm hiernach nicht erst durch den Gesetzgeber verliehen, sondern folgt aus der Natur der Sache, nämlich aus seinem geistigen Eigentum, das durch die positive Gesetzgebung nur seine Anerkennung und Ausgestaltung findet."

*

Betrachten wir nun von diesen grundsätzlichen Erwägungen aus die oben erwähnten besonders umstrittenen Fragen der Urheberrechtsreform.

Das geltende Recht enthält in den §§ 19 und 21 Literatururhebergesetz (LUG) eine Bestimmung, nach der kleinere Werke wie Aufsätze, Gedichte, Lieder in Kir-

[2] Johannes OVERATH, *Urheber und Interpret in der Musik*, Band 11 der Schriftenreihe der InterGU, Berlin 1959, 41.

[3] SCHULZE, *Rechtsprechung zum Urheberrecht*, BGHZ 15, 17.

chen-, Schul- oder Unterrichtsbücher aufgenommen werden dürfen, ohne daß dem Urheber dafür ein Honorar gezahlt zu werden braucht. Diese Bestimmung wird in der Fachliteratur seit langem kritisiert. Der Regierungsentwurf trägt dieser Kritik Rechnung, indem er in § 46 Abs. 4 bestimmt, daß dem Urheber in diesem Fall eine angemessene Vergütung zu gewähren ist. Der Bundesrat hat dagegen vorgeschlagen, diese Bestimmung des Entwurfs wieder zu streichen. Er sagt dazu: „Die Vergütungspflicht führt zu einer unerwünschten Verteuerung der Schulbücher. Die Vermögensinteressen der Urheber sollten hier gegenüber den Interessen der Allgemeinheit an der Volksbildung zurücktreten. Es ist zu berücksichtigen, daß kein Urheber ganz allein aus sich heraus schafft, sondern auf dem geistigen Gesamtbesitz des Volkes aufbaut. Hier, bei den Interessen der Volksbildung, sollte der Urheber als Dank für das ihm überkommene Kulturgut mit einer unentgeltlichen Weitergabe der von ihm geschaffenen Werke an die folgenden Generationen einverstanden sein."

In dieser Begründung ist doch wohl das Verhältnis der Interessen des Urhebers zu denen der Allgemeinheit falsch gesehen. Nicht der Urheber schuldet der Gemeinschaft Dank, sondern diese ihm. Das überkommene Kulturgut steht allen in gleicher Weise zur Verfügung. Die meisten beschränken sich allerdings darauf, es rezeptiv aufzunehmen und zu genießen. Der Urheber dagegen verarbeitet es in sich und schafft daraus unter Hinzufügung seiner ureigensten Gedanken etwas Neues und bereichert durch sein Werk die Kultur wieder. Wieso er eine größere Dankesschuld für das überkommene Kulturgut haben soll als diejenigen, die es lediglich genießen, ist nicht einzusehen. Dagegen sollte sich die Gemeinschaft gerade einem Urheber, der ein für die Volksbildung wertvolles Werk geschaffen hat, dankbar erweisen und ihm nicht seinen natürlichen Anspruch auf einen Lohn für seine Leistung, auf ein Entgelt für die Benutzung seines Geistesgutes schmälern. Auch der Urheber muß ja mit seiner Familie von seiner Arbeit leben, auch er hat ein Recht auf Existenz, das ihm vom Staat zu sichern ist, wie der katholische Moraltheologe Prof. Ermecke mit Recht betont[4]. Unausgesprochen schwingt vielleicht in der Begründung des Bundesrats der Gedanke mit, daß der Urheber sein Werk bereits geschaffen und veröffentlicht hat, wenn es in ein Schulbuch aufgenommen wird, so daß ihm durch den Abdruck kein materieller Schaden entsteht. Es ist aber zu bedenken, daß der Urheber sein Schaffen vorfinanzieren muß und daß er daher auf die Erträgnisse seines Werkes angewiesen ist. Diese sind in der Regel gerade bei ernsten, bildenden und belehrenden Werken nicht groß, jedenfalls wesentlich geringer als bei Unterhaltungsliteratur und -musik, weil die große Masse die leichte Muse bevorzugt. Da der Staat ein Interesse daran haben muß, die Produktion wertvoller Werke zu fördern, sollte er dem Urheber seine Einnahmen hieraus nicht auch noch beschneiden. Mit der Begründung, daß die Honorar-

[4] *Die Verantwortung von Staat und Gesellschaft für das geistige Schöpfertum*, Band 2 der Schriftenreihe der InterGU, 1956, 32.

zahlung an die Urheber zu einer unerwünschten Verteuerung der Schulbücher führen müsse, könnte man auch dem Drucker oder Buchbinder seinen Lohn vorenthalten.

An einem inneren Widerspruch krankt die Bestimmung des § 53 Regierungsentwurf. Danach soll die öffentliche Wiedergabe eines Werkes unentgeltlich und ohne Zustimmung des Urhebers zulässig sein bei Veranstaltungen, die keinem Erwerbszweck dienen, wie bei staatlichen Feiern, Militärkonzerten, Schülerveranstaltungen und ähnlichem; vorausgesetzt ist allerdings, daß kein Eintrittsgeld erhoben und auch den ausübenden Künstlern keine besondere Vergütung gezahlt wird. Wie die erwähnten Beispiele zeigen, dürfte der Hauptnutznießer dieser Vorschrift der Staat sein. Dagegen sollen die Kirchen, wie § 53 Regierungsentwurf weiter bestimmt, für die Wiedergabe von Werken bei kirchlichen Feierlichkeiten, z. B. für die Aufführung einer Messe während des Gottesdienstes, dem Urheber eine angemessene Vergütung zahlen.

Eine ähnliche Bestimmung wie § 53 Regierungsentwurf enthält im geltenden Recht § 27 LUG, jedoch werden in dieser Bestimmung auch die Kirchen begünstigt, so daß sie nach derzeitigem Rechtszustand die Werke der Kirchenkomponisten unentgeltlich aufführen dürfen. Der bekannte Komponist Josef Haas[5] erblickt in dieser unbeabsichtigten, aber tatsächlichen Mißachtung der sozial wohlbegründeten Entlohnungsansprüche der Musikschöpfer einen der Mitgründe, warum sich heute so wenige Tonschöpfer von Rang für die Neuschaffung kirchlicher Tonkunst verwenden. Um diese ungerechte Benachteiligung der Kirchenkomponisten, deren Werke ja kaum anderswo als bei kirchlichen Feiern aufgeführt werden und für die daher die Bestimmung des § 27 LUG praktisch eine entschädigungslose Enteignung ihres wichtigsten Verwertungsrechts bedeutet, zu beseitigen, haben sich vor einigen Jahren die katholische und die evangelische Kirche freiwillig bereit erklärt, Tantiemen für die Aufführung von Kirchenmusik an deren Schöpfer zu zahlen. Von katholischer Seite wurde am 18. 5. 1953 durch den Referenten der Fuldaer Bischofskonferenz, Bischof Dr. Kempf von Limburg, mit der Gema, der Verwertungsgesellschaft der Komponisten, ein entsprechender Vertrag unterzeichnet. In einer Pressenotiz hierzu wurde betont, daß der deutsche Episkopat in Würdigung der Bedeutung der Kirchenmusik durch die Anerkennung der Urheberrechte zu weiterem künstlerischen Schaffen Anregung geben möchte[6].

Auf diese freiwillige Anerkennung des Tantiemenanspruches der Urheber durch die Kirchen beruft sich nun die Begründung zu § 53 Regierungsentwurf. Sie sagt, die gesetzliche Anerkennung des Vergütungsanspruches bei kirchlichen Feiern entspreche einer Anregung der Kirchen. Statt jedoch daraus eine moralische Verpflichtung zur allgemeinen Beseitigung der Wiedergabefreiheit abzuleiten, will der Entwurf nur eine Ausnahme zu Lasten der Kirchen schaffen. Offenbar wollten die

[5] *Gedanken zum deutschen kirchenmusikalischen Kunstschaffen*, in: Musik und Dichtung S. 81.
[6] SCHULZE, *Kirchenmusik und Urheberrecht*, Band 25 der Schriftenreihe der InterGU, 1961, 28.

Kirchen ein Beispiel für die Anerkennung des geistigen Eigentums geben und zur Schärfung des Gewissens gegenüber der unentgeltlichen Benutzung geistiger Leistungen beitragen. Es ist zu bedauern, daß der Regierungsentwurf diesem Beispiel nicht für die sonstigen Veranstaltungen, die keinem Erwerbszweck dienen, folgt. Zumindest für seine Zwecke sollte der Staat, ähnlich wie die Kirchen, auf das überkommene Vorrecht der Wiedergabefreiheit verzichten. Es ist kaum verständlich, warum sich der Staat, der doch ein Interesse an der Förderung der Kunst haben muß, weigert, für die Benutzung von Geisteswerken bei Veranstaltungen von staatlichen Stellen, Militärkapellen, Schulen und ähnlichen Einrichtungen ein Urheberentgelt zu zahlen, wenn er den Kirchen eine solche Verpflichtung auferlegt.

Ein besonders umstrittenes Problem ist das der Zulässigkeit privater Tonbandaufnahmen. Nach geltendem Recht (§ 15 Abs. 2 LUG) ist eine Vervielfältigung zum persönlichen Gebrauch zulässig, wenn sie nicht den Zweck hat, aus dem Werk eine Einnahme zu erzielen. Danach ist es z. B. erlaubt, zur persönlichen Fortbildung oder Unterhaltung Werke oder Teile daraus mit der Hand oder Schreibmaschine abzuschreiben. Das Gesetz berücksichtigt also das Interesse des einzelnen an einer umfassenden Teilnahme am Geistesleben und setzt dem ausschließlichen Vervielfältigungsrecht des Urhebers insoweit eine Grenze. Der dem Urheber dadurch entstehende Einnahmeausfall ist ihm zumutbar, weil diese Abschriften Notbehelf bleiben und im Verkehrsleben ein Werkexemplar nicht ersetzen können. Dagegen vermag eine Tonbandüberspielung ohne weiteres eine Schallplatte zu ersetzen. Der Bundesgerichtshof hat daher in seinem eingehend begründeten Urteil[7] entschieden, daß private Tonbandaufnahmen geschützter Werke ohne Zustimmung der betreffenden Urheber unzulässig sind.

Der Regierungsentwurf folgt in seinem ursprünglichen Text (§ 54) im wesentlichen diesem Urteil. Er läßt zwar grundsätzlich Vervielfältigungen zum persönlichen Gebrauch zu, doch soll der Urheber für die Aufnahme oder Übertragung seines Werkes auf Bild- oder Tonträger, insbesondere also für die private Tonbandaufnahme, einen Anspruch auf angemessene Vergütung haben. Der Bundesrat hat jedoch gegen die Vergütungspflicht bei privaten Tonbandaufnahmen Einwände erhoben und die Streichung der entsprechenden Vorschrift des Entwurfs empfohlen. Er begründet diesen Vorschlag damit, daß der Vergütungsanspruch nicht durchsetzbar erscheine, da sich die Aufnahmen im privaten Bereich vollziehen, ferner damit, daß das Tonband geeignet sei, sich zu einem kulturpolitischen Faktor zu entwickeln, und schließlich damit, daß die Möglichkeit einer Häufung von Ansprüchen mehrerer Verwertungsgesellschaften nicht ausgeschlossen sei. Die Bundesregierung beugte sich diesen Argumenten, obwohl sie in der Begründung zu § 54 geschrieben hatte: „Die Gefahr, daß sich der Musikfreund durch private Aufnahmen aus dem Rundfunk mehr und mehr selbst mit mechanischer Musik ver-

[7] SCHULZE, a. a. O.

sorgt und damit den Absatz der Schallplatten beeinträchtigt, ist nicht von der Hand zu weisen ... Hält man an dem Grundsatz der Vervielfältigungsfreiheit in der Privatsphäre uneingeschränkt fest, so kann dies allmählich zu einer teilweisen Aushöhlung des Urheberrechts führen ... Es ist hier eine Grundsatzentscheidung durch den Gesetzgeber zu treffen: Entscheidet man sich für die uneingeschränkte Vervielfältigungsfreiheit in der Privatsphäre, so ist dieser Schritt später kaum rückgängig zu machen, da sich dann die Allgemeinheit an diesen Zustand gewöhnt hat. Führt man dagegen jetzt die Vergütungspflicht ein, so ist zu erwarten, daß sich allmählich auf breiterer Basis das Rechtsbewußtsein bildet, daß dem Urheber für die Nutzung seines Werkes auch im privaten Bereich ein angemessenes Entgelt gebührt."

Es mag sein, daß dieses Rechtsbewußtsein heute noch bei vielen fehlt, doch wurde die Vergütungspflicht von den Gerichten, die ja das Gewissen der Allgemeinheit in rechtlichen Zweifelsfragen darstellen, bereits bejaht. Der Bundesgerichtshof führt in der Tonbandentscheidung[8] aus: Wenn sich in allen Kulturstaaten mehr und mehr die Erkenntnis gefestigt habe, daß der Urheber eines Geisteswerkes Anspruch auf die gesetzliche Sicherung eines gerechten wirtschaftlichen Lohnes für seine Leistung habe, so sei es letztlich gerade der Werkgenuß des einzelnen – gleichgültig, ob dieser Werkgenuß in der Öffentlichkeit oder im häuslichen Bereich stattfinde –, der die innere Rechtfertigung für den Anspruch des Urhebers auf eine angemessene Vergütung bilde. In der Befriedigung des Kunstverlangens des einzelnen liege die Dankesschuld verankert, die es an den geistig Schaffenden seitens der Allgemeinheit durch einen wirksamen Rechtsschutz seiner persönlichen und wirtschaftlichen Interessen an seiner Schöpfung abzutragen gelte. Es sei mit urheberrechtlichen Grundsätzen unvereinbar anzunehmen, daß es der Schutz der privaten Sphäre schlechthin verbiete, dem Urheber ein Entgelt für seine Werkschöpfung zufließen zu lassen, wenn die Nutzung des Werkes sich ausschließlich im privaten Raum abspiele. Bei einem Interessenwiderstreit zwischen der schöpferischen Sphäre des Urhebers und der privaten Sphäre des Werknutzers gebühre der schöpferischen Sphäre, ohne die eine Werknutzung überhaupt nicht möglich wäre, der Vorzug. Wenn geltend gemacht werde, die Herstellung von Magnettonaufnahmen im häuslichen Bereich entziehe sich jeder Kontrollmöglichkeit durch die Urheberberechtigten, so stelle dieser Einwand gegenüber der Aufgabe des Gerichts, dasjenige zu ermitteln, was rechtens sei, eine sachfremde Erwägung dar. Das Bestehen eines Rechtsanspruches könne nicht vom Grade seiner Durchsetzbarkeit abhängen.

Der Bundesgerichtshof hat also bereits den ersten Einwand, den der Bundesrat gegen die Vergütungspflicht erhebt, widerlegt. Aber auch die Gefahr, daß mehrere Verwertungsgesellschaften dem einzelnen gegenüber einen Vergütungsanspruch

[8] SCHULZE, BGHZ 15.

geltend machen würden, besteht kaum, weil sich schon jetzt die Verwertungsgesellschaften zu einer gemeinsamen Zentralstelle für private Überspielungsrechte zusammengeschlossen haben, so daß der einzelne durch eine Zahlung an diese Inkassostelle die Ansprüche aller in Frage kommenden Urheberberechtigten abgelten kann. Wenn der Bundesrat weiter meint, daß kulturpolitische Erwägungen einer Vergütungspflicht entgegenstünden, so wird man sagen müssen, daß diese gerade eine Vergütungspflicht fordern; denn die Kulturpolitik muß in erster Linie das Werkschaffen fördern und daher für eine gerechte Entlohnung der Urheber Sorge tragen. Die Entscheidung, die der Gesetzgeber in dieser Frage treffen wird, wird geradezu zum Prüfstein dafür werden, wie er die geistige Leistung einschätzt, welchen Wert er geistigen Gütern im Vergleich zu körperlichen Gütern beimißt und ob er den naturrechtlichen Gehalt des Urheberrechts, der Achtung des geistigen Eigentums auch in der Privatsphäre fordert, berücksichtigt.

Ein völlig neuartiger, jedoch von vielen Seiten heftig kritisierter Vorschlag des Regierungsentwurfs ist die Urhebernachfolgevergütung. Nach geltendem Recht – und der Regierungsentwurf will daran nichts ändern – erlischt das Urheberrecht 50 Jahre nach dem Tode des Urhebers. Der Urheber und seine Erben, z. B. seine Witwe und seine Kinder, können also nur während dieser Schutzfrist eine Vergütung für die Werkverwertung verlangen. Mit Ablauf dieser Frist werden die Werke gemeinfrei. Jedermann darf sie dann unentgeltlich nachdrucken, aufführen, senden oder sonst verwerten. Dieser in scharfem Gegensatz zur ewigen Vererbung von Sachgütern, z. B. von Grundstücken, stehende Rechtszustand hat vor allem historische Gründe. Als man bei Beginn der Neuzeit anfing, die Geisteswerke gegen Nachdruck zu schützen, geschah dies dadurch, daß die Landesfürsten den Urhebern oder Verlegern zeitlich kurz befristete Privilegien, durch die anderen der Nachdruck verboten wurde, erteilten. Die Frist wurde im Laufe der Zeit immer länger und beträgt jetzt 50 Jahre post mortem auctoris. In der Urheberrechtstheorie werden eine Reihe von Gründen angeführt, die die zeitliche Begrenzung des Urheberrechts rechtfertigen sollen, doch vermag wohl keiner völlig zu überzeugen und die unterschiedliche Behandlung von geistigem Eigentum und Sacheigentum bezüglich der Vererbung restlos zu erklären. Die Urheber fordern daher ein ewiges Urheberrecht.

Der Regierungsentwurf (§§ 73 ff) will nun eine Urhebernachfolgevergütung einführen, die nach Ablauf der 50jährigen Schutzfrist von den Werkverwertern an eine Stiftung, den Urheberfonds, gezahlt werden soll. Es soll also das individuelle Urheberrecht wie bisher erlöschen, jedoch sollen die Werkverwerter, z. B. Verleger, Theater, Rundfunkanstalten, verpflichtet bleiben, für die Benutzung des freigewordenen Werkes eine geringe Vergütung (10% der üblichen Tantieme, bei Büchern 1% des Ladenpreises) an den Urheberfonds zu zahlen. Die Einnahmen sollen für Ehrensolde an verdiente bedürftige Urheber, für die Unterstützung be-

dürftiger Hinterbliebener verdienter Urheber und für Förderungsbeihilfen an begabte Urheber verwendet werden.

Der Bundesrat hat in seiner Stellungnahme zwar den Grundgedanken des Regierungsvorschlags, zusätzliche Mittel für eine Förderung und Unterstützung der Urheber bereitzustellen, begrüßt, lehnt jedoch die Urhebernachfolgevergütung mit der Begründung ab, daß sie eine öffentlich-rechtliche Abgabe zur Kulturförderung darstelle, für die dem Bund nach dem Grundgesetz die Gesetzgebungszuständigkeit fehle. Die Bundesregierung hat trotzdem an ihrem Vorschlag festgehalten, mit der richtigen Begründung, daß die Gesetzgebungskompetenz des Bundes für das Urheberrecht nach Art. 73 Nr. 9 GG alle Regelungen umfaßt, die wie die Urhebernachfolgevergütung an die Nutzung von Werken anknüpfen.

Wenn die vom Entwurf vorgeschlagene Urhebernachfolgevergütung auch in einzelnen Punkten verbesserungsfähig und -bedürftig ist, so ist doch die Gesamtkonzeption zu billigen. Es wird dadurch der unerfreuliche Zustand beseitigt, daß die freigewordenen Werke zu einer gewinnbringenden Einnahmequelle der Werkverwerter werden, während für die Förderung der Urheber und des Werkschaffens keine Mittel zur Verfügung stehen. Leider lehnt der Regierungsentwurf aber einen Gedanken ab, der zur Zeit im Rahmen des Berner Verbandes, in dem sich zahlreiche Länder, einschließlich der Bundesrepublik, zum Schutze der Urheber zusammengeschlossen haben, diskutiert wird, nämlich den Gedanken, die Schutzfrist von 50 auf 80 Jahre zu verlängern. Diese Verlängerung könnte zugleich mit Einführung der Urhebernachfolgevergütung vorgenommen werden. Man muß bedenken, daß vielfach der Urheber zu seinen Lebzeiten für seine Frau und seine Kinder nicht sorgen kann, weil sich seine Werke erst spät durchsetzen und seine Einnahmen daraus in der Regel nicht einmal den täglichen Lebensbedarf decken; nur wenige Urheber können nämlich vom Ertrag ihrer Werke leben. Für die Witwe eines jung verstorbenen Autors oder für seine Kinder, die ja die derzeitige Schutzfrist ohne weiteres überleben können, ist es daher besonders hart, wenn ihnen gerade in ihrem Alter eine wichtige – bei der Witwe in der Regel die einzige – Einnahmequelle entzogen wird. Die Schutzfrist sollte zumindest an der Lebensdauer derjenigen Angehörigen des Urhebers, für die er mit seinem Werkschaffen sorgen will und nach unserer sittlichen Überzeugung auch sorgen soll, orientiert werden. Der durch die ärztliche Kunst in den letzten Jahrzehnten erreichten Verlängerung der durchschnittlichen Lebensdauer sollte also der Gesetzgeber durch eine Verlängerung der Schutzfrist auf 80 Jahre Rechnung tragen.

Aufwertung des Lebendigen

Johannes Haas SJ

Welcher unserer gelehrten und wissenschaftlich gebildeten Zeitgenossen vermöchte auf Anhieb die seinsmäßige Besonderheit einer Stubenfliege im Vergleich mit einem Fernsehgerät auf der einen und mit einem Menschen auf der anderen Seite anzugeben? Selbst nach langem, vielleicht tagelangem Überlegen wird er kaum dazu imstande sein. Das zeigt, daß es offenbar nicht leicht ist, sich klare Vorstellungen davon zu machen, welches Sein die untermenschlichen Lebewesen eigentlich haben, was auch durch die Geschichte des menschlichen Denkens bestätigt wird.

Die Unterbewertung des Lebendigen

Sie sieht in den Organismen „nichts weiter als" rein materielle Gebilde, obwohl das verhältnismäßig selten mit dieser Deutlichkeit ausgesprochen wird, sondern sich unter mannigfaltigen Verkleidungen verbirgt. Eine dieser Verkleidungen ist der uralte Glaube an die Urzeugung, wonach Lebewesen aus unbelebten Stoffen entstehen können. Was aber unter dem Einfluß von stofflichen Kräften entsteht, kann offenbar nichts anderes sein als rein stofflicher Natur. Der Urzeugungsglaube war noch bis weit ins vorige Jahrhundert verbreitet; denn erst im Jahre 1862 hat Louis Pasteur durch seine genial einfachen Versuche, allerdings gegen den hartnäckigen Widerstand seiner Zeitgenossen, den endgültigen Beweis für seine Falschheit geführt. Gegenwärtig steht zwar in allen biologischen Lehrbüchern das Axiom: Omne vivum e vivo (jedes Lebewesen stammt von einem Lebewesen), man hat aber den Eindruck, als würde es auch heute noch von vielen Biologen und Biochemikern nur widerwillig hingenommen. Viele lassen es für die geologische Gegenwart gelten, spielen aber mit dem Gedanken, daß sich in der geologischen Vergangenheit, vielleicht im Lauf vieler Jahrmillionen, lebende Wesen aus unbelebten Vorläufern „entwickelt" haben. Jede Meldung in wissenschaftlichen und illustrierten Zeitschriften, die diese Meinung bestätigen könnte, nehmen diese Leute gierig auf wie das Löschpapier die Tinte; ebenso stürzt man sich auf Meldungen, daß man auf dem besten Wege sei, Lebewesen künstlich herzustellen. In dieser Begier verbirgt sich immer noch der alte Urzeugungsglaube, der mit einer grundsätzlichen Unterbewertung des Lebendigen verbunden ist.

Die seinsmäßige Unterschätzung des Lebens verbirgt sich auch in der weithin angenommenen Form der Evolutionstheorie, nach der die höher organisierten Lebewesen aus niederen durch mutative Schritte hervorgegangen seien. Die Mutationen

werden dabei aufgefaßt als Veränderungen des chemischen Erbmaterials, die durch Einwirkungen stofflicher Art ausgelöst werden, wie zum Beispiel durch energiereiche Strahlung, durch mutagene Substanzen oder durch Fehler bei der Verdopplung der Erbsubstanz. Durch die bekannten Mechanismen der Selektion und Adaptation seien jene Neubildungen erhalten geblieben, die sich in der betreffenden Umwelt am Leben halten und fortpflanzen konnten. Auch in dieser Auffassung sind Lebewesen rein materielle, durch stoffliche Faktoren entstandene Gebilde, bestehend aus an sich sinnlosen Kombinationen von Merkmalen und Einrichtungen, die zufällig, das heißt ohne inneren Grund aufgetreten sind und sich in bestimmten Umwelten erhalten haben.

Eine gewisse Milderung erfährt diese Unterbewertung in der heute noch weit verbreiteten Vorstellung, daß die Lebewesen aus „Plasma", „Protoplasma" oder „lebender Substanz" bestehen, wobei man sich vorstellt, daß der gewöhnliche Stoff im „Plasma" gewissermaßen eine höhere Seinsweise mit ganz neuen, höheren Kräften erwirbt, die zur Ausbildung der zahllosen wunderbaren Lebenstätigkeiten führen. Nach der Lehre des dialektischen Materialismus ging der tote Stoff im Lauf der Erdgeschichte durch den „dialektischen Sprung" in lebenden Stoff über, der dann in der Evolution die Generationsketten der Lebewesen hervorgebracht hat und heute noch bei der Fortpflanzung weitergegeben wird.

Richtige Bewertung

Um zu einer angemessenen Bewertung des Lebendigen zu gelangen, wollen wir die neuesten Erkenntnisse der Biologie daraufhin befragen, welche ontologische Struktur der Organismen in ihnen erkennbar wird. Dazu vergegenwärtigen wir uns zunächst die Erscheinungsweise der Organismen, das heißt die Art und Weise, wie sie sich unserer Erfahrung darbieten. Wir erarbeiten damit gewissermaßen eine Phänomenologie des Organischen, die wir darauf im Lichte der neueren biologischen und biochemischen Erkenntnisse zur Ontologie des Lebens zu vertiefen suchen. Die Erscheinungsweise gibt sich kund in jenen Merkmalen, die wir in allen Organismen finden, an denen wir sie als Lebewesen erkennen und von nicht belebten Gebilden unterscheiden. Es sind das in erster Linie folgende fünf:

1. Alle Organismen sind Gestalten, das heißt materielle Gebilde mit charakteristischer Form, an denen sie erkannt, beschrieben und klassifiziert werden können. Ihre Gestalt vermögen sie aus einfachsten Anfängen aufzubauen, wobei eine gesetzmäßig festgelegte Aufeinanderfolge von Ausprägungen dieser Gestalt vor sich geht, die wir den Lebenslauf eines jeden Organismus nennen wollen. Er beginnt gewöhnlich mit dem Stadium der Einzelligkeit, darauf folgt bei Vielzelligen die Keimesgeschichte, darauf die Formen der Jugend, der Reife und des Alters, und schließlich der Tod. Nach Schädigungen oder Verletzungen kann die Gestalt mehr oder weniger weitgehend restituiert werden.

2. Jeder Organismus hat die Fähigkeit und den Drang, seinen Lebenslauf in der charakteristischen Gestaltenfolge durch zahlreiche Lebenstätigkeiten und Funktionen durchzuführen, wenn bestimmte Bedingungen von seiten der Umgebung erfüllt sind. Das ist die Eigenschaft der Selbsttätigkeit, sie ist eines der wichtigsten Unterscheidungsmerkmale der Organismen gegenüber der unbelebten Umwelt: Der Organismus entwickelt und erhält „sich", pflanzt „sich" fort usw.

3. Der Organismus folgt in seinen Gestaltungen, Funktionen und Handlungen einer ihm innewohnenden Norm oder Regel, nach der sein Lebenslauf in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft vor sich geht; wir wollen sie seinen Lebensplan nennen. Der Lebensplan eines Organismus ist also jene aus der Beobachtung erkennbare Norm oder Regel, die die zahllosen Einzelheiten seines Lebenslaufes bestimmt; insbesondere enthält sie den Bauplan für jede seiner Gestalten, den Werdeplan für deren Aufeinanderfolge und den Funktionsplan für seine Tätigkeiten.

4. Die uns bekannten Organismen treten gewöhnlich nicht als einmalige Gestalten, sondern in zahlreichen, untereinander gleichen oder wenigstens sehr ähnlichen Exemplaren auf. Wir sagen dann, die untereinander gleichgestalteten Organismen gehören zur gleichen biologischen Art. Sie sind nicht nur gleichgestaltet, sie vollbringen auch ihre Lebenstätigkeiten gleichartig und richten ihre Handlungen und ihr Verhalten in der gleichen Weise ein; mit anderen Worten, sie befolgen den gleichen Lebensplan. Die biologischen Arten sind außerordentlich zahlreich und in unterschiedlicher Weise über die Oberfläche der Erde und in der Erdgeschichte verteilt.

5. Schließlich haben alle Organismen die Fähigkeit der Fortpflanzung, das heißt, sie können allein oder im Verein mit andersgeschlechtlichen Individuen der gleichen Art weitere Lebewesen ins Dasein setzen, die nun ihrerseits den gleichen Lebensplan befolgen wie sie selbst. Umgekehrt können Lebewesen nur durch Fortpflanzung ins Dasein treten. Die Fortpflanzungsfähigkeit beschränkt sich normalerweise auf Angehörige der gleichen biologischen Art; nur unter solchen ist sie unbeschränkt, das heißt die durch Fortpflanzung entstandenen Individuen sind ihrerseits fruchtbar.

Das materielle Substrat des Lebendigen

Als Gestalten sind alle Organismen materielle Systeme. Über das materielle Substrat der Organismen lassen sich der biologischen Forschung folgende für unser Thema wichtige Sätze entnehmen:

1. Die Materie innerhalb und außerhalb der Organismen ist seinsmäßig die gleiche. Das Lebendige muß seine Gestaltungen und Leistungen mit Hilfe der gleichen Kräfte und Gesetze vollbringen, die wir aus den Lehrbüchern der Physik und Chemie kennen. Die Überzeugung von der seinsmäßigen Gleichheit von be-

lebter und unbelebter Materie gehört zu den fundamentalen Voraussetzungen der modernen Biochemie und Physiologie, und deren Erfolge zeigen, daß diese Voraussetzung zu Recht gemacht wird. Die Materie geht also nach ihrer Einverleibung in den Organismus nicht in einen seinsmäßig „höheren", den „lebendigen" Zustand über, durch den sie ganz neue Eigenschaften erhielte.

2. Das den Lebenstätigkeiten dienende materielle Substrat hat stets eine bestimmte Struktur, das heißt eine gesetzmäßige Anordnung seiner Bestandteile. Die organische Struktur beginnt bei der molekularen Ordnung der am Lebensgeschehen beteiligten niedermolekularen Stoffe, sie setzt sich fort in die makromolekularen Komponenten, wie Proteine und Nukleinsäuren, aus denen sich die Zellorgane aufbauen; sodann in den Aufbau der unterschiedlichen Zelltypen, in die Gewebe und Organe, und reicht bis zur sichtbaren Gestalt der einzelnen Organismen, die ihrerseits vom „Bauplan" der Organismen bestimmt wird. Durch die eigentümliche, durch Biochemie und Elektronenmikroskopie weitgehend aufgeklärte, stufenweise gegliederte organische Struktur unterscheidet sich die „lebende Substanz", das „Plasma" von nicht belebten Systemen.

3. Zahlreiche Lebenstätigkeiten werden in ihrem Ablauf und in ihrer Eigenart durch die Struktur des materiellen Substrats bedingt, und zwar in ganz der gleichen Weise, wie bei technischen Gebilden Leistung und Bau einander bedingen. Diesen Zusammenhängen gehen im Lebendigen Biochemie und Physiologie nach. In gesetzmäßig bestimmten strukturierten Gebilden kommen zahlreiche Eigenschaften und Kräfte der Materie zur Geltung, und nur durch die Ausnützung der in den Kräften und Gesetzen der Materie gelegenen Fähigkeiten vollbringt das Leben seine Funktionen und erzielt der Techniker seine Leistungen. Was immer das organische Leben vollbringt, muß es mit materiellen Mitteln leisten, daher ist jede Lebenstätigkeit auch der materiellen Analyse zugänglich.

4. Das materielle Substrat hat nicht die Fähigkeit, die dem organischen Leben dienenden Strukturen aktiv hervorzubringen und die den Lebenslauf der einzelnen Organismen ausmachenden Funktionen selbsttätig zu leisten. Es hat also in bezug auf das organische Leben nicht das aktive Gestaltungsvermögen, sondern nur ein passives, daß heißt es ist geeignet, zu organischen Gestaltungen und Funktionen verwendet zu werden. An dieser entscheidenden Einsicht gehen alle jene vorbei, die in mehr oder minder verhüllter Weise an der Urzeugungslehre festhalten.

Die dualistische Konstitution der Organismen

Für die Erkenntnis der eben erwähnten Unfähigkeit des materiellen Substrats lassen sich im wesentlichen zwei Gründe anführen: Einmal unsere Kenntnis der Gesetze und Kräfte der materiellen Welt, die sich vornehmlich auf die Atom-

physik gründen. Von den zur selbstständigen Durchführung von organischen Funktionen notwendigen aktiven Fähigkeiten findet sich dort keine Spur.

Der zweite Grund ergibt sich aus der oben aufgezeigten Beziehung von Bau und Leistung. Die Gestaltbildung und die Durchführung des Lebenslaufes eines Organismus ist eine ungemein komplizierte Leistung, für die die Fähigkeit und der Drang in der befruchteten Eizelle enthalten ist. Wäre das materielle Substrat der Eizelle der aktive Träger dieser Leistung, so müßte sie grundgelegt sein in einer der Komplexität der Leistung entsprechenden komplexen materiellen Struktur des entwicklungsfähigen Keimes und müßte sich mit unseren empfindlichen Forschungsmethoden, vor allem mit dem Elektronenmikroskop nachweisen lassen. Die geforderte materielle Struktur läßt sich aber nicht erkennen, was nur bedeuten kann, daß sie nicht vorhanden ist. Als geeignete materielle Struktur kann auch nicht das in den Chromosomen des Zellkernes enthaltene biologische Erbgut angesehen werden. Die die Chromosomen aufbauenden Nukleinsäuren enthalten zwar „genetische Informationen", aber nur für die Struktur der die Zellorgane bildenden Makromolekeln, besonders für Proteine und Ribonukleinsäuren, nicht aber für die übrigen Komponenten des Lebensplanes.

Da nun aber die streng gesetzmäßige Durchführung des Lebenslaufes in jedem Organismus einen hinreichenden Grund erfordert, so muß er in einem nichtmateriellen Substrat liegen, das wir den „Gestaltungsfaktor" nennen wollen. Die Organismen haben also seinsmäßig betrachtet eine dualistische Konstitution, denn sie enthalten eine materielle und eine nichtmaterielle Komponente.

Nähere Aussagen über die Gestaltungsfaktoren lassen sich aus den Leistungen entnehmen, die als Besonderheiten des organischen Lebens gewertet werden und die dieses vor rein materiellen Erscheinungen auszeichnen. Sie hängen alle zusammen mit der selbsttätigen Durchführung des Lebenslaufes nach dem jedem Organismus eigenen Lebensplan. Zu nennen ist da in erster Linie die Keimesentwicklung; sodann die Zielstrebigkeit der Lebenstätigkeiten, das heißt die Tatsache, daß die normalen Funktionen eines jeden Organismus nach seinem Lebensplan verlaufen und geeignet sind, ihn seinem Ziel, der Vollendung seines Lebenslaufes näher zu bringen; ferner die Reizbarkeit, das ist die Fähigkeit des Organismus, auf materielle Einwirkungen in lebenserhaltender und lebensfördernder Weise zu reagieren; schließlich noch das Regulationsvermögen, das ist die Fähigkeit, den vorgeschriebenen Lebenslauf auch unter sich verändernden Bedingungen durchzuführen und etwa entstehende Störungen innerhalb bestimmter Grenzen auszugleichen. Der Gestaltungsfaktor eines jeden Organismus ist es, der seinen Lebensplan in die materielle Wirklichkeit umsetzt und etwa entstandene Abweichungen korrigiert. Darum läßt er sich etwa so kennzeichnen: Er ist der Träger des Lebensplanes in jedem einzelnen Organismus, dessen immaterielle Verwirklichung. Durch die Verwirklichung im Gestaltungsfaktor kommt dem Lebensplan jenes dynamische Moment zu, das wir im Begriff der Selbsttätigkeit zusammenfassen und

das sich in dem Drang äußert, sich in der materiellen Wirklichkeit zu „verkörpern".

Weil der Gestaltungsfaktor seinen Lebensplan vom ersten Stadium der befruchteten Eizelle an bis zur Beendigung des Lebenslaufes im Tode trägt, ist er gewissermaßen der „ruhende Pol in den Erscheinungen Flucht", die in jedem Organismus durchdauernde Wirklichkeit, die man in der Ontologie als „Substanz" bezeichnet.

Der Gestaltungsfaktor ist mit dem materiellen Substrat des Organismus zum lebendigen Subjekt vereinigt. Diese Vereinigung muß als ungewöhnlich innig angesehen werden; sie ist viel inniger als beispielsweise die Vereinigung von Hand und Werkzeug. Durch sie erhält der Gestaltungsfaktor eine besondere Verfügungsgewalt über das materielle Substrat, das er nun als „Material" für seine Aktivität benutzen kann. Dabei bleiben aber die Kräfte und Gesetze der Materie erhalten, ähnlich wie die Eigenschaften und die Wirkungsweise eines Instrumentes erhalten bleiben, wenn es von der führenden Hand ergriffen und von ihr eingesetzt wird. Viel mehr läßt sich vorläufig über die Vereinigung von materiellem und immateriellem Substrat nicht sagen, weil wir hier in die letzten Tiefen der beiden Seinsstufen eindringen, die sich erfahrungsgemäß dem erkennenden Zugriff verschließen. Man hat die Vereinigung der beiden Komponenten mit dem Namen „substantiell" belegt, weil sie zur Einheit eines substantiellen Subjektes zusammentreten.

Hinzugefügt werden mag noch die folgende Feststellung: Weil die Organismen als handelnde Subjekte seinsmäßig zusammengesetzt sind, sind es auch ihre Handlungen: Sie sind materielle Vorgänge, die den physikalischen und chemischen Gesetzen unterliegen und deswegen nach physikalischen und chemischen Gesichtspunkten untersucht werden können; und zugleich stehen sie im Dienste des Gestaltungsfaktors, der sie nach dem in ihm verwirklichten Lebensplan lenkt und zur Durchführung des Lebenslaufes benutzt. Dieser allen Biologen wohl bekannte Dualismus rührt eben her von der seinsmäßigen Zusammensetzung des Organismus, die eine Seite ist ebenso wenig reduzierbar wie die andere.

Die Lebenspläne

Der Umstand, daß jeder Gestaltungsfaktor die Verwirklichung eines Lebensplanes ist, läßt die Lebenspläne als konstitutive Elemente in der seinsmäßigen Struktur der Organismen in Sicht kommen. Über sie lassen sich zahlreiche Aussagen machen, von denen einige hier hervorgehoben seien.

Die Anzahl der unterschiedlichen Lebenspläne ist außerordentlich groß, und zwar so groß wie die Anzahl der Lebensformen, die jetzt noch existieren und die einst existiert haben, nun aber ausgestorben sind. Man darf diese Zahl auf mehrere Millionen beziffern.

Jeder Lebensplan ist ein ungemein komplexes Sinngefüge, das heißt ein System von ungezählten Einzelnormen, die die Einzelheiten festlegen, aus denen sich der Lebenslauf des ihn befolgenden Organismus zusammensetzt. Diese Normen bestimmen den Bau und die Gestalt des Organismus („Bauplan"), die Struktur seiner Organe bis hinein in die Molekeln; die Aufeinanderfolge der einzelnen Gestalten; die zahlreichen Lebenstätigkeiten und sein Verhalten zur Umwelt. Alles das ist auf die Gesetze des Materiellen abgestimmt, denn die Organismen sind ja „funktionierende" Systeme, das heißt sie verrichten eine Unzahl von Lebenstätigkeiten, durch die sie sich in einer bestimmten Umwelt erhalten müssen. Das ist nur möglich, wenn die entsprechenden materiellen Voraussetzungen erfüllt sind, was uns Kindern des technischen Zeitalters besonders gut einleuchtet. Darüber hinaus enthalten die Lebenspläne zweifellos noch andere Normen, die nicht zweck- und funktionsgebunden sind, zum Beispiel ästhetische Gesichtspunkte, die wir allenthalten im Reich des Lebendigen antreffen.

Die Lebenspläne sind untereinander ähnlich und lassen sich auf Grund ihrer Ähnlichkeitsbeziehungen zu immer größeren Gruppen zusammenfassen, die mit den Kategorien der Systematik zusammenfallen.

Die Lebenspläne sind die konstitutiven Elemente der biologischen Arten. Eine biologische Art ist die Gesamtheit der Lebewesen, die vom gleichen Lebensplan geprägt werden. Aus diesem Grund sind die Lebenspläne Universalien im Sinne der Erkenntnistheorie. Alle Aussagen, die über einen Lebensplan gemacht werden, gelten von allen Angehörigen derjenigen biologischen Art, für die der betreffende Lebensplan maßgebend ist. So werden Urteile von dieser Art möglich: „Alle Hasen schlafen mit offenen Augen." Ja die Lebenspläne sind die eigentlichen Gegenstände der biologischen Wissenschaften, insofern sie nicht ausschließlich historisch orientiert sind. Die Biologie interessiert ja nicht dieser oder jener individuelle Hase, sondern „der Hase"; das ist aber genau das, was dem Lebensplan des Hasen entspricht. Auch die nach allgemeinen Lebensgesetzen suchenden biochemischen und physiologischen Disziplinen beschäftigen sich mit den Lebensplänen, denn die biologischen Funktionsgesetze sind als Aktions- und Reaktionsnormen in den einzelnen Lebensplänen enthalten.

Die Lebenspläne sind dasjenige, was die klassische Philosophie als „Wesenheiten" beschäftigt hat, daher lassen sich zahlreiche philosophische Aussagen über die Wesenheiten auf die Lebenspläne übertragen.

Die Aufwertung des Lebendigen

Schon dieses skizzenhafte Bild vom seinsmäßigen Bau der Organismen zeigt, daß diese viel reicher sind, als man in früheren Zeiten anzunehmen gewillt war. In dem Maß, als die biologische Forschung voranschreitet, bereichert sich dieses Bild in erstaunlicher Weise. Die Organismen sind eben viel „mehr", als es der

naiven Überzeugung entspricht. Die ontologische Einschätzung der Organismen entspricht dem erkannten Reichtum an Sein, sie muß sich in deren Höherbewertung oder Aufwertung ausdrücken. Allerdings sei zugegeben, daß die hier entwickelten Einsichten nicht leicht zu fassen sind und daß sie sich bei dem an der Oberfläche der Dinge verweilenden Denken der Neuzeit nur langsam durchsetzen werden.

Weil die Organismen ein viel reicheres Sein haben, als bisher vermutet wurde, muß auch vom Werden der Organismen, dem Weg zu ihrem Sein, mehr als bisher gefordert erwartet werden. Der heimliche Urzeugungsglaube so vieler Zeitgenossen setzt immer das ärmliche und unzureichende Bild vom Sein des organischen Lebens voraus, wie es eingangs gezeichnet wurde. In aller Breite auf die einzelnen Formen des organischen Werdens einzugehen, verbietet der hier verfügbare Raum. Soviel wird aber auch so deutlich, daß die bisher verbreiteten Anschauungen über die Entstehung des Lebens auf der Erde und über seine Evolution ganz unzureichend sind. Die Problematik der Entstehung von Leben und von neuen Lebensformen muß im Lichte der neugewonnenen Einsichten über das Sein der Organismen ganz von neuem aufgerollt werden.

ZEITBERICHT

Lebensüberreste in Meteoriten? – Reconquista, das Bild einer neuen südamerikanischen Diözese – Überalterung in Frankreich

Lebensüberreste in Meteoriten?

In letzter Zeit erregte eine kleine wissenschaftliche Entdeckung über die Fachkreise hinaus Aufsehen, die eng mit der oft gestellten Frage zusammenhängt: Gibt es Leben außerhalb unserer Erde? Darüber wurde schon viel spekuliert. Das Weltall ist so groß, warum sollte die Erde die einzige Lebensträgerin sein? Freilich braucht es spezielle Bedingungen, wie richtige Temperatur, Atmosphäre und dergleichen, ohne die Leben, wenigstens wie wir es kennen, nicht möglich ist. Aber solche Kleinigkeiten wird es wohl in den zahllosen Himmelskörpern doch irgendwo noch geben. Und in den enorm langen Zeitspannen, die man mathematisch so leicht ausdrücken kann und für deren Gültigkeit die Physiker und Astronomen bürgen, kann sich wohl Atom zu Atom, Molekül zu Molekül gefügt haben, die dann ein solches Ding ausmachen, was wir lebendige Materie nennen können. Oder, wenn eine solch mechanistische Auffassung vom Leben nicht befriedigt, warum sollte Gott gerade nur ausschließlich auf unserer Erde den Lebensfunken entzündet haben?

Es ist also keineswegs unwahrscheinlich, daß außerhalb der Erde noch Leben in irgendeiner, wenn auch in niedrigster Form, existiert. Aber einen positiven Beweis dafür konnte man noch nicht erstellen. Selbst die veränderlichen grünen und braunen Flecken auf dem Mars sind noch ebenso umstritten wie die „Marskanäle". Vielleicht wird man sich einmal bei den Planeten unserer nächsten Umgebung persönlich überzeugen können, ob wenigstens dort Leben existiert. Über andere Sonnensysteme sollte uns die Astronomie Auskunft geben können. Aber die leuchtenden Himmelskörper, die ja ihr einziges Objekt sind, mit ihren Temperaturen von Tausenden und Millionen Graden lassen an ein Leben nicht einmal denken. Die Radioastronomie freilich befaßt sich auch mit kühleren Himmelsobjekten, aber auch diese sind noch zu heiß, selbst wenn sie nur wenige hundert Grade haben, und der beschränkte Informationsinhalt der Beobachtungen verspricht keine für unsere Zwecke brauchbaren Angaben, außer man würde einmal dabei intelligente Zeichen einfangen, sagen wir so etwas wie Morsezeichen.

Eine Möglichkeit gibt es aber noch, die uns Gewißheit über die Existenz von Leben draußen bringen könnte: Meteoriten. Sie kommen von außen, freilich zum größten Teil wohl nur aus unserem eigenen Sonnensystem, und wenn man auch von ihrer Herkunft sehr wenig zu sagen weiß, wären wir doch – wenn man in ihnen Lebensreste finden könnte – einen Schritt wenigstens weiter: es gibt Leben außerhalb der Erde.

Darum das Aufsehen der Nachricht, daß man in einigen Meteoriten Spuren vergangenen Lebens gefunden zu haben glaubt.

Was also hat man gefunden? In einigen der kohlehaltigen Meteoriten („Orgueil" und „Ivuna") hat man mikroskopische Teilchen entdeckt, die von den Autoren als „Mikrofossilien" beschrieben werden. Es sind dies anscheinend Bruchstücke von Zellen, vielleicht auch Einzeller, die in ihrer Form von den üblichen anorganischen Meteoritenmaterialien abweichen, freilich auch von den jetzt bekannten organischen Formen. Diese Bruchstücke, also vielleicht Zellwände, Auswüchse, sogar eine Zelle im Teilungszustand, wie gesagt wird, müssen nicht einmal selbst aus organischer Materie bestehen – die Untersuchung ist wegen der Kleinheit der Objekte äußerst schwierig –, sondern sind mindestens teilweise durch anorganische Materie ersetzt, wobei die Form, die Morphologie, beibehalten wurde. So könnten sie trotzdem „organized elements" genannt werden, und die Formen sind ähnlich, freilich nicht identisch, mit Sporen oder auch mit bestimmten Algen, die nur in hoher Feuchtigkeit, im Wasser selbst, existieren und die, wie man weiß, Kohlenwasserstoffe wie unser Erdöl hervorbringen können, wie sie in denselben Meteoriten gefunden wurden.

Große Mühe wurde aufgewendet, um wirklich sicher zu sein, daß sich diese Mikrofossilien nicht erst nach dem Fall aus der irdischen Umgebung eingeschmuggelt hätten. Wenigstens für einige Teilchen ist diese Verunreinigung ausgeschlossen: z. B. zwei der hier hauptsächlich in Frage kommenden Meteoriten fielen in einem Abstand von 70 Jahren, der eine in Südfrankreich, der andere in Zentralafrika, und doch zeigen beide die gleichen Formen von Mikrofossilien. Der eine von ihnen wurde nur wenige Stunden nach dem Fall aufgefunden und in einem Museum sorgfältig aufbewahrt. Um noch sicherer zu sein, wurden sogar die Luft im Museum und daneben liegende andere Meteoriten untersucht, die sich als absolut frei erwiesen von „organisierter Materie". Eine Verunreinigung aus der Umgebung während der Vorbereitung der Proben zur Untersuchung ist aber weniger leicht zu vermeiden. Auf jeden Fall sind einige der interessierenden Mikroformen sicher dem Meteoriten an sich – also auch dem Himmelskörper, von dem sie herstammen, zuzuschreiben.

Etwas anderes ist allerdings, ob diese Mikrofossilien wirklich Leben voraussetzen, „Lebensüberreste" sind. Hier ist man sehr vorsichtig. Die Autoren selbst sagen: „ . . . die Beobachtungen legen die Annahme nahe, diese ‚organized elements' könnten Mikrofossilien sein." Andere halten den Beweis aus der Morphologie für sehr subjektiv, und außerdem finden sie, diese Formen seien „auffallend verschieden von den Formen sämtlicher bekannter Fossilien oder lebender Organismen".

Einer der letzten Beiträge zu der Frage („Nature", 8. 12. 1962) sagt, daß absolut keine Not-

wendigkeit bestehe, für diese Mikrostrukturen einen organischen Ursprung zu suchen, wenn auch die Möglichkeit einer solchen Erklärung nicht von der Hand zu weisen sei. Zum gleichen Resultat kommt auch eine sehr gründliche Untersuchung von Fitch in „Science" 138, 28. 12. 1962.

Somit wären wir wieder dort, wo wir vor dieser „Entdeckung" gestanden sind: bei der Möglichkeit außerirdischen Lebens, für dessen tatsächliche Existenz wir noch keine Beweise haben.

Reconquista, das Bild einer neuen südamerikanischen Diözese

Die Diözese Reconquista liegt im nordöstlichen Teil der Provinz Santa Fé, im Nordosten von Argentinien. Sie hat eine Ausdehnung von 35 500 qkm (Gesamtbayern 70 235 qkm). Auf Grund der Bodenbeschaffenheit und anderer Merkmale lassen sich drei Zonen unterscheiden:

1. das Ufer des Paraná und die Uferlandschaft; kleine Flußarme und Altwasser schließen eine Unzahl von Inseln ein; viele von ihnen sind bewohnt; diese Menschen leben völlig abgeschnitten und verlassen.

2. ein 30 km breiter Streifen mit sehr guten Regenverhältnissen, fruchtbarem Boden und vielfältigem Anbau.

3. Nord-Süd-Ausdehnung wie die beiden anderen Zonen; sehr waldreiches Gebiet, oft überschwemmt; geschlossene Wälder („monte"). Zone der Holzfäller (Waldarbeit); bekannt als „waldiger Keil" von Santa Fé.

In der ersten Zone gibt es keinen Ackerbau, dafür jedoch Viehzucht. Die zweite Zone ist sehr fruchtbar: Anbau von Zuckerrohr, Baumwolle, Sonnenblumen, Flachs; auch etwas Reis und Kartoffeln. Die dritte Zone ist nur teilweise für den Anbau geeignet; in einigen gerodeten Gebieten versuchsweiser Anbau von Baumwolle und Mais; – früher Tanningewinnung (Gerbstoff) aus Farbhölzern; heute sind die Fabriken geschlossen, die kleinen Ortschaften verlassen. – Die Wälder liefern Holz und Holzkohle. Die Holzarbeiter sind sehr verlassen, unwissend, scheu.

Nimmt man als Grundlage der Berechnung den Umsatz im Kleinhandel pro Person, so nimmt die Diözese Reconquista mit ihrer Wirtschaftskapazität unter den 35 Diözesen, die es bis 1961 gab, den 31. Platz ein. Ihr Lebenshaltungs-Index beträgt 245 (der höchste 1007; der geringste 178).

Bevölkerung: 155 000 Einwohner, davon ungefähr 3 000 Ausländer. Bevölkerungsdichte: 4,36 pro qkm (Bundesrepublik 1950: 194,4). Landbevölkerung ungefähr 40%; Stadtbevölkerung ungefähr 60%.

Die Bevölkerung setzt sich aus zwei großen Gruppen zusammen, aus

a) Weißen, besonders Nachkommen spanischer und italienischer Einwanderer; die meisten von ihnen aus Friaul; sie wohnen in den Städten, bebauen das Land.

b) dunkelhäutigen Menschen: Mischlinge (Eingeborene und Europäer); sie heißen in der Volkssprache „Criollos". Sie wohnen in einigen kleinen Dörfern im Waldgebiet zusammen, auf den Inseln; meist zerstreut auf dem Besitz der Grundherren; in den armen, schmutzigen Randsiedlungen der Städte und Dörfer. Es gibt nur wenige reinrassige Eingeborene: gegen 200–300.

Die bedeutendste Stadt ist Reconquista mit ungefähr 20 000 Einwohnern. Sie hat gepflasterte Straßen, aber noch Mängel in der Stromversorgung, im Telephondienst, in der Kanalisierung. Sie hat Obst- und Gemüsemarkt und einfache, meist ebenerdige Häuser. Vera, das zweite Zentrum, mit ungefähr 10 000 Einwohnern, ähnelt Reconquista. Der Rest der städtischen Bevölkerung wohnt in kleinen Ortschaften zwischen 3 000 – 8 000 Einwohnern oder in kleinen Siedlungen, die um einen Bahnhof, eine Schule, ein Kaufhaus oder eine Kirche entstanden sind, an denen der Zug oder Bus einmal am Tag vorbeifährt – oder auch nicht.

Die Landbevölkerung wohnt weit zerstreut, inmitten ihres eigenen Besitztums; deshalb sehr große Entfernungen zum nächsten Haus oder Dorf, zumal die Wege sehr schlecht und die Verkehrsmöglichkeiten sehr ungünstig sind. Wegen der großen Entfernungen und schlechten Verkehrsmittel (meist das Pferd) ist die Landbevölkerung ungenügend durchgebildet. Bis vor kurzem besuchten die Bauernkinder höchstens zwei oder drei Klassen der Volksschule, heute meist sechs Klassen. Fast niemand besucht eine höhere Schule, noch weniger die Universität. Die Kinder der Kreolen gehen auf dem Land auch heute noch in keine Schule, höchstens 2–3 Klassen. Während der Erntemonate (z. B. Baumwollernte) fehlen sie ganz. Auf den Inseln (1. Zone) gibt es wegen der Armut und Abgelegenheit keinen fortlaufenden Unterricht.

Straßen: Nach Reconquista führt von Süden her eine einzige asphaltierte Straße (nur 160 km). Da alle übrigen Straßen Erdwege sind, können sie an Regentagen und unmittelbar darauf nicht benützt werden.

Eisenbahn: Durch die Diözese verläuft von Süden nach Norden nur eine einzige Linie. Eine Seitenlinie, die nach Reconquista führt, biegt dort nach Nordosten ab. Der Verkehr ist unregelmäßig und ungenügend: pro Tag nur ein Personenzug, Verspätungen, Schneckentempo, alte und schmutzige Wägen.

Stromversorgung: Sie ist dürftig in den Städten, fehlt ganz in den Dörfern und auf dem flachen Land. Nur die Städte Reconquista und Vera haben ein internes Telephonnetz. In den übrigen Städten gibt es eine einzige öffentliche Telephonzelle. Auf dem Land gibt es keine Möglichkeit zum Telephonieren.

Radio: Die Landbevölkerung hört fast nur einen benachbarten Sender, der keine Sonderprogramme und kaum Kulturprogramme bietet. Es gibt noch keine Möglichkeit für Fernsehen.

Wasserversorgung: Selbst in den beiden großen Städten gibt es nicht allgemein fließendes Wasser. Die übrige Bevölkerung hat kein Fließwasser.

Technisierung der Landwirtschaft: Es ist allgemein üblich, mit den Ochsen zu pflügen, die Bäume mit der Axt zu fällen. Seit kurzem werden in der 2. Zone mehr und mehr der Traktor und andere technische Mittel verwendet. Die Baumwolle wird mit der Hand gepflückt, das Zuckerrohr mit dem Hackmesser geschnitten.

Das Leben auf dem Land: 1. die Bauern.

a) Bis vor kurzem wohnten sie – wie auch heute noch in einigen Gebieten – in niedrigen Lehmhütten, die mit Stroh und Zink gedeckt waren. Heute ist der Ziegelbau mit mehreren Zimmern schon weit verbreitet. Sie haben im allgemeinen kein Bad und kein Fließwasser. Langsam lernt man die Dusche kennen. Die Mehrzahl hat keinen Kühlschrank, fast niemand hat elektrisches Licht oder Telephon.

b) Verkehrsmittel: ein zweirädiger leichter Wagen, oder ein veraltetes Auto, oder ein Kombiwagen Baujahr 1959.

c) Familie: zahlreich, festgefügt, religiös.

2. die Kreolen.

a) Wohnverhältnisse: im allgemeinen ein einziger Raum mit Lehmwänden und Strohdach; ein naher Baum oder Wald bieten Schutz und Erholung im Sommer, hier wird in ungenügender Weise gekocht; Hygiene äußerst mangelhaft.

b) Verkehrsmittel: das Pferd.

c) Familie: zahlreich, Konkubinat, Aberglaube, kein Sinn für Eigentum.

Arbeitsweise in der Landwirtschaft:

a) Die Bauern arbeiten nicht rationell, nicht intensiv; meist gleichzeitig Ackerbau und Viehzucht und oft auch Waldwirtschaft. Wenig Sinn für häusliche Behaglichkeit.

b) Die Kreolen arbeiten weder ausdauernd noch gründlich – meist als Holzfäller oder als Knechte in der Landwirtschaft.

Formen der Erholung: Meist der Tanz, Fußball und Fußballwettspiele. Keine Bibliothek, ganz selten Wanderkino.

Religiöses Leben: Die Diözese wurde 1957 gegründet. Der Bischof Juan José Iriarte, 1913, ist Weltpriester der Erzdiözese Buenos Aires. Er nahm am 12. Januar 1958 von der Diözese Besitz. Das Ordinariat bilden der Bischof, der Generalvikar, der während der oftmaligen Abwesenheit des Bischofs der Diözese als dessen Vertreter vorsteht, ein dritter Priester als Diözesan-Beirat und zwei Ordensschwestern. Der Klerus der Diözese setzt sich zusammen aus dem Bischof, 24 Weltpriestern, 6 Serviten, 2 Priestern aus der „Familie" von Charles de Foucauld, 2 Jesuiten; 14 davon sind Pfarrherrn, 11 sind Kooperatoren, 2 gehören zur Kurie und die übrigen widmen sich dem Unterricht, der Gewinnung von Priesterberufen, der Missionsarbeit etc; 24 sind Argentinier, 1 Franzose, 1 Italiener, 1 Kroate, 1 Belgier. Die Seminaristen studieren fast alle im Seminar von Santa Fé, dem Sitz des Erzbischofs. Drei davon sind Theologen, 6 Philosophen. 28 befinden sich in Santa Fé in der entfernteren Vorbereitung. Ein Philosoph studiert in Buenos Aires und 13 Gymnasiasten in Resistencia (Chaco). Durchschnitt der Priesterweihen: In den nächsten sieben Jahren werden durchschnittlich 1,3 Priester ausgeweiht. Die Seminaristen von Übersee, die sich in die Diözese eingliedern werden, sind in dieser Zahl nicht inbegriffen. Im Durchschnitt trifft ein Priester auf ungefähr 4 588 Einwohner und auf 1 000 qkm (in Belgien 1 Priester auf 2 qkm).

Pfarreien: es sind 14, sehr ungleich verteilt; keine Stadt mehr als eine Pfarrei; eine zählt 180 km in der Nord-Süd-Ausdehnung; auf zwei von ihnen entfallen je 3 Kooperatoren, zwei weitere haben je 2 Kooperatoren; auf kleinere Ortschaften und auf das Land verteilen sich einige Dutzend Kirchen; ihre Zahl wächst.

Klöster: 4 Häuser mit insgesamt 10 Patres; 13 Häuser mit ungefähr 108 Schwestern. Drei oder vier Gründungen werden vorbereitet. Die Schwestern bedeuten eine große Hilfe für die Geistlichen. Für argentinische Verhältnisse gibt es viele Berufe.

Katholische Schulen für Knaben: Eine höhere Schule in Reconquista; in Vera eine Volksschule und eine höhere Schule; eine Volksschule in Avellaneda.

Katholische Schulen für Mädchen: in Vera eine höhere Schule; 1 Volksschule und 1 höhere Schule in Reconquista. Außer den angeführten gibt es 2 weitere, erst errichtete höhere Schulen mit Koedukation; 1 Berufsschule für Mädchen und 8 von Schwestern geleitete Volksschulen, die in den unteren Klassen auch Knaben zulassen, 1 Volksschule wird von einem Laien geleitet (abgelegenes Gebiet).

Priestertreffen: Die Priester treffen sich trotz der großen Entfernungen jeden Monat in den beiden Vikariaten im Norden und Süden, um Kontakt zu pflegen, um gemeinsam die brennenden Probleme zu besprechen und gemeinsam zu beten. Mehrmals im Jahr nimmt der Bischof an diesen Treffen teil.

Jahresexerzitien: Der ganze Klerus der Diözese hält sie gemeinsam mit seinem Bischof. Um sie durchzuführen, müssen einige Priester ihre Pfarrkirchen schließen.

Vor zwei Jahren begann eine kleine Gruppe von Studentinnen vom Trinity College, Washington D. C., sich für das apostolische Werk der Diözese Reconquista zu interessieren. Man beschloß einen Nachrichtenbrief aus Reconquista herauszugeben. Diese erste Ausgabe schließt Auszüge ein aus Artikeln von früheren spanischen Nachrichten. Spätere Veröffentlichungen sollen außer allgemeinen Berichten über die Diözese auch Projekte und künftige Pläne aus Reconquista bringen. Der Zweck dieses englischen Briefberichtes ist, die Leser mit den Neuigkeiten aus der Diözese bekannt zu machen, sowie auch der dringende Wunsch, das Interesse der Leser wach zu halten und auch andere dafür zu interessieren. Durch die Verbreitung der Nachrichten der Diözese hoffen die dortigen Laienarbeiter in Fühlung zu bleiben mit ihren Freunden in Nordamerika, Europa und Asien und ihnen ihre Dankbarkeit für gewährte Unterstützung zu zeigen. Sie hoffen auch, die Fortschritte der

Kirche in Lateinamerika aufzuzeigen und Katholiken in anderen Gegenden mit besserem Verständnis für den lateinamerikanischen Katholizismus zu erfüllen.

Im ersten Brief sind einige auch für unsere Leser interessante Nachrichten. So gibt es in Reconquista eine Time Bank (Zeit-Bank), eine neue Organisation, die „Anerbieten und Bitten" koordiniert und in der Stadt Reconquista zu arbeiten begann. In einem Rundschreiben an die Bevölkerung, das durch die Pfarrangehörigen verteilt wurde, wurde jeder gefragt, wieviel „Zeit er zu geben hätte".

Wie viel? ... Eine Stunde oder mehr, wöchentlich oder monatlich?

Wo? ... Im eigenen Heim oder anderswo?

Wofür? ... Maschinenschreiben, Anschläge malen, Kleider machen, Spielsachen richten, Katechismus lehren, Schreinerarbeiten usw?

Für wen? ... Für die Diözese und die Pfarrorganisationen, die Helfer brauchen, um die genannten Aufgaben auszuführen, um dadurch den Leitern mehr Zeit zu lassen, sich ihren eigentlichen Aufgaben zu widmen? Auf diese Weise offenbart sich der Einfluß und die Bedeutung der Kirche in der Gemeinde in dieser praktischen Art durch die Mitarbeit und Großmut der Pfarrkinder.

Ferner gibt es ein Haus der Bildung. Kurz nach Gründung der Diözese wurde ein Bauernhaus, drei Kilometer von der Stadt entfernt, gekauft und etwas renoviert. So wurde das Ergebnis eine sehr bescheidene Wohnung. Es wird jetzt als eine Art Miethaus benutzt für Knaben, die den Wunsch zeigen, Priester zu werden, die aber gehindert sind, weil sie entweder in der Elementarbildung zurück sind, oder wegen des Alters und wegen der Entfernung von der Schule. Solche, für die es ratsam scheint, sie etwas zu orientieren, bevor sie ins Seminar geschickt werden, sind auch willkommen. Das Haus ist geleitet nach den Regeln eines nicht zu strengen Internates. Die zwanzig Jungen, die dort leben, können zum Wochenende fortgehen, Besuche haben und Klassen in den offiziellen Schulen der Stadt besuchen. Ein gewisses Maß von handwerklicher, häuslicher oder landwirtschaftlicher Arbeit wird durch die Studenten getan, um ihnen eine gründliche, allseitige Ausbildung zu geben. – Es ist schwer vorstellbar, wie ein Studienhaus in so ärmlichen Verhältnissen bestehen und Studenten haben kann, die freiwillig um Aufnahme ansuchen. Aber es ist so. Wenn sich jemand für das Haus näher interessiert, kann er nach Reconquista schreiben und Fotos und weitere Informationen erhalten.

(Señorita Maria Longhi, Belgrano 616, Reconquista, Santa Fé, Argentinien)

Überalterung in Frankreich

Das Frankreich von heute fühlt sich inmitten seiner kinderreichen Familien als eine „junge Nation". Die Schulen reichen nicht aus für all die Kinder. Unleugbar macht sich eine Verjüngung bemerkbar; aber sie erweist sich bei näherem Zusehen als recht bescheiden. Ihr steht eine Überalterung entgegen, die zu Sorgen berechtigt. In einer 300 Seiten starken Sondernummer von *Esprit* (Mai 1963), die dem Altersproblem gewidmet ist, setzt sich Paul Paillat mit dem demographischen Aspekt der alten Leute in Frankreich auseinander. Er ist nicht optimistisch: So schnell ließen sich die Folgen einer lange Zeit hindurch praktizierten Geburtenbeschränkung nicht beheben. Paillat läßt die Zahlen sprechen.

Zur Zeit Napoleons III. waren 6% der französischen Bevölkerung über 65 Jahre alt; heute sind es 12%. Mit dem Wachsen der Bevölkerung ist auch die Zahl der Alten gestiegen: von 2,3 Millionen im Jahre 1851 auf 5,4 Millionen im Jahre 1962. Läßt man das „Alter" schon mit 60 Jahren beginnen, dann ergibt sich für 1962 sogar die Zahl von 7,9 Millionen alter Menschen. Die Zahl der

„Greise" (80 Jahre und darüber) wird mit 2% angegeben. Es fällt auf, daß auf einen Mann über 70 zwei Frauen desselben Alters kommen, obwohl doch mehr Knaben als Mädchen geboren werden. Der auffallende Unterschied erklärt sich nicht nur durch die stärkere Beteiligung der Männer an den Verlusten durch Kriegshandlungen und Unfälle, für Frankreich spielt dabei auch der Alkoholismus eine wichtige und traurige Rolle.

Hat der hohe Anteil der Alten an der Gesamtbevölkerung seinen Grund in der geringen Geburtenzahl, so erklärt sich ihre positiv große Anzahl aus dem Fortschritt der Medizin und dem Steigen des Lebensstandards. Vor dem Krieg starben von 10 000 Männern zwischen 60 und 85 9 075; heute liegt die Zahl bei 8 474. Für die Frauen sind die Vergleichszahlen: 8 331 und 7 163. Gab es im Jahre 1936 1 Million Frauen zwischen 70 und 79, so wird ihre Zahl heute auf 1,6 Millionen geschätzt.

Da die Altersstufe zwischen 20 und 64 praktisch nicht nur die Jugend, sondern auch die Alten mit zu unterhalten hat, ist sie demographisch besonders wichtig: die Erwerbstätigen haben die noch nicht oder nicht mehr Erwerbstätigen mitzutragen. Im Jahre 1961 kamen auf 19,7 Millionen Erwerbstätiger 4,2 Millionen nichterwerbstätige Alte. Man hat errechnet, daß im Jahre 1976 auf 21,2 Millionen Erwerbstätiger 4,1 Millionen nichterwerbstätige Alte kommen werden. Die Belastung würde sich noch drastischer darstellen, wenn die Altersgrenze auf 60 festgelegt würde. Dann hätten im Jahre 1976 18,9 Millionen Erwerbstätige 8,8 Millionen Nichterwerbstätige mitzutragen. Unter Einbeziehung der jungen noch nicht erwerbstätigen Menschen (und immer vorausgesetzt, daß sich die sozialen Strukturen bis dahin gleich bleiben) wird für 1976 errechnet, daß die erwerbstätige Bevölkerung nur um 10,6% anwachsen wird, während die nichterwerbstätige sich um 20,8% vermehren wird.

Es ist denkbar, daß sich diese Belastung durch Verlängerung der Ausbildungszeit auf der einen und ein früheres Sich-zur-Ruhe-Setzen auf der andern Seite noch verstärken wird. Umgekehrt könnte es sein, daß durch Einwanderung und Rückwanderung (z. B. aus Nordafrika), durch die Frauenarbeit und als Folge der Produktionssteigerung günstigere Verhältnisse eintreten, doch das ist alles hypothetisch, wie es auch einen schwachen Trost bedeutet, daß andere Länder, wie Belgien, Großbritannien und die Bundesrepublik, noch stärker von dem gleichen Phänomen der Überalterung betroffen sind.

Die genannten Zahlen beziehen sich auf Durchschnittswerte. Im einzelnen stellt sich die Überalterung je nach örtlichen und beruflichen Gesichtspunkten anders dar. Als Auswirkung der Landflucht macht sie sich besonders kraß auf den Dörfern bemerkbar; aber auch in den kleinen Städten, wohin zum Beispiel die Fortgezogenen gern wieder zurückkehren, nachdem sie in den Ruhestand getreten sind. Nicht zuletzt verschiebt sich die Struktur der Familie, während den Gesetzen soziologische und demographische Verhältnisse zugrundeliegen, wie sie im 18. Jahrhundert herrschten.

UMSCHAU

„Ansichten eines Clowns"

Als Sprecher der im Krieg mißbrauchten, in der Nachkriegszeit enttäuschten, in den Jahren des Wohlstands bitter gebliebenen Generation hat sich der Schriftsteller Heinrich Böll einen Namen gemacht. Betroffen vom Geschehenen und Geschehenden, schrieb er von Anfang an engagiert. Er hält seinen Lesern den Spiegel vors Gesicht: erkennt euere Welt; erkennt euer Menschsein: unsere Welt, unser aller Menschsein. Durch Enthüllung des Scheins will er den Unwert entlarven, durch Provokation beunruhigen. In seinem Roman „Billard um Halbzehn" (Köln, 1959) kennzeichnete er die Fronten durch das Malzeichen des „Büffels" auf der einen, das Sakrament des „Lammes" auf der anderen Seite. Ein im Kern christlicher, sogar apokalyptischer Gegensatz. Auch seinen neuesten Roman, „Ansichten eines Clowns"[1], stellt Böll unter ein Bibelwort. „Die werden es sehen, denen von Ihm noch nichts verkündet ward, und die verstehen, die noch nichts vernommen haben", heißt der Vorspruch. Er ist dem 15. Kapitel des Römerbriefes entnommen (Vers 21). Paulus schreibt, er wolle die Botschaft des Heils den Heiden verkünden, die von Ihm, nämlich Christus, noch nichts gehört haben. Diese Trostverheißung steht bereits beim Propheten Isaias geschrieben (Is. 52, 15), und zwar unmittelbar vor der Prophetie vom stellvertretend leidenden Gottesknecht, der, aus der Gemeinschaft achtbarer Menschen ausgestoßen, die Welt heilen wird. Böll bezieht also seinen Roman, vorab dessen zentrale Figur, den Clown Hans Schnier, auf das christliche Heil.

An einem Märzabend in der Karnevalzeit erzählt der siebenundzwanzigjährige Hans Schnier sein Leben, berichtet über das, was aus seinem Leben geworden ist, gibt seine „Ansichten" über jene, die sein Leben bedingten und bedingen. Die Erzählzeit beträgt drei bis vier Stunden. Sie beginnt mit der Ankunft, Rückkunft des „Helden" am Bonner Bahnhof, „als es schon dunkel war" (11) und endet mit dem Weg zum gleichen Bahnhof, „es war noch nicht halb zehn" (301). Die erzählte Zeit reicht von der unmittelbaren Gegenwart über die fünf Jahres seines Clowndaseins und Zusammenlebens mit Marie zurück in die Schulzeit, Kriegszeit, Kindheit. Hans Schnier ist 1934 in Bonn geboren (bei Kriegsende „noch keine elf", 33). Er ist das zweite Kind eines protestantischen Braunkohlenmillionärs, wurde nach 1945 in einem katholischen Internat untergebracht, schied mit einundzwanzig in der Untersekunda aus der Schule aus. Dabei hielt er seine eigene Abschiedsrede „über die irrige Annahme, daß das Abitur ein Bestandteil der ewigen Seligkeit sei" (50). Die Mutter war empört, fürchtete für ihr soziales Prestige, „war einfach gemein" (50). Mehr Verständnis zeigt der großindustrielle Vater. Als Sohn Hans bekennt, er wolle „Clown" werden, will er ihm mit dem Besuch einer Schauspielschule einen achtbaren Bildungsweg öffnen. Aber der Sohn steht bereits jenseits bürgerlicher Vorstellungen. „Schulen nützen mir nichts", bekennt er. Auf des Vaters Frage, was er sich denn vorstelle, antwortet er „nichts, nichts" (50). Er weiß es tatsächlich nicht, muß seinen Weg erst suchen, das Leben in eigener Verantwortung versuchen. Das tatsächlich Nichtige zweier Pseudokünstler, die von seiner dumm-ehrgeizigen Mutter umsorgt und umschwärmt werden, erkennt und verwirft er (51). Er denkt nicht dieses gemeine „Nichts", sondern das Nichts, das sich absetzen muß von unwahren Vorstellungen und lügnerischen Maßstäben, um seiner Freiheit und seines Menschseins innezuwerden. Der gewaltsame Abschied vom Elternhaus ist Protest: gegen den kapitalmächtigen Vater, der sich um seine Familie nicht kümmert, an Aufsichtsratsitzungen teilnimmt, Mitglied der Bonner CDU ist, für sein Privatleben sich mit einer Freundin entschädigt. Mehr noch Protest gegen die herzlose, heuchlerische, snobistische Mutter. Sie hat im Februar 1945 ihre 16jährige Tochter

[1] Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1963. 303 S. DM 16,80.

Henriette dem Moloch der Heimatflak vermacht. Doch sie ist „seit Jahren Präsidentin des Zentralkomitees der Gesellschaften zur Versöhnung rassischer Gegensätze; sie fährt zum Anne-Frank-Haus, gelegentlich sogar nach Amerika und hält vor amerikanischen Frauenklubs Reden über die Reue der deutschen Jugend, immer noch mit ihrer sanften, harmlosen Stimme, mit der sie Henriette wahrscheinlich zum Abschied gesagt: „Machs gut, Kind!" (37). Diese herzlos harmvolle Mutter ist für Hans Schnier „eigentlich tot" (36).

Aber nicht nur das arrivierte und egoistische Elternhaus hat ihn zutiefst verletzt, sondern auch die Gesellschaft. Sie verstörte ihn als Kind durch den mörderischen Krieg. Nachts hörte er die marschierenden Füße der Kriegsgefangenen und der Soldaten (29). Durchs offene Fenster des Klassenzimmers schneiden zwischen den Alarmen „Gewehrschüsse". Der Lehrer erklärt den Kindern, daß wieder ein „Deserteur" erschossen wird, der sich weigert „unsere heilige deutsche Erde ... zu verteidigen" (29). Als sich seine Kindheit der Werwolferzählung eines älteren Hitlerjungen widersetzt, wird er als „schmutziger Defätist" im Schießstandschuppen eingesperrt. Lehrer Brühl bedachte ihn beim Verhör: „Mit Stumpf und Stiel ausrotten, ausrotten mit Stumpf und Stiel" (32). Wenig später mußte er erleben, wie so ein Werwolfknabe bei der Übung durch eine Panzerfaust sich in die Luft sprengte. Kommentar des Hitlerjungen Kalick: „zum Glück" nur „ein Waisenkind" (34, 36). Das Leben galt nichts. Die Maßstäbe der Erwachsenen verwirrten Hans Schnier. Wie sie mit Leben und Tod umgingen, schockierte ihn. Er konnte sich von den Erinnerungen nicht mehr befreien. Sein Entschluß, Clown zu werden, war auch ein Protest gegen diese Gesellschaft, die nach den umgestürzten Verhältnissen so bald wieder auf ihre Füße fiel und, die Möglichkeiten erkennend, sich den neuen Umständen anpaßte.

Vielleicht hätte Hans Schnier seine Erfahrungen auffangen, die Enttäuschungen überwinden können, wenn ihm die Liebe zu Marie gelungen, der Bund fürs Leben zustande gekommen wäre. „Ich war einundzwanzig, sie neunzehn, als ich eines Abends einfach auf ihr Zimmer ging, um mit ihr die Sachen zu tun, die Mann und Frau miteinander tun" (48). Sehr schlicht, faktisch, aber nicht ohne innere Scheu erzählt er seine erste Begegnung mit Marie. Man sollte den Verfasser dieser Erzählung nicht mißverstehen. Er identifiziert sich nicht mit dem epischen Ich des Erzählers Hans Schnier. Wenn Böll nachher Maries Vater das Geschehene mit „Verflucht, muß das sein?" (79) mißbilligen läßt, gibt er seine Distanz zu erkennen. Fünf Jahre lebte nach diesem Ereignis Hans Schnier mit Marie zusammen wie Mann und Frau. Nicht idyllisch, sondern unter Schmerzen. Aber es gelang ihm durch Marie und seinen Beruf im Leben Fuß zu fassen, den Anspruch des Lebens auszuhalten. Dann floh die katholische Marie von ihm aus vermeintlichem „metaphysischem Schrecken" (35), um mit dem katholischen Züpfner, einem Jugendfreund, sozusagen eine harmonische Ehe einzugehen. Hans Schnier, obschon „Agnostiker" protestantischer Provenienz, hatte sich „mit der katholischen Trauung einverstanden erklärt" (90), darüber hinaus die standesamtliche Trauung und die Unterschrift zu katholischer Kindererziehung jedoch verweigert. Er konnte sich nicht versöhnen mit so vielen Gesetzen von seiten der Gesellschaft. Marie hingegen konnte sich vom Anspruch dieser Gesetze nicht lösen. Das Nein war der „Anlaß" zur Trennung. „Aber es kommt wohl noch vieles hinzu, was ich nicht verstehe" (256), bekennt Hans Schnier.

Der in sein Innerstes greifenden Verletzung auf der ersten Stufe seines Lebens durch die Eltern entspricht auf der zweiten Stufe, der Lebensbegründung im Bund mit Marie und dem Beruf des Clowns, die Verletzung durch Maries Flucht. Sie war seine einzige Liebe. Ohne sie wurde er lebensunfähig. Der Verletzung durch die menschliche Gesellschaft des Kriegs- und Nazideutschlands entspricht auf der Erwachsenenstufe die Verletzung durch die Wohlstandsgesellschaft. Es ist die gemeine Anpassungsfähigkeit der meisten Menschen, die ihn anwidert und die er geißelt. Wohlstandsgebaren und Wohlstandsschrumpfdenken, Presse (die „linke" ebenso wie die „rechte" und die „unab-

hängige Presse", 265), „Kulturdienst", Film und Fernsehen, Kapitalisten und Karrieremacher, renommierende Krieger und Manager, Parteiklüngel (vorab die Bonner CDU) und die sogenannten religiösen Bekenntnisse trifft sein karikierender Spott. „Katholiken" machen ihn „nervös, weil sie unfair sind", „Protestanten krank mit ihrem Gewissensgefummel"; „Atheisten ... langweilen" ihn (115). Die schärfste Gegnerschaft erfahren die Katholiken, zu denen der größere Teil seiner Freunde und Bekannten gehört. Leo, sein einziger und jüngerer Bruder, konvertierte und trat in das katholische Priesterseminar ein. Marie, die gläubige Katholikin, verließ ihn aus Gewissensgründen. Der Anspruch der Katholiken auf den selbstverständlichen Besitz der „unerschütterlichen Wahrheiten" (161 f) und ihrer privaten Rechtschaffenheit, ihre Einbildung, ihre Züngigkeit, ihr mokantes Lächeln, die Erleichterung, die sie bei Konflikten mit Hilfe der Berufung auf „die menschliche Natur" (162) sich verschaffen, fordert seine Kritik heraus. Sie läuft darauf hinaus, daß er ihnen vorwirft, sie glaubten sich durch ihr Katholischsein vom Menschsein dispensiert. Statt Erbarmen zu üben, hielten sie sich selbstbewußt an das Gesetz. Wenn Hans Schnier einen Pfarrer wie den Prediger Sommerwild angreift, der „Rilke, Hofmannsthal, Newman" zu einer „Art Honigwasser" mischt und „genausogut Kurdirektor oder ... Public relations-Manager einer Schuhfabrik ... sein könnte" (132), so meint er das „nicht antiklerikal, ... nur Anti-Sommerwild" (156).

Das epische Ich all dieser „Ansichten", Protagonist des Protestes, zugleich Erzähler seines Lebens und seiner einsamen Liebe ist ein Clown, „offizielle Berufsbezeichnung: Komiker" (12). Clown ist für ihn nicht nur ein Beruf, sondern auch Bekenntnis, nämlich „keiner Kirche steuerpflichtig" (12). Er ist ausgezogen aus einer Welt der Anpassung, der Abmachungen, der Dogmen, der Gesetze. Er verstieß die Konvention, vermochte aber nicht das Leben in einer neuen Freiheit zu begründen. Auch die Anti-Existenz führte nicht zum Ziel. Zu dem Zeitpunkt, da er sein Leben erzählt, hat ihn eine akute Lebenskrise ergriffen. Er ist „vollkommen ruiniert, beruflich, seelisch, körperlich, finanziell" (254). Seit Marie ihn verließ, verließ ihn die innere Kraft. Dem seelischen Sturz war der berufliche, dem beruflichen der finanzielle, dem finanziellen der körperliche Unfall auf der Bühne gefolgt. Was bleibt dem heruntergekommenen, trinkenden, knieverletzten, Auftritt-unfähigen, in seiner Wohnung im 5. Stock isolierten, geldlosen Clown noch übrig? Antwort: das Telefon. Es ist der einzige Weg zur Außenwelt. Der Verfasser versieht seinen Clownhelden mit „der mystischen Fähigkeit, durchs Telefon Gerüche wahrzunehmen" (21). Menschlich gesehen wird das Telefon zur „Waffe", mit der er sein Leben verteidigen will. Erzähltechnisch wird das Telefon zum kompositorischen Prinzip. Hans Schnier ruft der Reihe nach seine Verwandten und Bekannten an. Dazwischen tritt der leibliche Besuch seines Vaters (Kap. 15). Hans Schnier sucht finanzielle Hilfe und menschlichen Kontakt mit denen, die ihm einmal nahestanden. Mit den Namen der Angerufenen erwachen die Erinnerungen, baut der Erzähler das Geflecht seines Lebens auf, holt er die Vergangenheit in die Gegenwart herein, verdichtet er weit Auseinanderliegendes zur persönlichen Summe. Es ist nicht eigentlich eine Denk-, vielmehr eine Erlebens- und Leidenssumme. Entsprechend sind die „Ansichten" nicht als objektive Urteile zu verstehen. Dies sollte man bei der Lektüre des Romans nicht vergessen. Alle „Ansichten" und Erinnerungen durchlaufen den Filter der seelisch-körperlichen Verfassung des im Innersten verletzten und an den Rand des Ruins geworfenen Clowns Hans Schnier. Er ist verärgert, böse, bitter, voll tiefer Melancholie. Deswegen seine „Ansichten" als bloß subjektiv, als willkürliche Klagelitaneien eines Gestrandeten aufzufassen und auf sich beruhen zu lassen, wäre ebenso falsch. Denn hinter den „Ansichten" steht die Kraft der Beobachtung und des erfahrenen Lebens. Ihr Ort, und damit ihre Verbindlichkeit, ist dort zu suchen, wo der Clown selber steht: in einem komplizierten Ordinatensystem von Subjektivität und Objektivität, Gefühl und Beobachtung, rebellischem Trotz und hellsichtiger Diagnose, unerlaubter Vereinfachung und denkschematischer Verallgemeine-

rung, Selbsttäuschung und Unschuld, Schuldigsein und Anklage. Der Clown ist aggresiv, seherisch und geblendet in einem. Jene, die schadenfroh schreiben: Böll hat es den Katholiken wieder einmal gesagt, gehen an der Aussage des Romans ebenso vorbei wie jene, die des Clowns Ansichten von vornherein ablehnen.

Ein gewisser Mangel an tieferer Geistigkeit liegt indes in der Figur des Clowns. Hans Schnier ist ein ganz und gar unintellektueller Typ. Er urteilt sehr schnell und er sieht vieles nicht. Man kann ihm nicht abnehmen, daß er „sogar Kierkegaard gelesen" hat (23). Man bedauert, daß er sich beim Thema „Kleist" (183 f) nicht aufhält. An dessen „Marionettentheater", dem größten Essay über Mimik in deutscher Sprache, hätte sich wahrhaftig die Darlegung einer geradezu metaphysischen Berufsproblematik anschließen lassen. Aber zu solchen „metaphysischen" Ansichten und Reflexionen über das tragische Spannungsverhältnis von Spontaneität und Bewußtsein, Bewegung und Ruhe, über den Sündenfall und den Durchgang durch ein Unendliches, den Gliedermann oder den Gott, kann sich Hans Schnier aus der Konzeption des Verfassers und der Situation nicht aufschwingen. Des Clowns Kierkegaardlektüre ist unglaubhaft. Das Tangieren Kleists überzeugt nicht.

Eine genauere Strukturanalyse wird an Bölls Roman Mängel und Schwächen finden. Vieles ist gekonnt, die Sprache, die Dialoge, die Verbindung der Erinnerungen mit den Dialogen. Die epische Einheit, das epische Ich, die Erzählperspektiven erscheinen nicht durchgehend als stimmig. Man wird fragen, wieweit das Lanzieren so vieler „Ansichten" vereinbar ist mit der äußeren und inneren Situation des Clowns. Es gibt Stellen, wo sie sich zu verselbständigen drohen und die Perspektive des Clowns nicht mehr gewahrt wird. Unverbunden mit den Telefonaten, in sich abgerundet und abgeschlossen, erscheint das siebte Kapitel, das die erste Begegnung mit Marie schildert. Sie müßte entsprechend der Zeitskala 1956/57 stattgefunden haben. Aber verschiedene Requisiten der Armut erwecken den Eindruck des unmittelbaren Nachkriegsmilieus. Aus den Kriegsbeobachtungen und -erinnerungen des zehnjährigen Hans Schnier schimmern das Urteil und die Perspektive eines Erwachsenen. Für seine „Ansichten" gibt sich Hans Schnier als protestantisch geborener „Agnostiker" aus. Die Sprechperspektive scheint aber öfters die eines verärgerten Linkskatholiken zu sein. Gemäß den biographischen Angaben ist Hans Schnier Sohn eines Großindustriellen. Doch mischt sich in seine Sehweise eine kleinbürgerlich-proletarische Perspektive. Daß Hans Schniers konvertierter Bruder zu so etwas wie einem gutmütigen, schwächlichen Trottel erniedrigt ist, daß sowohl die Gestalt der Mutter wie des Vaters schablonenhafte Züge trägt, sei am Rande erwähnt. Gerade in seinen „Ansichten" wird der Clown von seinem Verfasser mit keinem paritätischen Partner konfrontiert. Er klagt und schleudert sie aus der Isolierung heraus. Böll läßt ihn in gutem epischen Zwielicht als abgewiesenen, hilflosen Bettler enden.

Hans Schnier ist ein Modell menschlicher Existenz in unseren Jahren. Als Modell, als exemplarischer Fall, ist er anders gezeichnet als die Helden klassischer Romane des 19. Jahrhunderts. Er ist kein sieghaft harmonischer, sondern ein disharmonisch unterliegender Held, der nicht eigentlich die Größe der Tragik erreicht (was nicht als Kritik gemeint ist). Böll verbindet mit lebendigen Details plakathafte Linien, aggressive Ansichten mit einer tiefmenschlichen Liebe. Züge des Grotesken dienen der Bewältigung ungestalter Gestalt. Wahre Religion wird nirgends angegriffen; nur ihre Zerrformen, die Bündnisse ihrer Vertreter mit dem ungeläuterten Ich und den opportunistischen Ansichten der Welt, verfallen dem zornigen Gericht.

Paul Konrad Kurz SJ

Über das Wort Nietzsches „Gott ist tot"

Der Umschlag des Buches von Eugen Biser[1] zeigt einen stattlichen jungen Kanonier in prall sitzendem Uniformrock, schnurrbart- und brille-

[1] E. BISER, *„Gott ist tot"*. Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins. 8°. München: Kösel, 1962. 310 S. DM 19,80. – Dieser Beitrag wurde am 11. Mai 1963 vom Norddeutschen Rundfunk gesendet.

bewehrt; die rechte Hand hält einen breiten Säbel schräg gesenkt (oder sollte man sagen: ein Schlachtschwert? – doch das Ganze macht einen keineswegs blutrünstigen Eindruck): Das im Jahre 1867 aufgenommene Foto stellt den 23-jährigen Friedrich Nietzsche dar. Daneben steht der Doppeltitel des Buches: „‚Gott ist tot.' Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins." Das Säbelfoto neben dem – Tod und Destruktion plakatierenden – Buchtitel legt eine fatale Gedankenverbindung nahe: Nietzsche der kämpferische Atheist und Antichrist ... Wir wollen das Bild nicht ausmalen. Sein Thema ist der christlich-allzuchristlichen Traktätchenliteratur nicht unbekannt. (Es muß hierzu jedoch gerechterweise angemerkt werden, daß seriösere Schriften, die diesem Vorwurf des Atheisten- und Antichristentums Ausdruck geben, dies unter Zuhilfenahme abschwächender Anführungszeichen zu tun pflegen[2].) Vielleicht darf man vermuten, daß die Umschlaggestaltung für das vorliegende Buch auf das Konto nicht des Verfassers, sondern eines werbetüchtigen Verlagsleiters geht. Der Verfasser Eugen Biser jedenfalls macht es sich zur Aufgabe, dem ursprünglichen Sinn des Nietzsche-Wortes „Gott ist tot" nachzuspüren, diesseits aller grobkörnigen Vereinfachungen. Seine ideelle Stoßrichtung – soweit davon bei einer nüchternen und gründlichen Untersuchung die Rede sein kann – geht denn auch nicht auf die Abwehr handfester pseudo-apologetischer Mißverständnisse, sondern auf die Korrektur einer subtileren Deutung.

„Mit keiner andern Aussage hat Friedrich Nietzsche unsrer Zeit so sehr das Stichwort ihres Selbstverständnisses zugerufen wie mit der These: *Gott ist tot*" – so lautet der erste Satz des Buches (11). Ein Umblick erläutert ihn: Martin Buber sieht in der Schrift „Gottesfinsternis", die selber ein Schlüsselwort zur Charakteristik der Gegenwart anreicht, durch das Nietzsche-Wort „die Endsituation des Zeitalters" ausgesprochen[3]. Nach Jaspers zieht es die Summe aus dem „geschichtlichen Tatbestand der Zeit"[4]. Für Heidegger ist es die eindringlichste Bezeugung des Nihilismus, der jetzt in sein entscheidendes Stadium eingetreten sei[5]. In Jean Paul Sartres zeitanalytischem Drama „Der Teufel und der liebe Gott" bezieht sich die Hauptfigur Götz ausdrücklich auf das Wort vom Tod Gottes. Und Albert Camus geht es im „Mythos von Sisyphos" darum, „alle Konsequenzen aus der Sinnlosigkeit zu ziehen, die das Verschwinden Gottes in der Welt hervorgerufen hat"[6]. Für Ernst Jünger schließlich bedeutet das Wort die Ankündigung „neuer Mächte"[7]. Eugen Biser selbst hat letzthin, über sein Buch hinaus, in einem Aufsatz eine Reihe einschlägiger Texte vor und nach Nietzsche gesammelt unter dem Titel „Der abwesende Gott. Über die religiöse Leitkategorie im Selbstverständnis der Gegenwart"[8]. Ist also das Wort Nietzsches vom Tode Gottes, im Sinn seines Urhebers, geeignet als Signatur dieser unserer Zeit, als Etikette der herrschenden Epoche? Dagegen erhebt das Buch Bisers ernste Bedenken.

Schon daß Nietzsche das ungeheuerliche Thema überraschend selten behandelt, sollte davor warnen, es allzu gegenwartsproblematisch zu nehmen. Auch der literarische Charakter des gewichtigsten und ausführlichsten Textes spricht dagegen. Er steht unter der Überschrift „Der tolle Mensch" unter den um 1885 verfaßten Aphorismen der „Fröhlichen Wissenschaft" (Nr. 125). Da läuft der tolle Mensch mit einer Laterne am hellen Vormittag auf den Marktplatz: Gott suchend. Und weil die vielen Herumstehenden nicht an Gott glauben, lachen sie ihn groß aus. Der tolle Mensch durchbohrt sie mit seinen Blicken. „‚Wohin ist Gott?', rief er, ‚ich will es euch sagen! Wir haben ihn getötet – ihr

---

[2] Vgl. die zu kürzerer Orientierung immer noch nützliche Schrift: G. SIEGMUND, *Nietzsche der „Atheist" und „Antichrist"* (⁴1946), die im Jahrzehnt ihrer drei ersten Auflagen überaus verdienstlich wirkte. Ferner: P. WOLFF, *Nietzsche und das christliche Ethos* (1940); H. PFEIL, *Friedrich Nietzsche und die Religion* (1948). Die allzu abwehrende, etwas negativistische Einstellung dieser Schriften erklärt sich z. T. aus ihrer Entstehungszeit.

[3] M. BUBER, *Gottesfinsternis*, Zürich 1957, 27.

[4] Vgl. K. JASPERS, *Vernunft und Existenz*, München 1960, 19.

[5] M. HEIDEGGER, *Nietzsches Wort „Gott ist tot"*, in: *Holzwege*, Frankfurt 1950, 193–247; vgl. ders., *Nietzsche*, 2 Bände, Pfullingen 1961, I 183, II 33 f., 272 ff., 348 ff.

[6] In: *Le Littéraire* vom 10. 8. 1946; nach Biser 72[13].

[7] E. JÜNGER, *An der Zeitmauer*, Stuttgart 1959, 159.

[8] In: *Wort und Wahrheit* 18 (1963) 34–46.

und ich! Wir alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir das gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was taten wir, als wir diese Erde von der Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? ... Gott ist tot!" – Nietzsche hat den Auftritt des tollen Menschen in die Sprachgestalt einer Parabel gekleidet, als ein gegenchristliches Gegengleichnis, in bewußter Anlehnung und Abhebung zugleich. Das Gleichnis aber verhüllt ebenso wie es enthüllt. Zudem weist das Wort voraus in eine andere, künftige Epoche: „Ich komme zu früh", hält der tolle Mensch seinen verständnislosen Zuhörern vor, „ich bin noch nicht an der Zeit. Dies ungeheure Ereignis ist noch unterwegs und wandert – es ist noch nicht bis zu den Ohren der Menschen gedrungen"[9]. Sollte die nur dem Eingeweihten zugedachte Gleichnis- und Geheimnisrede von Unerhört-Künftigem – sollte sie so schnell und leicht zum Gemeinplatz, zur Übereinkunft eines allgemeinen Zeitverständnisses werden? Anderseits die Gegenfrage: Haben nicht doch vielleicht die großen Kriege, die atheistische Ideologie, die sich einem Drittel der Menschheit aufzwingt, die in der übrigen Welt sich breitmachende Gleichgültigkeit – hat das alles nicht doch schon jene neue Epoche heraufgeführt, in der der tolle Mensch und seine Botschaft nicht mehr gar so toll erscheinen?

Gerade die Fragwürdigkeit solchen Fragens macht es dringlich, die Ursprungsbedeutung des Nietzsche-Wortes, seine elementare Sinnstruktur freizulegen. Eugen Biser leistet dies in mehrfachem Ansatz: er geht den Elementen des Verständnisses nach, er gibt eine breiträumige Auslegung des Wortes. Nur die sich durch das Buch hindurchziehenden Grundgedanken, die am wichtigsten scheinen, können hier zur Sprache kommen.

Plutarchs Orakelwort „Der große Pan ist tot!", der laternenschwingende Kyniker Diogenes, die Hohnrufe des Propheten Elias an die Baalspriester, Pascals Schaudern in der Ortlosigkeit der nach-kopernikanischen Welt, die Sterbeszene am Schluß des „Faust", das Requiem der Totenliturgie ... : aus einem abgründigen Reservoir menschlichen Schauens und Sagens schöpft Nietzsche die Sprach- und Bildelemente seines Gleichnisses. Das Schwergewicht liegt für unseren Interpreten auf der abendländischen Unendlichkeitsspekulation, die ihrerseits von dem Pythagoräer Philolaos aus dem dritten vorchristlichen Jahrhundert bis zu Hölderlin, ins Jahrhundert Nietzsches, reicht. Vor dieser überaus eindrucksvollen Szenerie der Geistesgeschichte, auf der eine große Denkgestalt der andern das Stichwort zuruft, legt Biser das Wort Nietzsches vom Gottestod aus. Aus dieser Denktradition stamme das Gottessymbol des unendlichen „ganzen Horizontes". Als Höhepunkt und deutlichster Ausdruck dieser Tradition gilt der Gottesgedanke des Anselm von Canterbury (12. Jahrhundert); für ihn ist Gott das Denkbar-Größte (id quo maius cogitari nequit). Diese Gottesidee sei zum Inbegriff der christlich-platonischen Welt- und Lebensanschauung geworden – jedenfalls für Nietzsche. Sie trägt einen absoluten Anspruch zweifacher Art. Erstens wird die Idee des Göttlich-Größten zum Haltepunkt der unbedingten Wahrheitssicherung, zum Granitgrund, auf dem und aus dem sich das ganze umfassende Reich vergöttlichter Ideen baue. Zweitens ist mit dieser Gottesidee verbunden die ganze Skala der sittlichen Normen und Ideale, die ebenfalls umfassende und unausweichliche, absolut verbindliche moralische Wertordnung. Und dagegen nun ist Nietzsches Angriff gerichtet; darauf zielt eigentlich sein Wille zur Destruktion: auf die vorgegebene

[9] Vgl. *„Die fröhliche Wissenschaft"*, Nr. 343: „Das größte neuere Ereignis – daß „Gott tot ist", daß der Glaube an den christlichen Gott unglaubwürdig geworden ist – beginnt bereits seine ersten Schatten über Europa zu werfen. [...] In der Hauptsache aber darf man sagen: das Ereignis selbst ist viel zu groß, zu fern, zu abseits vom Fassungsvermögen vieler, als daß auch nur seine Kunde schon *angelangt* heißen dürfte; geschweige denn, daß viele bereits wüßten, *was* eigentlich sich damit begeben hat – und was alles, nachdem dieser Glaube untergraben ist, nunmehr einfallen muß, weil es auf ihn gebaut, an ihn gelehnt, in ihn hineingewachsen war: zum Beispiel unsre ganze europäische Moral. Diese lange Fülle und Folge von Abbruch, Zerstörung, Untergang, Umsturz, die nun bevorsteht: wer erriete heute schon genug davon, um den Lehrer und Vorausverkünder dieser ungeheuren Logik von Schrecken abgeben zu müssen, den Propheten einer Verdüsterung und Sonnenfinsternis, derentgleichen es wahrscheinlich noch nicht auf Erden gegeben hat? ..."

absolute Ordnung von Wahrheit und Wert, auf das – mit Bisers Worten – „in der Gottesidee verankerte und von ihr in Sinn- und Seinszusammenhang gehaltene Reich wahrer Denkgehalte und unumstößlicher Gewissensnormen" (112). Dieses Reich, das ihm als Zwangsherrschaft erscheint, will Nietzsche zerstören. „Gott" ist gleichsam nur Deckname, Kurzparole, Zielmarke dieses Angriffs. In dem religiösen Angriffsziel wollte Nietzsche einen *philosophischen* Sachverhalt tödlich treffen: die granitene Seinsauffassung platonisch-idealistischer Herkunft mit ihren ewig unveränderlichen Wahrheits- und Wertkristallisationen. Es ginge also gar nicht eigentlich um die Existenz des wirklichen Gottes, sondern um seine Idee als Ausdruck, Ausgeburt einer Denkform und Moralnorm, die vielleicht kurzschlüssig mit dem Christentum gleichgesetzt wird?

Eine kritische Gegen-Frage drängt sich auf. Ist denn der Gott, der das unendliche Sein ist und somit der Ursprung und Grund aller Wahrheit und aller Werte, auch absoluter Wahrheit und absoluter Werte – ist dieser Gott nicht eben der eine und alleinige Gott des Christentums? Und zwar des echten, wirklichen Christentums Jesu Christi – nicht eines platonisch oder pseudoplatonisch verfälschten? (Wie denn ja auch Nietzsche das Christentum überhaupt und als ganzes, nicht nur eine abwegige platonisierende Spielart desselben, als seinen großen Gegner, als „Platonismus fürs ‚Volk'"[10], betrachtete.) Unsre Frage weist in Tiefen, die hier nicht ausgeschritten werden können. Denn daß das christliche Evangelium in griechisch-philosophische Denkformen einging, ist unbestreitbar. Ob man dies bedauern soll, ist zumindest höchst fraglich; es gibt vielmehr gute Gründe, die Begegnung des Christentums mit dem klassischen griechischen Denken für ein Glück seiner anfänglichen Weltstunde zu halten, für Fügung des ewigen Gotteswillens[11]. Aber daß die Botschaft Christi nicht erschöpfend aufgeht in Denken und Wollen eines Kulturkreises: das ist ebenso unbezweifelbar, gerade heute, für den ökumenisch, weltweit gesinnten Christen.

Vom Vorstoß dieser Fragen kehren wir zurück zu Bisers Nietzsche-Interpretation. Wir haben bisher deren ersten destruktiven Teil kennengelernt. Die Zerstörung der Wahrheit und der Umsturz der Werte sind nicht Nietzsches letztes Wort. Sein Nihilismus „sollte endgültig zum Ausbruch aus dem vom Grenzwert des Göttlich-Größten umschriebenen und ausgemessenen Denk- und Lebensbereich verhelfen" (183). Die „Umwertung aller Werte"[12] besagt, daß *neue* Werte angezielt sind. Nietzsches Projekt des „Übermenschen" bedeutet, als die „lebendige Folgerung" des Gottestodes (219), „die höchste Erhebung über die von der Gottesidee gezogenen logischen und ethischen Grenzen" (227). Diese Grenzniederlegung soll dem Selbstwerden des Menschen das unendliche Neuland eines ganz morgenfrischen Beginns voll neuer Unschuld freigeben. Diese von ihm eröffnete Daseinsmöglichkeit sieht Nietzsche in einer nur erst aufkeimenden Schau unter dem Sinnbild des Kindes. „Im zweckfreien Spiel zugleich der Zeit entrückt und mit der Welt versöhnt, symbolisiert das Kind die einigende Mitte von Unbewußtheit und Weisheit, Erwartung und Erfüllung, Ursprung und Ziel": „die am Ziel der Destruktion aufscheinende Einheit von Denken und Sein" (240), die große, schöne werdende Vollendung.

Vor dieser Vision wäre, diesseits aller Lyrik, zu bedenken, daß der unendliche Gott – solang immer er als das gilt, was er ist – den Menschen nicht einengt, nicht eingrenzt, nicht einschränkt. Seine Wahrheit vielmehr macht frei, und sein gebietender Wille macht wirklich und macht gut. Allein vor der Unendlichkeit Gottes und durch sie vermag der Mensch er selbst zu sein: Eksistenz in Wahrheit und Freiheit. Alles Über-Gott-hinaus – ein Ungedanke! – stößt ins Nichts. Allerdings ist auch mit Biser zu bedenken, ob nicht in dieser Nichtigkeit, in der Er-

[10] *Jenseits von Gut und Böse*, Vorrede.

[11] Man braucht deshalb nicht – vgl. G. KRÜGER (*Grundfragen der Philosophie*, Frankfurt 1958, 281), der sich zugleich (ebd. 282) zum Platonismus als *der* Philosophie bekennt – der europäischen Tradition und ihrem griechischen Anfang „das Monopol der Wahrheit" zuzuschreiben, aber doch „eine ausgezeichnete Bedeutung".

[12] Z. B.: *Der Antichrist*, Nr. 13; *Ecce homo:* „Genealogie der Moral" und „Warum ich ein Schicksal bin", Nr. 1; und als geplanter Untertitel zu „Der Wille zur Macht".

fahrung von Leere und Schweigen sich ein neuer Raum für die Gottesfrage auftue. Kann uns Nietzsche letzten Endes – und dieses Ende wäre dann eben der wundersame neue Anfang – hingeleiten vor „jene Region, zu der man, statt aus eigener Kraft aufzusteigen, sich nur emporziehen lassen kann, weil sie sich über die Welt des rational Erklärbaren und willentlich Verfügbaren erhebt wie der Himmel über die Erde" (291)? Läßt sich so ein neuer „Ansatz" gewinnen, „der die Gottesfrage in einer Weise zu stellen erlaubt, die einem reinen, von keinem Wissen mehr belasteten Hinhorchen auf die Offenbarung gleichkommt" (302)?

Wir haben diese Aussagen Bisers in Frageform gefaßt. Aber ist dies nicht eben die Aufgabe eines anspruchsvollen Buches: anzuregen zu kritischer Auseinandersetzung! Bisers positive Interpretation, ihrem allgemeinen Richtungssinn nach, findet eine Bestätigung in einer gleichzeitig erschienenen Schrift von Hermann Wein, die den bezeichnenden Titel trägt „Positives Antichristentum": Nicht primär den Glauben an den christlichen Gott, sondern die von platonischer Weltsicht getragene „moralische Ontologie"[13] habe Nietzsche verworfen, um neue Möglichkeiten eines Menschentums der Zukunft, „Symbole menschlicher Größe zu entwerfen, die nicht verbraucht sind"[14]. Auch mit der christlichen Intention seiner Nietzsche-Deutung steht Biser nicht allein. Auch frühere Interpreten wie Bernhard Welte[15], Johannes Lotz[16], Hans Urs von Balthasar[17] sahen religiös-christliche Möglichkeiten verborgen im Herzen aller abgründigen Zweideutigkeit Nietzsches – den wir eingeschlossen wünschen in den Zuruf, der wie das Wort vom Gottestod in der „Fröhlichen Wissenschaft" (Nr. 377) steht: „Das verborgne *Ja* in euch ist stärker als alle Neins." Noch nie jedoch ist das Nietzsche-Wort „Gott ist tot" ausgelegt worden mit demselben reichen Erweis von Erkenntnis, innerer Erkenntnis der christlichen Geistesgeschichte und der für das menschliche Selbstverständnis aufschlußreichen Literatur der Gegenwart. Das ist das Mindeste, was rühmend zu sagen blieb über das Nietzsche-Buch Eugen Bisers.

Walter Kern SJ

Fünfzig Jahre Katholischer Akademikerverband

Am 25. Juni jährt sich zum fünfzigsten Mal der Gründungstag des Katholischen Akademikerverbandes, in dem heute 87 Ortsvereinigungen katholischer Akademiker des Bundesgebietes und Berlins unter dem Programm eines Apostolates des Geistes vereinigt sind. Schon beim Katholikentag in Düsseldorf 1908 wurde die Gründung eines solchen Verbandes angeregt. Ein Jahr vor dem ersten Weltkrieg, am 25. Juni 1913, geschah dann die Gründung des „Verbandes der Vereine katholischer Akademiker zur Pflege der katholischen Weltanschauung". Er schloß eine Reihe schon vorher gegründeter Ortsgruppen katholischer Akademiker in einer Organisation zusammen und führte zur Gründung zahlreicher Ortsvereinigungen in den folgenden Jahren. In seinen besten Zeiten umfaßte der Verband über 180 Akademikervereinigungen. So bezeugt es jedenfalls Peter Wust in seinem Aufsatz zur Interpretation des Apostolates

[13] *Der Wille zur Macht*, Nr. 530.

[14] H. WEIN, *Positives Antichristentum*. Nietzsches Christusbild im Brennpunkt nachchristlicher Anthropologie, Den Haag 1962 (XII u. 114 S.), vgl. 23, 29. – Nietzsche sucht „das Ethos *nach* der ‚Moral'" (ebd. 94). „Der *moralische* Gott ist tot, die ‚Wahrheit als Sein' ist als ‚primum mobile' der Fehlinterpretation der Welt entlarvt. Das bedeutet für Nietzsche das Ende der in platonischer und christlicher Metaphysik fundierten Bewertung der Welt und des Menschen" (96). „Die Annihilierung der Werttafel mit den Haltungen der Entselbstung und Askese als Höchstwerten, sowie der Werttafel mit dem überirdisch und überzeitlich Absoluten, also Vollendeten, als Höchstwert, *öffnet* erst den Blick für den Wert des reichen Selbst, sowie für die Werte des Irdischen, Augenblicklichen, Gebrechlichen, ‚Nächsten' und ‚Hiesigen'" (105). Aber auch Wein weiß um „das große Fragezeichen" (97) des Nietzscheschen Zukunftswillens.

[15] B. WELTE, *Nietzsches Atheismus und das Christentum*, Darmstadt 1958 (65 S.). Vgl. ebd. 62: „In Nietzsches Rede vom Übermenschen spricht der Mensch, ohne es zu wissen, ‚im Traume', von Gottes Gnade. Er spricht von dem, was in der christlichen Theologie auch Über-Natur genannt wird. In diesem Sinne ist diese Rede, wie in Trunkenheit und Wahnsinn gesprochen, doch eine christliche Rede."

[16] J. B. LOTZ, *Zwischen Seligkeit und Verdammnis*. Ein Beitrag zu dem Thema: Nietzsche und das Christentum, Frankfurt 1953 (75 S.).

[17] H. U. v. BALTHASAR, *Prometheus*. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus, Heidelberg 1948, 695–734; ders., *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, Wien-München 1956. Vgl. auch H. de LUBAC, *Die Tragödie des Humanismus ohne Gott*, Salzburg 1950, 19–108.

des Geistes, von dem die Botschaft des Heiligen Stuhles an den Katholischen Akademikerverband gesprochen hatte (Der Kath. Gedanke, 1930, 3). Seine eigentliche Blüte erlebte der Verband nach dem ersten Weltkrieg unter der geistig-geistlichen Führung von Prälat Dr. Franz Xaver Münch, der 1916 von den deutschen Bischöfen zum Generalsekretär des Verbandes berufen wurde.

Es konnte nicht ausbleiben, daß das nationalsozialistische Regime einem solchen Verband Verdächtigungen und Anfeindungen entgegenbrachte. Noch vor Beginn des zweiten Weltkrieges, im Frühjahr 1939, wurde der Verband als staatsgefährlich aufgelöst. Nach Beendigung des Krieges führten aber die Verbindungen, die offenbar auch in der Zwischenzeit unter den Gruppen und ihren einzelnen Mitgliedern unterirdisch weiter gelebt hatten, recht bald zur Neugründung. Prälat Münch hatte zwar die Auflösung des Verbandes nur um ein Jahr überlebt. Am 19. Oktober 1940 war er in Florenz gestorben und am 23. November desselben Jahres in seiner Heimatpfarrkirche St. Gereon in Köln von Johannes Pinsk in einer Gedenkrede gefeiert worden. Der zweite Generalsekretär, Pfarrer Dr. Landmesser, war schon vor ihm dahingegangen. Die Wiederbegründung des Verbandes scheint vor allem eine Sache der Laien gewesen zu sein, wie ja die Präsidenten des Verbandes immer Laien waren. Am 1. Juni 1947 wurde der Verband in Mülheim-Ruhr wiedergegründet. Als erster Präsident des neuen Verbandes wurde Minister a. D. Ferdinand Kirnberger gewählt. Er war von 1926 bis 1934 schon einmal Präsident gewesen. Zum geistlichen Generalsekretär wurde Msgr. DDr. Paul Wolff bestellt, der die geistliche Leitung des Akademikerverbandes bis heute innehat. Seit einigen Jahren bezeichnet man seine Stellung als die eines geistlichen Assistenten, nachdem in Dr. H. H. Kurth, ein Laie, als hauptamtlicher Generalsekretär bestellt wurde.

Die eigentliche Arbeit, die der Verband unter dem Ziel „Apostolat des Geistes" verfolgt, wurde und wird naturgemäß innerhalb der Ortsvereinigungen geleistet. Ihre regelmäßigen Versammlungen, Vortragsveranstaltungen, Einkehrtage geschehen aus eigener Initiative, die sich aber auf die Anregungen, Vermittlung von Vortragenden und überregionale Veranstaltungen des Verbandes stützen kann. Das Programm des Verbandes ist im Sinn einer Antwort auf die Situation des Akademikers gestaltet. Wenn der Verband mit seinen Bemühungen auf mancherlei Schwierigkeiten stößt, so sind sie gewiß nicht in der Anlage dieses Programms begründet. Als Ziele des Verbandes nennt es zunächst das Bemühen um Bereicherung und Vertiefung des religiösen Wissens, das hinter den eilends voranschreitenden Berufskenntnissen des Akademikers oft so schmerzlich zurückbleibt; die Isolierung und Vereinzelung des fachlichen Wissens sucht der Verband im Gewinn einer universalen Geisteshaltung zu überwinden; für sein Berufswirken will er dem Akademiker die ethischen Voraussetzungen erkennen helfen; schließlich soll die überstarke Tendenz des Intellektuellen zum Individualismus durch das Gemeinschaftserlebnis innerhalb der Ortsvereinigungen und des Verbandes überwunden und darin eine verantwortungsbewußte Bindung an Kirche, Volk und Staat und die werdende Weltgemeinschaft eingeübt werden.

Die Bemühungen, durch die der Akademikerverband dem hier skizzierten Ziel zu dienen sucht, sind sowohl lokaler wie überregionaler Art. Sehr viel hängt von der Arbeitsweise und Initiative der einzelnen Ortsvereinigungen ab. Für deren Tätigkeit vermittelt die Bonner Zentrale Redner zu Vorträgen, Einkehrtagen und sonstigen Veranstaltungen. Vor allem aber hält der Verband selbst die überregionalen Tagungen und Zusammenkünfte, die den Mitgliedern über die Möglichkeiten der Ortsvereinigungen hinaus nicht nur das Erlebnis eines Verbundenseins im Großen, sondern auch geistige Anregung und Weiterbildung geben. Dazu gehören die Tagungen einzelner Berufsgruppen, unter denen vor allem die Juristen, Philologen, Mediziner, Apotheker und Ingenieure tätig waren. Der Gesamtverband diente dem religiösen Leben durch Einkehrtage in Maria Laach, dem intellektuellen Anliegen durch die seit 1947 alle zwei Jahre stattfindenden Bonner Hochschulwochen, die Beteiligung an den Salzburger

Hochschulwochen und die traditionellen Jahrestagungen des Verbandes. Der geistigen Verbindung und Vertiefung dient seit 1956 wieder die Zeitschrift „Der katholische Gedanke", die dreimal jährlich erscheint. Über seine eigenen Grenzen hinaus pflegt der Akademikerverband Verbindung mit ähnlichen Gemeinschaften anderer Länder, vor allem auch durch den 1948 erfolgten Anschluß an die Internationale Bewegung katholischer Akademiker Pax Romana. –

Daß eine seelsorgliche Intensivierung auch in organisatorischer Form gerade für die Intellektuellen not tut, kann kaum übersehen werden. Diese Notwendigkeit wird auch dann nicht in Frage gestellt, wenn ihre Verwirklichung von denen, die sie angeht, nicht in dem Maß ausgenützt und beantwortet wird, wie man es bei einer notwendigen Sache erwarten sollte. Man muß dem Akademiker ohne Zweifel vorwerfen, daß seine Glaubenskenntnisse oft in keinem Verhältnis stehen zu dem Voranschreiten nicht nur seiner speziellen Berufskenntnisse, sondern auch seiner sonstigen Allgemeinbildung. Es ist immer zu beklagen, wenn auch heute oft kaum zu vermeiden, daß das spezielle Berufswissen allzu sehr auf Kosten einer allgemeinen Entfaltung der menschlichen Bildung erreicht wird. Viel beklagenswerter, weil sittlich unverantwortlich, aber ist es, wenn neben der beruflichen Spezialisierung und innerhalb der sonstigen Allgemeinbildung der Glaube und das Wissen um die christliche Sittlichkeit auf dem rudimentären Stand geblieben sind, der von der Schulzeit her allenfalls noch übriggeblieben sein mag.

Zu einer echten Ausfüllung dieser Lücke kann die gewöhnliche Verkündigung im Rahmen der pfarrlichen Sonntagspredigt nicht genügen, wenn sich auch gerade die Intellektuellen in diesem Punkt nicht selten recht ungeprüfte Pauschalurteile erlauben. Aber die Sendung der Kirche „in alle Welt", in der die heilbringende Menschwerdung des Logos nicht nur ihre Ausweitung, sondern auch ihre Differenzierung erfahren soll, muß auch darin konkret werden, daß sie Gottes Wort den einzelnen Situationen, Ständen und Bildungsschichten in der ihnen gemäßen Weise zuspricht. Die allgemeine Seelsorge und Verkündigung aber bietet dem Intellektuellen – auch dann, wenn er seine Bildung nicht als Grund zur Überhebung, sondern als Verantwortung empfindet – bei dieser gemäßen Aufnahme des Wortes Gottes zu wenig Hilfe. Der das Wort Gottes verkündende Priester steht vor dem Dilemma, daß er die Ungebildeten überfordert, wenn er die Intellektuellen anspricht, diesen aber kaum hinreichende Nahrung gibt, wenn er ihre Fragen um der Einfachen willen ausklammert. Natürlich kann der Gebildete auch aus einer Predigt, die dem schlichten Volk zugedacht ist, für sich selbst Nahrung ziehen. Aber als geistliche Dauerkost genügt das nicht. So sollte man eine Organisation, die sich, ohne exklusiv sein zu wollen, dem Anliegen einer Vertiefung des Offenbarungswissens entsprechend den Möglichkeiten, Fähigkeiten und Bedürfnissen des Akademikers widmen will, nicht nur begrüßen, sondern als notwendig betrachten. Es gibt nun allerdings Notwendigkeiten, die dort, wo sie walten, keineswegs immer auch hinreichend empfunden werden. Und es war immer die Art des Akademikerverbandes, sich anzubieten, nicht aber sich aufzudrängen. Vielleicht kann man die Meinung vertreten, etwas mehr Drängen wäre gut gewesen. Vielleicht wäre ein wenig mehr Straffheit in der Schulungsarbeit und missionarisches Verkündigen der Pflichten des Intelektuellen am Platz gewesen – so kann man bisweilen hören. Anderseits hätte ein missionarischer Aktivismus den Kreis der Mitarbeitenden ohne Zweifel eingeschränkt. Die Arbeit wäre intensiver geworden, in ihrer Breite aber doch wohl weniger umfassend gewesen. Gerade auf dem Gebiet der religiösen Akademikerarbeit ist Kritik leicht, das Auffinden der richtigen oder wirksameren Methoden dagegen schwierig. Die geringe Bereitschaft zum organisatorischen Engagement, die Belastung durch berufliche Beanspruchung verbinden sich mit der Neigung zum Individualismus gerade im religiösen Bereich und bereiten der Arbeit eines solchen Verbandes erhebliche Schwierigkeiten. Immerhin gibt das halbe Jahrhundert bisheriger Arbeit Grund zum Glückwunsch im doppelten Sinn dieses Wortes: Freudige Anerkennung des Geleisteten und Hoffnung auf fruchtbare Weiterentfaltung. *Otto Semmelroth SJ*

BESPRECHUNGEN

Theologie

BRINKTRINE, Johannes: *Die Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche.* Band 2. Paderborn: Ferd. Schöningh 1962. 272 S. Lw. 22.–.

Mit diesem Band ist die Sakramentenlehre der bekannten Dogmatik abgeschlossen. Er enthält die Theologie der Buße, der Krankensalbung, des Weihesakramentes und der Ehe. Die Eigenart und Besonderheit dieses Werkes braucht nicht mehr eigens hervorgehoben zu werden. Es wird als zuverlässiges Handbuch und wichtiges Nachschlagewerk überall dort gern benutzt, wo man die Tradition der neuscholastischen Schultheologie weiterführen oder sich über Form und Inhalt dieser theologischen Richtung informieren will. Hier leistet es immer gute Dienste.

W. Seibel SJ

RAHNER, Karl: *Schriften zur Theologie.* Band 5: Neuere Schriften. Einsiedeln-Köln: Benzinger 1962. 576 S. Lw. 24.80.

Das Werk Karl Rahners bedarf keiner Empfehlung mehr. Es hat sich längst als die bedeutendste theologische Leistung unserer Zeit überall durchgesetzt. Die Ideen, die durch Rahner erstmals ins Bewußtsein erhoben wurden, findet man auch dort, wo man ihnen heftig widersprechen zu müssen glaubt: Es gibt kein sicheres Zeichen für die Ursprünglichkeit, den hohen Rang und die geschichtliche Mächtigkeit eines Denkens.

Der hier vorliegende Band vereinigt die wichtigsten Aufsätze, die in den letzten Jahren – zum Teil auch in dieser Zeitschrift – veröffentlicht wurden. Um einen Überblick zu geben, seien die wichtigsten Titel kurz genannt: Über die Möglichkeit des Glaubens heute; Theologie im NT; Was ist eine dogmatische Aussage?; Exegese und Dogmatik; Weltgeschichte und Heilsgeschichte; Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Christi; Über den Begriff des „Jus divinum" im katholischen Verständnis; Zur Theologie des Konzils; Über Konversionen; Über das Latein als Kirchensprache; Das Gebot der Liebe unter den anderen Geboten; Was ist Häresie?

W. Seibel SJ

GEISELMANN, Josef Rupert: *Die Heilige Schrift und die Tradition.* Zu den neueren Kontroversen über das Verhältnis der Heiligen Schrift zu den nichtgeschriebenen Traditionen. Freiburg: Herder 1962. 287 S. (Quaestiones disputatae. 18) Kart. 18.80.

Die These Geiselmanns, „daß die Hl. Schrift das Wort Gottes ... zwar nicht vollständig, aber doch in hinreichender Weise enthalte" (9) und daß die kirchliche Tradition keine neuen Wahrheiten hinzufüge, sondern die Schrift als Wort Gottes bezeuge und autoritativ interpretiere, hat seit der ersten Veröffentlichung des Jahres 1957 im ganzen mehr Zustimmung als Ablehnung erfahren. Wenn sich Geiselmann hier dennoch vornehmlich mit der Kritik beschäftigt, liegt das an der Bedeutung des Themas und ist verursacht von der Heftigkeit, mit der die Diskussion auf beiden Seiten geführt wird. Er setzt dabei seine früheren Veröffentlichungen und das dort ausgebreitete Material voraus und legt das Hauptgewicht auf die kritische Auseinandersetzung. Die historischen und sachlichen Fragen werden soweit behandelt, als sie zur Klärung der Sachlage dienen.

Nach einem ersten Abschnitt über die Tradition als eine „allgemein menschliche Erscheinung" schildert Geiselmann die „gegenwärtige kontroverstheologische Lage in der Frage nach Schrift und Tradition" und geht dann sofort zur wichtigsten Frage der gesamten Kontroverse über: zur Frage nach dem Sinn der Bestimmungen des Konzils von Trient. Er skizziert ihre Vorgeschichte und geht den Weg nach, der zur allgemeinen Annahme einer materialen Unvollständigkeit der Schrift in Dingen des Glaubens führte. Dabei ist ein ausführliches Kapitel der Traditionslehre Robert Bellarmins gewidmet. In den letzten Abschnitten trägt er reiches Material über die Stellung der patristischen und der mittelalterlichen Theologie zu diesem Problem zusammen. Er zeigt darin, daß die Frage nach einer inhaltlichen Vollständigkeit oder Unvollständigkeit der Schrift noch zur Zeit des Tridentinums im Blick auf die Gebräuche und

Riten kirchlichen Rechts behandelt wurde, wo die Tradition zweifellos eine konstitutive Funktion hat. Auch der Protest der Reformatoren richtete sich hauptsächlich gegen diese „Menschensatzungen" und in ihnen gegen die Autorität der Kirche. Für die Wahrheiten des Glaubens hingegen, die eigentliche göttlich-apostolische Tradition, trifft man bis ins späte Mittelalter auf ein fast einstimmiges Zeugnis von der inhaltlichen Suffizienz der Schrift – was freilich mit dem reformatorischen Sola-Scriptura-Prinzip nicht identisch ist. Das Tridentinum hat, daran hält Geiselmann nach wie vor fest, die Frage nach der Vollständigkeit oder Unvollständigkeit der Schrift in Dingen des Glaubens offengelassen. Die Richtigkeit dieser These dürfte heute feststehen, selbst wenn die historische Beweisführung Geiselmanns nicht in allen Punkten stichhaltig wäre.

W. Seibel SJ

Der historische Jesus und der Christus unseres Glaubens. Eine katholische Auseinandersetzung mit den Folgen der Entmythologisierungstheologie. Hrsg. v. Kurt SCHUBERT. Wien: Herder 1962. 287 S. Lw. 21.–.

Die heute vieldiskutierte Frage nach der Geschichtlichkeit des neutestamentlichen Christusbildes wird hier von einer Reihe katholischer Theologen aufgenommen und in ihren wichtigsten Seiten diskutiert. Nach einer kurzen Einführung zum gesamten Problemkreis unterrichtet der Herausgeber über „die jüdischen Religionsparteien im Zeitalter Jesu". Mit dem eigentlichen Thema beschäftigen sich Franz Mußner („Der ‚historische Jesus'", ein Neudruck zweier bereits veröffentlichter Aufsätze), Alois Stöger (Das Christusbild des Johannesevangeliums und der paulinischen Theologie) und Wolfgang Beilner („Jesus als der Christus im Gemeindekerygma und die Bedeutung dieses Kerygmas für unseren eigenen Glauben"). Die beiden letzten Aufsätze befassen sich mit der Entmythologisierungstheologie Bultmanns (W. Beilner) sowie mit dem koptischen Thomasevangelium und den anderen außerbiblischen Herrenworten (Robert Haardt).

Die Beiträge wenden sich nicht zuerst an Fachwissenschaftler. Sie sind deswegen jedem zugänglich, der nach einer ernsthaften Vertiefung seines Glaubensverständnisses sucht. In ihrer Gesamtheit geben sie eine wertvolle Hinführung zu diesem zentralen Thema der christlichen Verkündigung, die man mit Gewinn und Frucht liest.

W. Seibel SJ

MIEGGE, Giovanni: *Die Jungfrau Maria.* Studie zur Geschichte der Marienlehre. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962. 218 S. Kart. 14.80.

Giovanni Miegge, der 1961 gestorben ist, war der führende Theologe der italienischen Waldenserkirche. In seinem umfangreichen Schrifttum hat er sich – was bei der Diasporasituation seiner Kirche selbstverständlich ist – häufig mit kontroverstheologischen Fragen beschäftigt. Sein Werk über die katholische Marienlehre erschien 1950 anläßlich der Definition der Aufnahme Mariens in den Himmel und erlebte 1959 eine zweite Auflage.

Miegge bemüht sich darin um ein Bild der dogmengeschichtlichen Entwicklung der Mariologie. Seine Absicht ist nicht allein die positive Darstellung. Er wendet sich „auch und wesentlich" (11) an die Katholiken. Er will ihnen zeigen, daß die gesamte Entwicklung der Marienlehre nichts anderes ist als ein „Zurückschreiten" von der Höhe des biblischen Gottesbildes zu einer fortschreitenden „Humanisierung" und „Profanisierung" des Glaubens, die „mit dem ursprünglichen theozentrischen und christozentrischen Charakter des Christentums nichts mehr zu tun" habe (210). Maria sei dabei „eine mit psychologischen Komplexen und Projektionen verdrängter Triebe belastete Gestalt" (207) geworden und trete in der praktischen Frömmigkeit „immer mehr an die Stelle der Gottmenschheit Jesu Christi" (211). Diese Entwicklung führe folgerichtig dorthin, wo man endgültig sagen müsse, "daß das Christentum im römischen Katholizismus einer anderen Religion den Platz geräumt hat" (212). Er ruft deswegen die Katholiken zu einer „Gewissenserforschung", zu einer „Rückkehr zur Einfalt des Evangeliums" auf, in der „das ganze Entwicklungsgesetz des Katholizismus seit dem Konzil von Trient" (210) rückgängig gemacht werden müsse. Als Quellen dienen ihm einige meist in Italien erschienene Werke, die sämtlich die extremste Richtung der Mariologie vertreten. Die anderssprachige Literatur, vor allem die deutsche, scheint ihm weithin unbekannt geblieben zu sein.

Der Katholik wird mit Interesse zur Kenntnis nehmen, daß die alte konfessionelle Polemik noch nicht ausgestorben ist und daß man es offensichtlich noch heute verantworten zu können glaubt, eine solche Karrikatur des andern zu verbreiten. Ob das Buch freilich die erhoffte „Umkehr" zur Folge haben wird, das darf man füglich bezweifeln.

W. Seibel SJ

MEINHOLD, Peter: *Ökumenische Kirchenkunde.* Lebensformen der Christenheit heute. Stuttgart: Kreuz-Verlag 1962. 652 S. Lw. 24.–.

Dem Verfasser geht es hier „um eine theologische Klärung der Beziehungen der Kirchen zueinander und aller Probleme, vor die sie durch die Tatsache gestellt sind, daß sie nicht als die *eine* Kirche in der Welt, sondern in einer Vielheit von Kirchen sichtbar werden" (17). Meinhold beschränkt sich nicht auf den rein beschreibenden Stil einer Symbolik oder einer Konfessionskunde. Er richtet an die Kirchen die kritische Frage nach der Berechtigung ihres Daseins überhaupt und nach ihrem Verhältnis zu den anderen Kirchen.

Nach einer kurzen Einleitung über den theologischen Ort und die Geschichte der Ökumenischen Kirchenkunde entwickelt er zuerst „Grundfragen" allgemeiner Art, die für alle Kirchen gemeinsam gelten (39–123). Dann stellt er in neun großen Abschnitten die verschiedenen christlichen Kirchen und Gemeinschaften in ihren Lehren und ihren gesamten Lebensformen dar (125–617). In besonderer Weise sucht er dabei die Stellung zu den anderen christlichen Kirchen und ihre ökumenische Bedeutung zu bestimmen. Die schwierige Frage nach der Zahl der in einer Ökumenischen Kirchenkunde aufzunehmenden Kirchen löst er so, daß er grundsätzlich alle Gruppen berücksichtigt, die sich selbst als christlich verstehen. So finden wir auch eine Reihe von Sekten und kleineren Gruppen. Die Reihenfolge der großen Kirchen richtet sich nach der Entstehungszeit.

In einem letzten Abschnitt (618–625) hebt er hervor, daß jede Kirche bestimmte Seiten des Christlichen deutlicher und akzentuierter hervorgehoben und dadurch andere vor mancher Einseitigkeit bewahrt hat. Mit solchen Bemerkungen weist er auf einen wichtigen Tatbestand hin, der von grundlegender ökumenischer Bedeutung ist, wenn man dabei nur nicht den Absolutheitsanspruch der Wahrheit vergißt. Die geforderte gegenseitige Anerkennung der Kirchen als Kirchen wirft freilich schwerwiegende Probleme auf, die noch lange nicht so befriedigend gelöst sind, daß sich diese Forderung verwirklichen ließe.

In der Hauptsache bleibt das Buch jedoch auf der Ebene einer ökumenisch vergleichenden und konfrontierenden Darstellung. Es gibt einen umfassenden Überblick über die „Lebensformen der Christenheit heute" und ist daher auch solchen zu empfehlen, die nur Auskunft suchen. Überall berichtet der Verf. sachlich und objektiv. Das gilt auch für den Abschnitt über die katholische Kirche. Wenn er gelegentlich das eine oder andere verzeichnet oder zu einseitig darstellt, darf man das nicht ihm, sondern muß es jenen katholischen Handbüchern zur Last legen, die dies gelegentlich noch heute als katholische Lehre hinstellen.

W. Seibel SJ

Geschichte

ZOEPFL, Friedrich: *Das Bistum Augsburg und seine Bischöfe im Mittelalter.* München: Schnell u. Steiner 1956. XXVII u. 643 S. Lw. 25.–.

Die Darstellung beginnt mit den ersten Jahrhunderten der Augsburger Kirche, die mit dem sicheren Ereignis des Martyriums der hl. Afra den Anfang macht, weiterhin aber im Dunkel verläuft. Hier bewährt sich der Historiker, durch die Berücksichtigung aller in Frage kommenden Umstände und sein Maßhalten. Den Hauptteil des Buches macht der Bericht über Persönlichkeit und Herkunft der einzelnen Bischöfe aus. Als Reichsbischöfe sind sie auch eng mit dem Kaiser und damit dem politischen Leben verbunden. Es gibt dunkle Figuren unter ihnen, aber im ganzen überwiegt doch das Licht. Das gilt besonders von den letzten vorreformatorischen Bischöfen, die sich durch sittliche Lebensführung und ein emsiges Wirken auszeichnen. Ihnen ist es auch zu verdanken, daß im allgemeinen die Haltung des Klerus seiner Hirtenaufgabe entspricht. Bei jedem der einzelnen Bischöfe werden u. a. das Verhältnis zum Kaiser und zum Papst, das Bemühen um die wirtschaftliche Gesundheit ihres Sprengels, die Arbeit an der Hebung des geistlichen Standes dargestellt. Besonders die Beziehung zu den Klö-

stern der Diözese, die Förderung der eifrigen, die Maßnahmen gegen Verwilderung und Abfall vom Ideal ihrer Ordensregel und schließlich auch die Sorge für ihre wirtschaftliche Lage finden Berücksichtigung. Das Bemühen um den Weltklerus tritt dagegen völlig zurück. Mit Recht schreibt Zoepfl das dem Umstand zu, daß die Klosterchroniken schriftlich ihre Geschichte darlegen, während „die pfarrliche Überlieferung stumm ist" (214). Ein Abschnitt über Aufbau und Leitung des Bistums schließt den Band. Der Umstand, daß diese Bischofsgeschichte sozusagen „von oben" geschrieben ist, verursacht eine gewisse Einseitigkeit. Wir hören wenig oder gar nichts von der religiösen Haltung und den Formen der Frömmigkeit des Volkes. Immerhin gelingt es Zoepfl, das kirchliche Leben unmittelbar durch die organisatorischen Maßnahmen, mittelbar auch durch deren praktische Auswirkung darzustellen.

L. v. Hertling SJ

VALJAVEC, Fritz: *Geschichte der abendländischen Aufklärung*. München: Herold 1961. 378 S. Lw. 29.50.

Dem Verfasser geht es nicht um eine Vertiefung des Begriffs „Aufklärung". Er will unter zwei Rücksichten Neues bieten. Einmal soll der gesamte Bereich der Länder, die die Aufklärung erlebten, berücksichtigt werden. Daß dabei die drei Länder England, Frankreich und Deutschland im Vordergrund stehen, ist selbstverständlich. Andere Gebiete werden mehr am Rand behandelt; zumal Italien ist stiefmütterlich berücksichtigt. Zweitens will der Verfasser gerade jene Quellen mehr heranziehen, die bisher übersehen wurden: die „Alltags"-Zeugen. Das geschieht leider meist durch eine Aneinanderreihung von Texten. Ihre Gliederung, ihre Abhängigkeit von den Lehren der eigentlichen Aufklärer finden kaum Berücksichtigung. Immerhin wird doch dargetan, wie die „Aufklärung" einige Jahrzehnte lang das ganze geistige Leben der Völker beherrschte. Es ergibt sich aus diesen Tatsachen, daß sich Valjavec mit einem außerordentlichen Forscherfleiß um die Erhellung des ganzen Phänomens „Aufklärung" bemüht hat. Bedauerlich bleibt trotzdem, daß er darauf verzichtet hat, aus allen diesen Quellen das Wesen der Aufklärung und die Entwicklung ihrer Gedankenwelt klarer und tiefer zu erfassen.

L. v. Hertling SJ

GROSS, Guido: *Trierer Geistesleben unter dem Einfluß von Aufklärung und Romantik* (1750–1850). Trier: Lintz 1956. 163 S. Lw. 7.50.

Philipp Funck hat durch seine Forschungen über die Entwicklung von der Aufklärung zur Romantik hin sehr viel zur Erhellung der inneren Geschichte und zur Erneuerung des katholischen Geistes in der zweiten Hälfte des 18. und der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts beigetragen. Er gewann seine Erkenntnisse durch die Untersuchungen der katholischen Geisteszentren in Süddeutschland (Tübingen, Landshut). Die nördlichste Stadt, der er seine Aufmerksamkeit zuwandte, war Mainz. Nun zeigt Groß in seiner reich belegten, sorgfältigen Studie über Trier, daß auch hier die gleiche Entwicklung festzustellen ist. Allerdings strahlt Trier nur auf seine nähere Umgebung und nur in das rheinische Gebiet aus. Wir haben auch in Trier die Tatsache belegt, daß die Jesuiten die Hauptgegner der rein natürlichen Betrachtungsweise vom Menschen und der menschlichen Gesellschaft waren. Mit der Aufhebung des Ordens gewann die Aufklärung freie Bahn. Wie anderswo huldigte auch in Trier zuerst das reiche Bürgertum dem neuen Geist. Im Volk gewann er kaum Boden. Am meisten entwickelten sich, dem Genius loci entsprechend, die Geschichtswissenschaft und die Archäologie durch die Aufklärung, wo zum Teil tüchtige Männer wirkten. Ein Wyttenbach, ein M. F. J. Müller, um nur diese beiden Namen zu nennen, veröffentlichten eine Fülle von Aufsätzen und auch Bücher zur Geschichte des antiken Triers. Diese Vorliebe war so tief gegründet, daß die Romantik, die die Aufklärung ablöste, zuerst völlig in den gleichen Bahnen wandelte und auch etwa die Gotik erst sehr spät in Trier Anerkennung fand. Das Gesellschaftsleben, die Naturbegeisterung, die Untersuchungen und die Pflege des Volkstümlichen dagegen zeigten bald eine ganz andere Form. Viel verdankte Trier in dieser Beziehung August Reichensperger, der am Trierer Gericht wirkte und sehr schnell großen Einfluß in der Trierer Gesellschaft gewann. Die reichen Ergebnisse des mühsamen und vielfältigen Quellenstudiums lassen die Vermutung wach werden, daß auch die anderen größeren Städte des deutschen Nordens, insbesondere soweit sie katholisch waren, dieselbe Entwicklungsgeschichte haben.

L. v. Hertling SJ

CONSTABEL, Adelheid: *Die Vorgeschichte des Kulturkampfes.* Berlin: Rütten u. Loenig 1956. 368 S. Lw. 27.20.

Die hier zum ersten Mal veröffentlichten Akten stammen aus dem Archiv des Preußischen Kultusministeriums und dem Briefwechsel der Kaiserin Augusta mit Wilhelm I. Die Kaiserin setzt sich mit aller Energie für die Katholiken ein. Die Akten des Auswärtigen Amtes konnten nicht verwertet werden, da sie sich seit 1945 in Verwahrung der britischen Regierung befinden. Über die Entstehung des Reichsgesetzes vom 4. Juli 1872 gegen die Jesuiten fanden sich kaum Nachrichten vor. Man kann auf Grund dieser Akten sagen, daß sich das Kultusministerium nicht ohne sorgfältige Überlegungen zum Kampf entschloß, aber die Treue der katholischen Bevölkerung sehr unterschätzt hat. Die Akten bringen weder die Hochstimmung zum Ausdruck, die sich durch den Sieg im deutsch-französischen Krieg bildete, noch die kirchenfeindliche Gesinnung des Liberalismus. Zeitlich ist die Aktenpublikation begrenzt auf die Zeit von Juli 1870 bis Dezember 1872.

Kein Geschichtsschreiber dieser Zeit kann diese wichtige Sammlung unberücksichtigt lassen. Sie gibt ein anschauliches Bild dieser Zeit und der einflußreichen Stellung der Bürokratie in ihr.

L. v. Hertling SJ

HOLSTEIN, Friedrich: *Die geheimen Papiere.* Bd. 3: Briefwechsel 30. 1. 1861– 28. 12. 1896. Göttingen: Musterschmidt 1961. Lw. 60.–.

In Fortsetzung der Aufzeichnungen Holsteins (vgl. d i e s e Zschr. 168 [1961] 393) folgt hier der erste der beiden vorgesehenen Briefbände. Zumeist sind es Briefe, die von den deutschen Diplomaten im Ausland an Holstein persönlich gerichtet waren und mehr charakterisierender Natur sind. Von Holstein selbst sind nur wenige Briefe in dieser Sammlung veröffentlicht. Für den großen Gang der Geschichte ergibt sich aus dem Briefwechsel nicht viel Neues; fast immer bestätigt er nur den Inhalt der amtlichen Akten. Dagegen wird die Umgebung der Diplomaten im Ausland, in Berlin und den wichtigsten Hauptstädten der Länder des deutschen Reiches sichtbar. Die Schwächen der handelnden Personen (z. B. Wilhelms II.), das Intrigenspiel, das Ringen der Vorkämpfer bestimmter politischer Gesinnungen oder Pläne werden deutlich. Ein mannigfaltiges, im Anfang der Lektüre reizvolles, auf die Dauer unglücklich machendes Bild! So viel Torheit, Mittelmäßigkeit, Eigensinn, Zufriedenheit mit sich selbst! Turmhoch ragen die wirklich weitschauenden Männer (z. B. Paul Hatzfeldt) über diesen Schwarm der Einflußsucher, Schmeichler und Bürokraten hinaus.

Schilderung der Umgebung gilt noch in einem tieferen Sinn. Diese Berliner Regierung und die meisten ihrer Männer kennen nur Preußen und preußische Art. Selbst im Verkehr mit den Ländern des deutschen Reiches ist das spürbar. Erst recht gilt es für das Ausland. Welches Land, welche Regierung, welcher Staatsmann wird eigentlich geachtet? Die Splitter in deren Augen werden wie in einem Mikroskop vergrößert. Zuweilen spüren wir bei diesem oder jenem eine Ahnung, daß sich Schlimmes vorbereite. Aber ernst setzt sich niemand mit dem Gedanken auseinander. Man will zwar Einfluß, überall sogar, aber der Friede soll nicht gestört werden. Und man hat ja Waffen! Wer diese Briefe aufmerksam liest, wer außerdem ernst mit der Möglichkeit rechnet, daß diese Fehler, Versäumnisse und Irrwege, doch etwas mit dem deutschen Charakter zu tun haben, wird für seine politische Bildung innerhalb unserer demokratischen Gesellschaft aus diesem Briefwechsel viel lernen können.

L. v. Hertling SJ

Biographien

GOUDGE, Elisabeth: *Franz von Assisi.* Frankfurt/Main: Heinrich Scheffler 1961. 286 S. DM 16.80.

Die Franziskusbiographie der englischen Romanschriftstellerin schildert das Leben des Poverello mit der frischen Teilnahme dessen, der es für sich entdeckt und offenbar für Leser, die den Heiligen noch kaum kennen. Sie füllt manche Seite mit Landschafts- und Seelenschilderungen aus und bezieht auch legendäre Züge in ihre Darstellung ein, was bei einem Heiligen wie Franz durchaus berechtigt ist. Das Ganze ist eher gefällig als aufwühlend, und die dramatischen Spannungen in und um den wahrhaft beunruhigenden Heiligen werden, wenn sie überhaupt zur Sprache kommen, mit glättender Hand harmonisiert. Für einen weiteren Leserkreis geeignet.

F. Hillig SJ

LENZENWEGER, Josef: *Berthold, Abt von Garsten † 1142.* Linz: Hermann Böhlau 1958. XVI, 304 S. (Forschungen z. Geschichte Oberösterreichs, hrsg. v. o.ö. Landesarchiv Nr. 5.) Lw. DM 20.–.

Dieser bedeutende Vertreter der cluniazensisch-hirsauischen Reform ist von den Neueren viel zu wenig beachtet worden. Seine Vita ist nicht einmal in den Monumenta Germaniae. L. gibt nicht nur die erste wissenschaftliche Monographie über Berthold, die mit aller erdenklichen Gründlichkeit gearbeitet ist, sondern auch eine kritische und definitive Textausgabe der Vita, die eine ziemlich verwickelte Überlieferung hat. Die Vita ist besonders wichtig für die Geschichte der Beicht-Praxis im 12. Jahrhundert. *L. v. Hertling SJ*

AUCLAIR, Marcelle: *Herr Vinzenz hat das Wort.* Freiburg: Herder 1962. 316 S. DM 24.80.

Das Buch geht den von Biographen gern gewählten Weg, das Leben aus Zeitdokumenten vor dem Leser erstehen zu lassen. Da Briefe und Ansprachen des hl. Vinzenz in Fülle auf uns gekommen sind – sie füllen 14 Bände – können wir so die ganze Entfaltung seiner Persönlichkeit und seines Wirkens miterleben: von kurzen Erklärungen der Verfasserin unterbrochen, spricht er selbst zu uns. Nur für die ersten Jahrzehnte ist der Ertrag gering. In der Affäre des „leidigen Briefes" über die (angebliche) Gefangenschaft bei den Berbern hält Auclair mit nicht sehr überzeugenden Gründen an der althergebrachten Auffassung fest. Wenn man sich erst an die etwas sprunghafte Anordnung des Buches gewöhnt hat, wird man im Lauf der Lektüre immer stärker beeindruckt, was alles an diesen Mann herantrat und wie tapfer und vielfältig er die Aufgaben und Nöte seiner Zeit anpackte. Vinzenz ist ja keineswegs nur einer der Begründer der heutigen Caritas; er ist auch ein großer Volksseelsorger, ihm lag die Ausbildung der Priester am Herzen; allmählich wuchs er in die Rolle eines Ratgebers und Helfers der Kirche Frankreichs hinein. Zur Übersetzung: uns scheint, ein solches Werk verlangt nach einer entschlosseneren Eindeutschung und zum Teil einfach nach einer Adaptierung. Auch müßte manches, was der französische Leser ohne weiteres versteht, dem deutschen Leser erklärt werden. Darum ist die im Anhang gebotene Erklärung der wichtigsten Namen jedenfalls sehr zu begrüßen. Alles in allem ein Buch, das zur besseren Kenntnis des Heiligen einen wertvollen Beitrag leistet. *F. Hillig SJ*

CALVET, Jean: *Luise von Marillac.* Die unermüdliche Helferin des heiligen Vinzenz von Paul. Ein Porträt. Luzern: Räber-Verlag 1962. 251 S. DM 13.80.

Die Barmherzigen Schwestern verdienen es, daß man die Frau kennt, die mit dem hl. Vinzenz von Paul zusammen am Anfang ihrer Gründung steht; aber Luise von Marillac verdient es auch einfach in sich selbst, daß ihr Leben bekannt wird. Calvet hält sich nicht bei vielen historischen Einzelheiten auf. Das mag man bedauern; aber er will keine ausführliche Lebensbeschreibung geben, sondern ein „Portrait". Er will das geistige Gesicht dieser Frau herausarbeiten, und er tut es in einer erfreulich offenen und sachlichen Weise. Sein Buch ist ein weiterer begrüßenswerter Beitrag weg von der Schönfärberei zur Ehrlichkeit in der Hagiographie. Gerade weil hier die Schatten, die von Anfang an über diesem Frauenschicksal liegen und sich eigentlich nie ganz auflösen, zugegeben werden, kommt man der Heiligen näher und wirkt ihre Begnadung um so überzeugender. Das 4. der beigegebenen Bilder erscheint uns besonderer Beachtung wert: Es zeigt das „Gewand der Barmherzigen Schwestern in erster Zeit" und beweist, daß sie keine Ordenstracht hatten, sondern sich wie die Landmädchen um 1650 trugen. *F. Hillig SJ*

WASMUTH, Ewald: *Der unbekannte Pascal.* Versuch einer Deutung seines Lebens und seiner Lehre. Regensburg: Friedrich Pustet 1962. 317 S. DM 19.80.

Das Werk des bekannten Pascal-Übersetzers ist nicht eigentlich eine Biographie, sondern ein Pascals ganzes Leben und Schaffen durchbehandelnder ausführlicher und manchmal etwas mühsamer Kommentar. Der Titel will richtig verstanden sein: es wird nicht ein völlig neuer Pascal geboten (wie sollte das auch möglich sein!), sondern es werden an dem bekannten Pascal-Bild laufend Ergänzungen und Korrekturen angebracht: nach Wasmuth ist die Abhandlung über die Leidenschaften nicht von Pascal, darf man sich seine „weltliche Periode" nicht allzu weltlich vorstellen, bleiben die „Bekehrungen" Pascals stets innerhalb einer nie in

Frage gestellten Gläubigkeit und Religiosität, sind also Stufen eines christlichen Lebens; ist endlich Pascal nicht als Parteigänger von Port-Royal noch als Jansenist anzusprechen. Großer Wert wird von Wasmuth auf die Zusammenhänge des mathematisch-naturwissenschaftlichen Denkens Pascals mit seinen metaphysisch-religiösen Positionen gelegt. Ein Werk, dem man die jahrzehnte lange Beschäftigung des Verfassers mit dem Gegenstand anmerkt und das darum vielfältige Anregung zu geben vermag.

F. Hillig SJ

SCHRÖDER, Rudolf Alexander-STEHMANN, Siegbert: *Freundeswort.* Ein Briefwechsel aus den Jahren 1938 bis 1945. Witten: Eckart 1962. 200 S. Lw. DM 14.60.

Die Briefe zwischen S. Stehmann und R. A. Schröder aus den Jahren des Krieges – der eine 1945 gefallen, der andere 1962 heimgegangen – sind Zeugnis einer Freundschaft und Zeugnis des Glaubens und der inneren Ordnung in einer ungeordnet andrängenden Zeit. Der damals 60jährige Schröder lernte den jungen Pastor Stehmann im Berliner Eckartkreis kennen, dem u. a. Jochen Klepper und Reinhold Schneider angehörten. Schröder erwartete von Stehmann eine Weiterführung und Neuausprägung der protestantischen Tradition des geistlichen Gedichts.

Aus den Briefen spricht eine dreifache Sorge und Notwendigkeit: zu glauben, zu sprechen, zu tun. Glauben an das bürgende und bergende Wort der Schrift, sprechen mit den Menschenbrüdern und mit Gott, tun durch den dichterischen und interpretierenden Dienst am Wort. Da schreibt der Ältere dem Jungen an die Front: „Es ist das größte Erlebnis, das dem Menschen beschieden wird, wenn er plötzlich lernen darf, das ‚Mitten wir im Leben sind / Von dem Tod umfangen' umgekehrt zu lesen und sich mitten im Tode vom Leben umfangen weiß" (69). Da schreibt Stehmann aus Lappland von der stumpfen Melancholie der Eingewöhnung und letzter Konzentration der Erinnerungen, „vom Erbe des Abendlandes" und von der „herrlichen Ordnung des Klassischen" (111). Man hört den Drang beschleunigten Reifens: „wenn schon gestürmt werden soll, so soll es denn wenigstens um die innersten Stürme gehen" (ebd.). Und Schröder antwortet aus den oberbayrischen Bergen: „Ich freue mich der Kraft, die Gott Ihnen schenkt. Treue und Festhalten, das ist ja eigentlich alles, was von uns verlangt wird. Daß das nicht ohne Heiligung abgeht, versteht sich ..., wie mir denn überhaupt der unlösliche Zusammenhang des Glaubenmüssens und des Heiligwerdens je länger je deutlicher wird" (114). Stehmanns Gewißheit aus dem letzten Lebensjahr: „Das Unvergängliche zerstören uns die Granaten nicht" (186). Und die schon zur Witwe gewordene, aber noch im Ungewissen wartende Frau Stehmanns erfährt Schröders Trost: „So starke und so geistige Menschen haben es an sich, daß man sie nicht verlieren kann, auch wenn man ihnen im leiblichen Leben nicht mehr begegnen sollte" (189).

Eine durch Geschäft und Politik aufgeregte Zeit wird diese unpolitischen und geschäftsuntüchtigen Briefe nicht beachten. Einigen werden sie teuere Erinnerung sein. Vielleicht werden sie einigen anderen zur Begegnung.

P. K. Kurz SJ

Romane

COOPER, Elizabeth Ann: *Fels und Fleisch.* Köln: J. P. Bachem 1962. 405 S. Lw. 16.80.

Der Originaltitel dieses Buches hätte auch der Übersetzung besser angestanden: „Keine Kleinigkeit." Das ist das Thema des Romans. Keine Kleinigkeit ist es, den Himmel zu gewinnen oder zu verlieren. Ein Priester kommt zufällig in die Lage, eine Selbstmörderin zu retten. Er möchte das Mädchen aber nicht nur für das irdische Leben retten, sondern ihm auch den Weg zum größeren Leben der Ewigkeit zeigen. Dabei nimmt er Gefahren auf sich, denen er schließlich erliegt. Er glaubt sich verpflichtet, das Mädchen wegen des erwarteten Kindes zu heiraten. Und nun folgt der verzweifelte Versuch, Gott und sich selbst zu entfliehen in ein irdisches Familienglück, das ihm nicht gelingen kann. Zum Schluß findet der verirrte Priester im Einverständnis mit der Frau wieder den Weg zurück zu seinem Bischof.

Die Welle der Priesterromane ist also noch nicht abgeebbt. Diesen von Cooper kann man empfehlen, nicht nur, weil die Lektüre ein literarischer Genuß ist. Die Autorin kommt völlig ohne jene moralischen Freizügigkeiten aus, die man unter dem sensationellen Titel der deutschen Übersetzung befürchten könnte. Der Weg

des in die Irre gehenden und schließlich von Gott wieder zurückgeführten Priesters wird ohne Sentimentalität und deshalb überzeugend beschrieben. Die Sünde ist kein Weg zum Frieden, doch Gott, der den Sünder nicht aufgibt, kann sie in seiner Gnade zur glücklichen Schuld werden lassen. *A. Hüpgens SJ*

MANEGAT, Julio: *Die gelbe Stadt.* Roman. Frankfurt: Josef Knecht 1962. 336 S. Lw. 15.80.

Mit der gelben Stadt ist Barcelona gemeint, wo die Handlung dieses Romans spielt. Hier aber ist mehr als ein üblicher Unterhaltungsroman, hier schlägt ein wahrer Dichter alle Akkorde seines Instrumentes, der Sprache, an, hier sind in einem einzigen Tage des Taxifahrers Eulogio Höhen und Tiefen des Menschenlebens eingefangen. Ein altes gelbes Taxi verknüpft mühelos die verschiedenen Menschenschicksale, Männer und Frauen, Junge und Alte, hinter denen unaufdringlich, aber schließlich doch unüberhörbar die tiefste Frage aller Menschenherzen uns anspricht, die Frage nach Gott. Dieser Frage können all die Menschen des Romans nicht ausweichen, wenn sie es auch versuchen, ihr müssen sie sich früher oder später stellen.

Ein besonderes Lob gebührt der Übersetzerin Eva Ruth Benzing, die uns das Leben einer bescheidenen spanischen Familie im Treiben und Trubel der Großstadt durch ihre meisterhafte Übertragung in ein zeitnahes, gutes Deutsch so nahegebracht hat. *A. Hüpgens SJ*

LENZ, Hermann: *Spiegelhütte.* Roman. Köln: Hegner 1962. 238 S. Lw. 15.80.

Dieser Roman läßt an Ernst Jüngers „Marmorklippen" und Kasacks „Stadt hinter dem Strom" denken. Auch Lenz will uns einen Spiegel vorhalten. Er schildert eine Stadt zwischen gestern und morgen, der das Heute fehlt. Hier sind die Toten lebendig und die Lebenden tot. Die Menschen dieser erdachten Stadt werden in wechselnde Situationen gestellt, gewinnen aber doch keine eigene Gestalt. Alles bleibt unscharf, wie unter Schleiern verborgen. Der Roman hätte eine glänzende Intuition werden können, bleibt aber leider nur intelligent konstruiert, höchst geistvoll, gewiß, voll beißender Ironie. Rom, Babylon und das Biedermeier gehen in den Menschen dieser Stadt eine Symbiose ein, die doch keine Einheit werden kann und neue Verwicklungen heraufführt. Situationsbeschreibungen werden geboten, mehr verwirrend als klärend, aber Lösungen darf man nicht erwarten. Unsre Welt ist bedroht, das hören wir nicht zum ersten Mal, doch die Therapie bleibt verborgen. Die Frage ist gestellt, doch es gibt keine Antwort. Das Buch kann uns nicht überzeugen.

A. Hüpgens SJ

ADLER, H. G.: *Eine Reise.* Bonn 1962: Verlag bibliotheca christiana. 303 S. Lw. 18.50.

Unter dem Titel dieser Erzählung verbirgt sich das furchtbare Schicksal, das unsere jüdischen Mitbürger im letzten Kriege getroffen hat. Der Verfasser berichtet zwar eigene Erlebnisse und Erwägungen, diese jedoch völlig losgelöst von jedem Groll, von jeder Verstricktheit ins allzu Persönliche. Alles wird in einer fast heiteren Sprache erzählt und so objektiv, daß wohl nur Zeitgenossen dieser Jahre das Buch ganz verstehen und würdigen können. Diese Erzählung ist keine leichte Lektüre trotz des scheinbar leichten Stils. Gerade deshalb geht dem Leser die Ungeheuerlichkeit des Berichteten auf. Man sollte Teile dieser Erzählung als Pflichtlektüre in die Lesebücher der deutschen Schulen setzen. Hier kann man lernen, wie sich die echte Bewältigung unserer Vergangenheit vollziehen muß. *A. Hüpgens SJ*

GREEN, Julien: *Wenn ich Du wäre.* Köln: Hegner 1961. 260 S. Lw. 16.80.

Das Rätsel der menschlichen Identität hat schon manchen in Atem gehalten. Green sucht in diesem Roman die Eingeschlossenheit des Menschen in die Schranken seiner Persönlichkeit dichterisch zu bewältigen. Doch weiß er von vornherein, daß schließlich Gottes Weisheit es ist, die es so gewollt hat.

Der Junge Fabien erreicht in einem Pakt mit dem Teufel die Fähigkeit, mit Hilfe einer bestimmten Formel beliebig in den Körper eines andern hineinzuschlüpfen. Dabei erlebt er, wie er immer mehr der andere wird, immer weniger er selbst bleibt. So kehrt er schließlich zu sich selbst zurück und stirbt bald darauf mit dem Vaterunser auf den Lippen.

Das Ganze ist sehr spannend erzählt, daß man das Buch erst wieder aus der Hand legt, wenn es zu Ende gelesen ist. *A. Hüpgens SJ*

Johannes XXIII. – in memoriam

Burkhart Schneider SJ

Die erste große Überraschung des Pontifikats des Roncallipapstes war ohne Zweifel die Wahl des Namens Johannes. Daß der Kardinalpatriarch von Venedig einer der möglichen Papabili sei, wurde bereits in der Sedisvakanz deutlich; und vor allem in den allerletzten Tagen vor Beginn des Konklaves gab es Stimmen, die auf ihn als den aussichtsreichsten Kandidaten für die Tiara hinwiesen, und da waren es, wenn man den damals unglaublich emsigen Journalisten Glauben schenken konnte, besonders die Franzosen, die für Roncalli, den ehemaligen Nuntius in Paris (1945–1953), arbeiteten. Wie man auch solche Gerüchte bewerten mag, sicher ist, daß die römische Presse den venezianischen Kardinal in ihre Vorausberechnungen miteinbezog und für ihn – wie auch für eine Reihe anderer Kardinäle, die gleich Roncalli als Papabili galten – die Titelseite einer Extraausgabe mit Bild und den wichtigsten Lebensdaten vorbereitet und montiert hatte. So brauchte es, nachdem der erste Kardinaldiakon Canali am Abend jenes Dienstags, des 28. Oktober 1958, das Ergebnis der Wahl von der Loggia von St. Peter aus verkündet hatte[1], nur mehr kurze Zeit, bis die Rotationsmaschinen laufen konnten. Und die vielen Tausende von Menschen, die durch Rundfunk und – erstmals in der Kirchengeschichte – durch Fernsehen unmittelbar Zeugen der Verkündigung der Wahl geworden waren und daraufhin zum Petersplatz eilten, um den ersten Segen des neugewählten Papstes zu empfangen, konnten auf ihrem Heimweg noch in der Via della Conciliazione – kaum eine Stunde nach der ersten Nachricht – bereits das Extrablatt kaufen und darin alles Wissenswerte über das Leben des neuen Papstes lesen.

Nur der Name fehlte. Denn dieser konnte bei der Vielzahl der verschiedenen Möglichkeiten eben nicht vorbereitet werden. Und als während der Sedisvakanz die römischen Zeitungen für ihre Leser einige Notizen aus der Papstgeschichte brachten und sie aufklären wollten, welche Ordnungszahl bei den einzelnen voraussichtlich in Frage kommenden Papstnamen an der Reihe sei, umfaßten ihre entsprechenden Namenslisten so ungefähr alle Namen, die seit dem Konzil von Trient von Päpsten angenommen wurden: Paul, Clemens, Innozenz, Leo, Benedikt (diesen Namen hätte – im Fall der Wahl – Kardinal Lercaro annehmen sollen; denn als Erzbischof von Bologna würde er, so hieß es, dem Beispiel seiner Vorgänger

[1] Man erinnert sich noch der am Sonntag zuvor, dem ersten Tag des Konklaves, entstandenen Aufregung, als am Abend Radiomeldungen die Nachricht von der erfolgten Wahl des Papstes brachten. Selbst der Sprecher des Vatikanischen Senders hatte damals die Fumata, den an der Giebelwand der Sixtinischen Kapelle aufsteigenden Rauch, als weiß, d. h. als ein positives Ergebnis verkündend, bezeichnet, während es in Wirklichkeit eine dunkle, aber von den Scheinwerfern scharf angestrahlte Rauchfahne war.

folgen, die von Bologna aus auf den päpstlichen Stuhl erhoben wurden, Prospero Lambertini als Benedikt XIV. und della Chiesa als Benedikt XV.) und natürlich Pius.

Aber auf den Papstnamen Johannes, dessen letzter Träger zu Anfang des 15. Jahrhunderts genannt wird und der ohnehin so manche historische Schwierigkeiten in sich schließt, hatte niemand von den Presseleuten und wohl auch sonst niemand gewartet. Man konnte sehr bald denn auch in den Zeitungen lesen, daß es schon einmal einen Papst des gleichen Namens gegeben hat, der sich auch der dreiundzwanzigste genannt hatte; daß dieser Johannes XXIII., der auf dem Konstanzer Konzil zur Resignation gezwungen wurde, um das abendländische Schisma zu beenden, bis 1946 im Papstverzeichnis des offiziellen Päpstlichen Jahrbuchs als rechtmäßiger Papst geführt war; daß sich sein Bild in der Reihe der Papstbildnisse von St. Paul vor den Mauern findet (tatsächlich war jene Papstliste nach der Serie der Medaillons in St. Paul aufgestellt); und daß die Zählung der Päpste mit dem Namen Johannes ein Problem besonderer Art ist. Deshalb heißt es auch noch in jenem Papstverzeichnis von 1946 zum Papst Johannes des Konstanzer Konzils: der zweiundzwanzigste oder dreiundzwanzigste oder vierundzwanzigste, weil es tatsächlich alle diese drei Zählweisen einmal gegeben hat[2].

Nun, die Kirchenhistoriker hatten schon seit geraumer Zeit jenen Johannes als Gegenpapst festgestellt und ihm die Ordnungszahl dreiundzwanzig zugeteilt, die aber, weil einem Gegenpapst zugehörig, eben wie auch in anderen ähnlichen Fällen von einem rechtmäßigen Papst des gleichen Namens noch einmal aufgenommen werden konnte. Alle diese historischen Überlegungen wurden damals Ende Oktober 1958 wieder wachgerufen, als sich der neugewählte Papst Johannes nannte und als der dreiundzwanzigste dieser Namensreihe erschien. Um das ganze Ausmaß der Verwicklungen zu zeigen, sei noch auf einen Sonderfall hingewiesen: Wenn man Pressemeldungen von damals Glauben schenken darf, hätten die Nachkommen der Familie Cossa, aus der der vom Konstanzer Konzil abgesetzte Johannes stammte, gegen die Ordnungszahl des 1958 gewählten Papstes – natürlich ohne jeden Erfolg – Einspruch erhoben, da damit das hervorragendste Mitglied ihrer Familie aus dem 15. Jahrhundert formell als Gegenpapst erklärt werde, während er bis dahin doch als rechtmäßiger Papst gegolten habe.

Es ist üblich, daß der neugewählte Papst mit der Annahme der Wahl und der Bekanntgabe des von ihm anzunehmenden Papstnamens auch eine kurze Begründung dieser Namenswahl gibt. Diese erste Ansprache, die etwas später auch veröffentlicht wurde, ließ sofort eine Eigenart des neuen Papstes erkennen, die zu einer Signatur seines Pontifikates werden sollte: schon in den wenigen Zeilen der Ansprache zeigt sich ein überlegener, der Wichtigkeit des Augenblicks durchaus

[2] *Annuario Pontificio* 1946, p. 17; unter Nr. 207 heißt es: Giovanni XXII o XXIII o XXIV. Im Annuario Pontificio von 1947 findet sich erstmals eine neu aufgestellte Papstliste, von der es S. 7 Anm. 2 heißt: secondo i risultati delle scienze storiche fino ad oggi.

nicht widersprechender oder abträglicher Humor. Nachdem der Papst darauf hingewiesen hatte, daß sein Vater Johannes hieß, daß die Pfarrkirche, in der er getauft wurde, sowie die eigentliche Bischofskirche des Bischofs von Rom, die Lateranbasilika, dem heiligen Johannes geweiht seien, erwähnte er, daß der Name Johannes der häufigste Papstname sei und daß „fast alle (Träger dieses Namens) nur ein kurzes Pontifikat hatten"; daran schloß sich noch der fast unübersetzbare Satz an: „Wir wollen die Unscheinbarkeit unseres Namens unter dieser großartigen langen Reihenfolge römischer Bischöfe verbergen"[3]. Die Anspielung auf die Kürze der Regierungszeit der meisten Johannespäpste war deutlich genug. Und bei der Besitzergreifung des Laterans am 23. November 1958 sagte er das gleiche noch einmal unmißverständlich: „Wir haben nicht das Recht, auf einen langen noch vor uns liegenden Weg zu schauen. Im Hinblick auf unser Leben möchten Wir den Hymnus des Nachmittags (in der Non des Breviers) hier anführen: ‚Schenke uns am Abend Dein Licht, durch das allüberall das Leben behütet wird'"[4]. Es war ja wirklich auffallend, daß einer der ältesten Kardinäle gewählt wurde – Kardinal Roncalli war bei der Wahl fast 77 Jahre alt, und es war naheliegend, daß man seine Wahl als eine Art Übergangslösung ansah. Man fügt dem Andenken des Vorgängers, Pius' XII., sicher kein Unrecht zu, wenn man feststellt, daß es eine Unterlassung war, die gewisse Schwierigkeiten mit sich bringen konnte, daß er seit Januar 1953 keine Kardinäle mehr kreiert hatte und somit das Kardinalskollegium in einem zahlenmäßig unvollständigen Zustand beließ. Der Ausdruck Übergangspontifikat wurde deshalb geradezu zum Schlagwort. Kennt ja die Kirchengeschichte mehrere Beispiele, daß sich die Mehrheit der Stimmen auf einen der ältesten Kardinäle vereinte, um dadurch gleichsam die eigentliche Wahl auf einen späteren, günstigeren Zeitpunkt zu verschieben. Diese Bezeichnung forderte denn auch den Osservatore Romano heraus, daß er kaum drei Monate nach der Wahl einen Leitartikel auf der ersten Seite mit der Protestfrage beginnt: „Wer hat eigentlich von einem Übergangspontifikat gesprochen?"[5]

*

Auf die Namenswahl sollte bald eine zweite, größere Überraschung folgen. In auffallend kurzer Zeit hatte der neue Papst seinen eigenen Regierungsstil gefunden und waltete seines Amtes mit einer selbstverständlichen Sicherheit, die sich mit der Auffassung des Übergangspontifikats schon nicht mehr vereinen ließ. Dabei – dessen muß man sich wohl bewußt sein – waren die Voraussetzungen für den Beginn nicht eben günstig. Pius XII. hatte in der Kriegszeit und in den Nachkriegsjahren der Kirche und dem Papsttum ein solches Ansehen in der Weltöffentlichkeit ge-

[3] Discorsi, Messaggi Colloqui del S. Padre Giovanni XXIII, vol. I, 3: fere omnes breviter in Pontificatu vixerunt. Malumus obtegere parvitatem nominis Nostri hac magnifica Romanorum pontificum successione.

[4] *Osservatore Romano* vom 24./25. Nov. 1958 p. 2: non abbiamo il diritto di guardare innanzi a Noi come ad un lungo cammino. Quanto alla Nostra umile vita, piace ripetere il canto del pomeriggio: Largire lumen vespere quo vita nusquam decidat.

[5] *Osservatore Romano* vom 1. 2. 1959: Chi ha parlato di un papato di transizione?

schaffen, daß es in der neueren Kirchengeschichte als einmalig und erstmalig gelten konnte, und dazu hatten vor allem seine Persönlichkeit und die Art seiner Amtsführung beigetragen. So brachte sein Tod bei vielen irgendwie das Gefühl einer Leere und eine gewisse Besorgnis für die Zukunft mit sich.

Der neugewählte Papst machte nun vom ersten Beginn seines Pontifikats an keinen Versuch, den Regierungsstil seines Vorgängers, der sich als so wirkungsvoll erwiesen hatte, auch nur im geringsten nachzuahmen. Schon in Äußerlichkeiten und Kleinigkeiten zeigte sich ein nicht zu verkennender Unterschied, der bereits in der Erscheinung der beiden Päpste – Pius schlank, geradezu hager, immer gemessen in jeder Bewegung, Johannes dagegen beleibt, ungezwungen, manchmal spontan – deutlich zum Ausdruck kam. Pius XII. war strahlend liebenswürdig, aber seine Freundlichkeit erschien bewußt, gewollt: bei Johannes XXIII. waren Leutseligkeit, Wohlwollen und Väterlichkeit gänzlich ungezwungen und daher überzeugend. Dafür war eine scheinbare Nebensächlichkeit bezeichnend: auch noch nach Jahren kam er mit dem ‚Wir', der üblichen Sprechweise der Päpste im Pluralis majestaticus, bei Audienzen einfach nicht zurecht. Oft genug konnte man das Wechselspiel zwischen ‚Wir' und ‚Ich' erleben, oder in anderen Fällen konnte der Papst einfach erklären, er wolle die persönlichere Form des ‚Ich' gebrauchen und auf das steife ‚Wir' verzichten. Gegenüber der erstaunlichen Sprachbegabung Pius' XII. standen dem Nachfolger nur seine italienische Muttersprache und das Französische, in dem er aber auch bei weitem nicht die Eleganz seines Vorgängers erreichte, zur Verfügung. Zu Beginn seines Pontifikats hatte Johannes zwar selbst zu erkennen gegeben, daß er sich doch noch um Kenntnisse in den wichtigsten anderen Sprachen bemühen wolle – und tatsächlich hatte er auch bei einigen Anlässen versucht, mit nicht geringer Mühe einige deutsche Worte auszusprechen; aber diese Versuche wurden doch bald aufgegeben oder zeitigten nicht den gewünschten Erfolg. Jedenfalls hörte man nichts mehr davon. Nun, bei dem Alter des Papstes war ja ein eigentliches Sprachstudium auch nicht mehr sinnvoll. Die geradezu legendär gewordene Pünktlichkeit Pius' XII., der bei allen offiziellen Anlässen nicht nur auf die Minute, sondern nach dem Sekundenzeiger pünktlich war, wurde durch eine etwas großzügigere und elastischere Zeitauffassung abgelöst. Während Pius XII. in der Öffentlichkeit nie ein unvorbereitetes Wort sprach, das nicht zuvor genau überdacht und schriftlich festgelegt war, und auch für die Privataudienzen die zu besprechenden Punkte genauestens vorbereitete[6], vertraute sich Johannes XXIII. oft mehr der Gunst des Augenblicks an und liebte die Improvisation, die Unmittelbarkeit des überdachten, aber nicht festgelegten Wortes. Unter dieser Rücksicht war Johannes XXIII. dem elften Pius geistesverwandt.

Diese Spontaneität des gesprochenen Wortes konnte dazu führen, daß sich der

[6] Ausführlich darüber Kardinal Tardini in seiner großen Gedächtnisrede auf Pius XII. (Città del Vaticano 1960), gehalten am 20. Okt. 1959, bes. S. 57: Pio XII aveva il suo metodo. Sapeva bene di non avere il dono dell'improvvisazione. – Deutscher Text in: Domenico Kardinal Tardini Pius XII. als Oberhirte, Priester und Mensch, Freiburg: Herder 1961. S. 23 ff.

Papst eine nachträgliche Korrektur seiner eigenen Worte gefallen lassen mußte. Besonders auffallend wurde diese Zensur, wenn wir dieses Wort einmal wählen dürfen, anläßlich einer Homilie, die Johannes XXIII. am zweiten Fastensonntag, am 13. März 1960, bei einem Besuch in einer römischen Vorstadtpfarrei gehalten hatte. Am folgenden Tag konnte man im Osservatore Romano, der solche Gelegenheitsansprachen nicht im Wortlaut, sondern als Redaktionsbericht mit eingestreuten wörtlichen Zitaten (ohne diese jedoch eigens zu kennzeichnen) zu bringen pflegte, einen etwas seltsamen Absatz lesen: der Papst habe während seiner Homilie ein liturgisches Buch – Meßbuch oder Brevier – in die Hand genommen und geöffnet; dann fährt der Bericht wörtlich fort: „Es ist in Latein, aber mit der Zeit werden die Gläubigen darin unterwiesen, um so immer mehr verstehen zu können, was in den heiligen Texten und in der offiziellen Sprache der Kirche gesagt und ausgedrückt ist"[7]. Nun hatten die römischen Morgenzeitungen an jenem Montag zu diesem Abschnitt eine andere Version gebracht: der Papst habe nach dem Hinweis auf die lateinische Sprache gesagt, man werde dahin kommen, daß immer mehr die Muttersprache auch in die Liturgie eingeführt werde und daß das Latein nur für die eigentlichen Höhepunkte der liturgischen Feier bleiben solle. Es steht ziemlich sicher fest, welche der beiden Lesearten der Wirklichkeit entspricht.

Die Improvisation des Augenblicks konnte aber auch eigentliche Verwicklungen heraufbeschwören. Das bekannteste Beispiel dafür ist wohl der Staatsbesuch des belgischen Königspaares im Mai 1961. Königin Fabiola hatte offensichtlich in der Privataudienz von ihrer Erwartung eines Kindes gesprochen, und bei dem Empfang der Journalisten, der anderntags stattfand, machte der Papst selbst Mitteilung von dem zu erwartenden frohen Ereignis. Die sich daran anschließende Aufregung in der belgischen Öffentlichkeit ist noch allzu bekannt, als daß hier im einzelnen darauf eingegangen werden müßte.

In diesen wie in andern ähnlichen Fällen war jedoch immer festzustellen, daß solche Improvisationen trotz der mitunter unvorhergesehenen Folgen dem Ansehen des Papstes nicht nur nicht schadeten, sondern ihm eigentlich nur mehr Sympathien brachten. Gerade in derartigen Grenzfällen spürte man die herzliche, nicht berechnende Güte, die ihm die Herzen aller gewann.

Bei aller Güte war er eine heitere Natur, voll Bonhomie und Humor, bisweilen fast bis zu einer gewissen Schalkhaftigkeit. Kaum daß die Wahl zum Papst bekannt wurde, zirkulierten in Rom Dutzende von Anekdoten, in denen die Vorliebe des neugewählten Papstes für den geistreichen Witz und den hintergründigen Humor zum Ausdruck kam. Man kann dahingestellt sein lassen, was davon historisch ist und was zusätzliche Erfindung und Dichtung gewesen sein mag. Allein die Tatsache, daß gerade solche Anekdoten kolportiert wurden, zeigte die allgemeine Auf-

[7] *Osservatore Romano* vom 14./15. März 1960 p. 1: . . . è in latino; ma col tempo i fedeli saranno istruiti a penetrare sempre di più quanto è detto ed espresso nei sacri testi e nella lingua ufficiale della Chiesa. – Wie üblich bei solchen Berichten des Osservatore, ist dieser Absatz genau im gleichen Wortlaut in die Discorsi, Messaggi, Colloqui del S. Padre Giovanni XXIII, vol. II, 610 aufgenommen.

fassung. Man wurde geradezu daran erinnert, daß Bergamo die Stadt der Schelme ist, aus der die Gestalten des Harlekin und des Brighella stammen[8].

Während Pius XII. bei all seiner besonderen Sorge für Rom in den letzten Kriegsjahren und in der Nachkriegszeit eben doch vor allem sein Amt als Papst, als Oberhaupt der Kirche und als Lehrer der Völker zu betonen schien – und gerade dies in einem solchen Ausmaß, daß Robert Leiber in seinem Nachruf auf ihn schreiben konnte, „daß man versucht sein mag, ihn unter dieser Rücksicht den Größten seiner Vorgänger beizugesellen"[9], legte Johannes XXIII. den Hauptakzent auf sein Amt als oberster Hirte der Kirche und als Bischof von Rom.

Wenn der Papst nun selbst so oft die pastorale Ausrichtung betonte, vor allem in den Ansprachen, die er während der Vorbereitungszeit vor dem Konzil und während des Konzils hielt, dann gab er damit für sein Pontifikat die eigentliche Charakterisierung. Gewiß war damit die Aktuierung des Lehramtes nicht ausgeschlossen. Aber selbst in dem größten und wichtigsten Lehrschreiben seiner Regierungszeit, der Sozialenzyklika Mater et Magistra vom 15. Mai 1961, überwiegen die Normen und Anregungen für die Praxis gegenüber der eigentlichen Soziallehre, die – abgesehen von einem doch nicht zufälligen Schweigen über die Berufsständische Ordnung – nicht über Quadragesimo Anno von Pius XI. weitergeführt wird. Dagegen werden neue, bislang nicht so ausdrücklich behandelte Probleme aufgegriffen: Landwirtschaft, unterentwickelte Länder, Bevölkerungspolitik, Voraussetzungen für die entsprechende Ausbildung für die soziale Aktion[10].

In der Weihnachtszeit 1958 besuchte Johannes XXIII. ein großes Krankenhaus und das römische Zentralgefängnis, das heute noch nach einer früher dort befindlichen Kirche Regina Coeli heißt. Im Januar 1959 fuhr er kaum eskortiert – so unerwartet plötzlich wurde der Entschluß gefaßt – zum Besuch eines Altersheimes für Priester, und die Kranken suchte der Papst eigens in ihren Zimmern auf. Seit der Fastenzeit 1959 nahm er teil an den Stationsgottesdiensten; und diese Übung wurde auch in den folgenden Jahren beibehalten mit der Abänderung, daß der

---

[8] Vgl. *Enciclopedia Motta* s. v. *Arlecchino* (I, 371): Bergamo, sua città d'origine: s. v. *Brighella* (ebd. 798): di origine bergamasca.

[9] Robert LEIBER, Pius XII., in: *Stimmen der Zeit* 163 (1958) 99.

[10] Mater et Magistra, zwar vom 15. Mai 1961 datiert, weil unter diesem Datum die Enzyklika Rerum Novarum Leos XIII. und vierzig Jahre später Quadragesimo Anno erschien, wurde indes erst zwei Monate danach veröffentlicht (vgl. *Osservatore Romano* vom 15. Juli 1961). Der Grund für die Verzögerung lag wohl in der Schwierigkeit der Übersetzung des italienischen Urtextes in das offizielle Latein. Eine ähnliche Verzögerung hatte es schon zuvor bei der Eröffnung der vorbereitenden Arbeiten für das Konzil gegeben. Am 14. November 1960 hielt der Papst anläßlich einer großen Audienz in St. Peter an die Mitglieder und Konsultoren der vorbereitenden Kommissionen und an die in Rom studierenden Kleriker eine große Ansprache in italienischer Sprache (vgl. *Osservatore Romano* vom 14./15. Nov. 1960). Bei der internationalen Zusammensetzung des Auditoriums erregte dies natürlich gewisse Verwunderung. Daß jedoch tatsächlich die Ansprache in lateinischer Sprache geplant war, geht eindeutig aus der Tatsache hervor, daß die Acta Apostolicae Sedis den Text auffallenderweise nur in Latein bringen (AAS 52 [1960] 1004–1014), während in anderen Fällen die päpstlichen Ansprachen immer in der Sprache veröffentlicht werden, in der sie gehalten wurden. Die einzige Erklärung, die sich finden läßt, ist wiederum in einer Verzögerung der lateinischen Übersetzung zu sehen. Ähnlich sind wohl auch die Textdifferenzen zwischen der in Latein gehaltenen Allokution bei Eröffnung des Konzils am 11. Okt. 1962 und der gleichzeitig erschienenen italienischen Übersetzung zu erklären (vgl. *Osservatore Romano* vom 12. Okt. 1962); es scheint, daß man nach Verteilung des italienischen Textes im letzten Augenblick die lateinische Übersetzung nochmals einer Revision unterzogen hat, bei der bestimmte Änderungen vorgenommen wurden.

Papst an den Sonntagnachmittagen statt den Stationskirchen einzelne Vorstadtpfarreien besuchte, um gerade den Riesenpfarreien in der Bannmeile von Rom die Gelegenheit eines Besuches ihres Bischofs zu geben. Einen gewissen ersten Höhepunkt stellten die Kartage des Jahres 1959 dar, als der Papst am Gründonnerstag die Liturgie im Lateran mitfeierte und dabei den Ritus der Fußwaschung selbst an dreizehn Neupriestern vornahm. Der Karfreitag sah ihn dann beim feierlichen Stationsgottesdienst in Santa Croce in Gerusalemme.

In derartigen Veranstaltungen muß man sicher mehr sehen als nur eine gewisse Vorliebe Johannes' XXIII. für die Wiederbelebung alter, in Vergessenheit oder außer Übung geratener Gebräuche. Sein kirchengeschichtliches Wissen und eine besondere Kenntnis von historischen Details (die Kirchengeschichte war ja ursprünglich die von ihm vertretene Disziplin und ihr galt auch während der Jahrzehnte im diplomatischen Dienst seine Liebe, wofür vor allem die große Edition der Visitationsprotokolle des hl. Karl Borromäus das bleibende Monument ist[11]), ließen ihn so manchen alten Brauch wieder einführen; man denke beispielsweise daran, daß er sofort nach seiner Wahl seinen Zucchetto, das rote Kardinalskäppchen, dem Sekretär des Konklaves aufsetzte und ihn damit in die erste Kardinalskreation miteinschloß, oder an die Wiedereinführung des Camauro, der pelzverbrämten roten Kopfbedeckung, die in früheren Zeiten zur Kleidung des Papstes gehörte. Indes entsprachen die betont seelsorgliche Ausrichtung des Pontifikats und die persönliche Sorge für die römische Diözese ganz dem Wesen des Papstes, der sich vor allem als Seelsorger fühlte.

Pius XII. hatte in 18 Pontifikatsjahren 56 Kardinäle ernannt, und zwar in zwei Konsistorien (1946: 32 und 1953: 24). Johannes XXIII. kreierte in vier Jahren fast ebensoviele, insgesamt 52 (1958: 23; 1959: 8; 1960: 7; 1961: 4; 1962: 10). Auch hierbei war es unverkennbar, daß er Wünschen der Kurie entgegenzukommen bereit war. Kein geringerer als Kardinalstaatssekretär Tardini hatte in seiner Gedenkrede auf Pius XII. von den mit solchen Beförderungen verbundenen Schwierigkeiten gesprochen. Nachdem er erwähnt hatte, daß der verstorbene Papst nicht gut ein Nein sagen konnte, fuhr er wörtlich fort: „Eine weitere Schwierigkeit waren die Beförderungen, um so delikater und auch ersehnter, je höher sie waren. Man weiß, daß bei solchen Gelegenheiten nie die Bewerber – ich sage nicht die danach Strebenden – fehlen: solche also, die – gleich als ob sie ihren persönlichen Wert nach dem Umfang ihrer Wünsche bemessen wollten – meinen, die entsprechenden Fähigkeiten zu haben, die aber nicht immer vorhanden sind und die Rechte anführen, die aber immer haltlos sind."[12] Diese große

[11] Gli atti della Visita Apostolica di S. Carlo Borromeo a Bergamo (1575) (= *Fontes Ambrosiani* 13–17), 5 Bände, 1936–1957.

[12] D. TARDINI, *Pio XII*, S. 73: Altro cruccio erano le nomine, tanto più delicate – e desiderate – quanto più alte. Si sa che in tali occasioni, non mancano mai i pretendenti, non dico gli spasimanti: coloro cioè che, quasi misurassero il loro valore personale secondo l'ampiezza dei loro desideri, si illudono di aver capacità, non sempre esistenti, ed accampano diritti, sempre inconsistenti.

Rede Tardinis wurde bei einem ganz offiziellen Anlaß in Gegenwart des Papstes, des Kardinalkollegiums und des Diplomatischen Korps gehalten. Johannes XXIII. ging schon bei der ersten Kardinalpromotion über die traditionelle, von Sixtus V. im Jahr 1586 auf siebzig festgesetzte Zahl hinaus. Weltweites Aufsehen erregte die Ernennung des schwarzen Bischofs von Bukoba (Tanganyika), Laurean Rugambwa, zum Kardinal im März 1960. Die gleichzeitige Ernennung des Erzbischofs von Tokio war weniger auffallend, da schon Pius XII. einen Inder und einen Chinesen zu Kardinälen gemacht hatte.

Der neue Stil in der Erledigung personeller Fragen war aber nur eine Seite, und zwar nicht einmal die wichtigste, der an der römischen Kurie sich abzeichnenden Änderungen. Der Papst ließ die einzelnen Ämter und Kongregationen ihre Aufgaben in dem jeweiligen Zuständigkeitsbereich selbständig bearbeiten und hielt sich selbst, wenn nicht ganz, so doch sicher mehr als sein Vorgänger, von der Erledigung der Geschäfte fern. Man konnte doch hie und da Klagen hören, daß der Papst bei Privataudienzen gar nicht auf die eigentlichen zur Verhandlung liegenden Fragen einging, sondern durch eine im allgemeinen bleibende Gesprächsführung die konkreten Probleme ausklammerte; dies war jedoch sicher nicht als Mangel an Interesse aufzufassen, sondern entsprach vielmehr dem Bestreben, nicht in die zunächst gegebene Zuständigkeit der einzelnen Ressorts einzugreifen.

*

Die eigentliche und größte Überraschung brachte aber das Fest Pauli Bekehrung im ersten Jahr des neuen Pontifikates. Der 25. Januar war im Jahre 1959 ein Sonntag. Der Papst nahm in Sankt Paul vor den Mauern am feierlichen Gottesdienst teil, der als Capella Papalis gehalten wurde. Anschließend daran hielt er vor dem Kardinalskollegium die gänzlich unerwartete Ansprache, in der er seinem Pontifikat drei große Aufgaben stellte. Die drei Punkte dieser programmatischen Erklärung waren: die römische Synode, die Einberufung eines Allgemeinen Konzils und die Neubearbeitung des kirchlichen Rechtsbuches. Es nimmt nicht wunder, daß vor allem der zweite Punkt, das ökumenische Konzil, die Weltöffentlichkeit aufhorchen ließ, weil ja der erste Punkt in seinem Interesse lokal beschränkt war und der Schlußpunkt eben doch mehr die Leute vom Fach angeht. Daß das Vatikanische Konzil von 1869/70 noch keinen eigentlichen Abschluß gefunden hatte, sondern nur bis auf weiteres vertagt war und deshalb eigentlich noch auf eine Fortsetzung wartete, war in der Zwischenzeit nicht in Vergessenheit geraten. Und dem Vernehmen nach soll man sich bereits zur Zeit Pius' XI. schon mit der Frage beschäftigt haben, ob und wie eine Wiederaufnahme des Konzils möglich und ratsam sei, aber man sei dann doch wegen der großen auftauchenden Schwierigkeiten zu einem negativen Entscheid gekommen. Solche Dinge lassen sich noch nicht nachprüfen. Aber wie dem auch sei: die Ankündigung des Konzils war eine weltweite Überraschung.

Ob der Papst damals schon die kommenden Probleme und Schwierigkeiten vorausgesehen hat, bleibt eine für uns unlösbare Frage. Er selbst sprach wenig später von einer „plötzlichen Eingebung"[13]. Interessant ist, daß der Osservatore Romano schon bei der ersten Nachricht einen nicht gezeichneten Kurzkommentar in Fettdruck brachte, in dem die ökumenische Seite – und zwar im Sinn der Una Sancta verstanden – des kommenden Konzils hervorgehoben wurde: „Was das Allgemeine Konzil betrifft (zuvor waren kurz die drei Punkte aufgezählt), so soll dieses nach dem Gedanken des Heiligen Vaters nicht bloß die Erbauung des christlichen Volkes im Auge haben, sondern will zugleich auch eine Einladung an die getrennten Gemeinschaften sein, nach der Einheit zu suchen"[14]. In einer späteren Phase der Vorbereitung wurde versucht, diese Ausrichtung des Konzils irgendwie zurückzudrängen[15], während dann in Wirklichkeit die ursprüngliche Zielrichtung – nicht zuletzt durch die Arbeit des Sekretariats für die Einheit der Christen – doch eingehalten wurde.

Ohne Zweifel war es ein kühner Entschluß, der auch außerhalb der Kirche ein durchaus positives Echo fand. Gewiß fehlte es nicht an Bedenken. Da war zunächst die grundsätzliche Frage, mit welchen Themen sich das Konzil befassen solle. Die Rundfrage beim Gesamtepiskopat, bei den Orden und theologischen Fakultäten ergab eine unübersehbare Vielzahl und Vielfalt von Vorschlägen – wie hätte es auch anders sein können? –, so daß die Frage als solche nicht gelöst, sondern eher noch verwickelter geworden war.

Dazu kam im Jahr 1960 die römische Synode, die in einer Weise zentral vorbereitet war und gesteuert ablief, daß man sich ziemlich allgemein eines gewissen Unbehagens nicht erwehren konnte. Die Frage wurde unwillkürlich gestellt, ob hier ein Modellfall für das kommende Konzil geschaffen werden sollte. Und dieser Eindruck wurde verstärkt, weil bei dessen Vorbereitung der römischen Kurie ein gegenüber der Gesamtkirche unverhältnismäßig großes Gewicht zufiel. Es hatte jedenfalls außen den Anschein, als ob der Papst die Dinge einfach ihren Gang gehen ließ und daß ihm manche Reaktionen draußen unbekannt blieben. So überreichte er bei dem aufsehenerregenden offiziellen Besuch des damaligen anglikanischen Erzbischofs von Canterbury im November 1960 seinem Besucher unter anderem auch den Band, der die Dekrete der römischen Synode enthielt. Daß die ganzen Vorbereitungsarbeiten irgendwie einseitig beeinflußt waren, wurde ja dann später durch den Ablauf der ersten Konzilsperiode deutlich genug. Man tut dem verstorbenen Papst wohl sicher kein Unrecht, wenn man nachträglich feststellt,

---

[13] *Osservatore Romano* vom 21. April 1959 (Brief des Papstes an den Klerus von Venetien): . . . il Concilio Ecumenico per il cui annunzio ascoltammo una ispirazione della cui spontaneità sentimmo, nella umiltà della nostra anima, come tocco improvviso e inatteso . . .

[14] *Osservatore Romano* vom 26./27. Jan. 1959, S. 1: Per quanto riguarda la celebrazione del Concilio Ecumenico, esso nel pensiero del Santo Padre, mira non solo alla edificazione del popolo cristiano, ma vuol essere altresì un invito alle Comunità separate per la ricerca dell'unità.

[15] Vgl. z. B. S. TROMP, De futuro Concilio Vaticano II, in: *Gregorianum* 43 (1962) 5 f.

daß er bestimmten Kreisen allzu sehr die Möglichkeit beließ, ihre eigenen Überzeugungen durchzusetzen.

Vielleicht wird man entgegenhalten, daß solche Feststellungen nicht in diesen Zusammenhang einen Nachrufs gehören. Indessen ist doch zu bedenken, daß Johannes XXIII. selbst, wenn auch nicht mit ausdrücklichen Worten, so aber doch deutlich genug diese Kritik der vorbereitenden Arbeiten ausgesprochen hat. In seiner Allokution vom 8. Dezember 1962 zum Abschluß der ersten Sitzungsperiode des Konzils weist er darauf hin, daß in den folgenden neun Monaten die zu verhandelnden Themen unter der Oberleitung der eigens dafür eingesetzten Koordinierungskommission derart vorbereitet werden sollen, daß das Konzil dann möglicherweise mit der Behandlung bis Weihnachten 1963, also in weniger als vier Monaten, fertig werden könne. Daraus wird ersichtlich, daß der Heilige Vater mit einer anderen Praxis in der nun einsetzenden zweiten Vorbereitungszeit rechnete. Und damit ist vom Papst selbst eine gewisse Kritik an dem Ergebnis der dem Konzil vorausgehenden Vorbereitung ausgesprochen.

Neben dieser thematischen und technischen Vorbereitung des Konzils darf aber nicht jene wichtigere und wesentlichere Vorbereitung übersehen werden, die Johannes XXIII. von Anfang an und dann in immer häufigerer Wiederkehr betont und gefordert hatte. Seine Aufrufe zum Gebet für das kommende Konzil wurden nicht nur von den Katholiken, sondern auch außerhalb der Kirche gehört und befolgt. In diesem gemeinsamen Gebet lag schon eine gewisse Realisierung des ökumenischen Gedankens, der dann in der ersten Phase des Konzils seine deutliche Ausprägung finden sollte.

Wie der Pontifikat Johannes' XXIII. war auch der bisherige Verlauf des Konzils reich an Überraschungen. Mit der Allokution am 11. Oktober bei der Eröffnungssitzung hatte der Papst die Grundrichtung des Konzils und seiner Arbeit bestimmt. Auffallend war in dem Abschnitt über die Irrtümer unserer Zeit die Weisung, die wahre Lehre nicht durch Verurteilung und Verdammung des Irrtums zu schützen, sondern durch eine positive Darlegung in um so hellerem Glanze erstrahlen zu lassen. Die erste Generalkongregation am Samstag, dem 13. Oktober, brachte eine ganz unerwartete Wendung, noch bevor die Konzilsarbeit eigentlich begonnen hatte. Für diesen Tag war die Wahl der Konzilskommission angekündigt, und zu Beginn der Arbeitssitzung wurden mit der Verteilung der Stimmlisten, des Gesamtverzeichnisses der Konzilsväter und einer Zusammenstellung der Bischöfe, die in den vorbereitenden Kommissionen schon Mitglieder waren, auch die nächsten Vorbereitungen zur Wahl getroffen. Vor allem diese dritte Liste erregte Verwunderung, da sie eben doch leicht als eine gewisse Beeinflussung der Wahl aufgefaßt werden konnte, die ja bei der großen Zahl der Konzilsteilnehmer und der zeitlichen Unmöglichkeit einer gegenseitigen Kontaktaufnahme mit großen Schwierigkeiten verbunden war. Da erbat, was von der Geschäftsordnung nicht vorgesehen war, der Kardinal Liénart von Lille, der zweitälteste Kardinal dem Amtsalter

nach, das Wort: sein Antrag auf Aussetzung der Wahl und Verschiebung um einige Tage wurde mit größtem Beifall aufgenommen und angenommen. Zweifelsohne wird der Konzilshistoriker diese Initiative als ganz entscheidend für den Ablauf des Konzils ansehen. Dieses erste Wort, das von einem Konzilsteilnehmer auf dem Konzil gesprochen wurde, gab den Anstoß zu jener Freiheit der Diskussion, die von den Beobachtern der nichtkatholischen Kirchen so anerkennend vermerkt wurde und die Papst Johannes XXIII. selbst in seiner Allokution vom 8. Dezember so sehr hervorhob, indem er es eine Fügung der Vorsehung nannte, daß die „Freiheit der Kinder Gottes" so deutlich in Erscheinung treten konnte. Mit diesem Satz hat der Papst – man tut gut daran, dies noch einmal ausdrücklich zu betonen – all das anerkannt, was auf dem Konzil aus der Initiative von einzelnen geschehen ist. Der einzige große Eingriff des Papstes in das Geschehen des Konzils während dieser ersten Sitzungsperiode, die Absetzung des Entwurfs über die Quellen der Offenbarung, nachdem im Plenum die dafür notwendige Zweidrittelmehrheit nicht ganz erreicht worden war, ging auch in die gleiche Richtung, um dem Konzil die Möglichkeit zu geben weiterzuarbeiten und nicht in einer unfruchtbaren Verhärtung der Fronten verharren zu müssen.

Es lag eine wirkliche Tragik darin, daß die letzten Tage der Konzilsperiode durch die ersten Nachrichten über eine schwerere Erkrankung des Papstes verdunkelt waren. Die verschiedensten Gerüchte gingen durch Rom. Wie immer verhielt sich der Vatikan sehr zurückhaltend, dementierte nicht und gab keine genaueren Nachrichten. Tatsächlich konnte der Papst am 8. Dezember zum Abschluß in die Peterskirche kommen und selbst die große Allokution halten, die hier schon mehrfach angeführt wurde. Die Stimme war wie sonst lebendig und frisch, aber das Aussehen zeigte den Anwesenden und denen, die am Fernsehschirm teilnehmen konnten, doch schon deutliche Spuren der Krankheit. Daß er sich seines Zustandes bewußt war, zeigten so beiläufige Bemerkungen bei Ansprachen, die er in den folgenden Tagen bei Audienzen hielt; so beispielsweise daß er hoffe, daß Gott ihm die Gesundheit oder aber einen guten Platz im Himmel gebe, oder daß er oder sein Nachfolger das Konzil hoffentlich im Jahre 1963 zu Ende führen könne. Solche Sätze waren so natürlich und ohne jede Dramatisierung gesprochen, daß sie gerade in dem selbstverständlichen Tonfall eine wirkliche Seelenstärke verrieten. Man hatte deutlich den Eindruck, daß der Papst die bewußte Nähe zum Tod in einem starken Glaubensgeist bewältigte und trug.

Offensichtlich war es damals den ärztlichen Bemühungen gelungen, die unmittelbaren Auswirkungen der Krankheit – man sprach schon damals von Blutungen, die durch Magenkrebs verursacht seien, wobei das Alter des Papstes einen operativen Eingriff untersage – zum Abklingen zu bringen. Er nahm bald seine gewohnte Aktivität wieder auf. Und man konnte schon Stimmen hören, die die durch die Weltpresse rasch verbreiteten ernsten Befürchtugen des kanadischen Kardinals Leger, die er bei seiner Rückkehr vom Konzil vor Journalisten geäußert hatte, als

übertrieben oder gar gegenstandslos bezeichneten.

Zum Beginn des neuen Jahres brachte das amerikanische Nachrichtenmagazin „Time" auf dem Umschlag das Bild Johannes' XXIII. als des „Mannes des Jahres 1962". Ohne Zweifel hat man in dieser publizistischen Hervorhebung des Oberhauptes der Kirche einen Maßstab für die positive Reaktion der Weltöffentlichkeit auf den Beginn und die erste Phase des Konzils zu sehen. Der das Titelbild begleitende Artikel ging denn auch vor allem auf das Konzil ein. Und die gut informierten Time-Journalisten hatten vielleicht doch nicht so ganz unrecht, wenn sie im Verhalten des Papstes während der ersten Konzilsperiode eine gewisse Absicht vermuteten, daß er nämlich durch die dem Konzil bewußt gewährte Freizügigkeit ein gewisses Gegengewicht gegen die traditionsverhafteten kurialen Institutionen habe schaffen wollen, da diese – wie ja auch gar nicht anders zu erwarten ist – eine solche Eigengesetzlichkeit und ein derartiges Eigengewicht besäßen, die sich ohne weiteres gar nicht überwinden ließen. Ein nordamerikanischer Theologe hatte zwar darauf in einigen Artikeln einer Fachzeitschrift dieser Interpretation widersprochen, aber gerade die Heftigkeit des Widerspruchs ließ die Vermutungen von „Time" nur noch plausibler erscheinen.

Das andere aufsehenerregende Ereignis des neuen Jahres war der Empfang des Schwiegersohns von Chruschtschow durch Johannes XXIII. Der Adshubej-Besuch ist dabei nur als ein Einzelfall in einer Kette von verschiedenen Äußerungen zu sehen, in die auch die Verleihung des Balzan-Preises an den Papst gehört, da die Entscheidung der internationalen Stiftung mit ausdrücklicher Zustimmung des sowjetrussischen Vertreters erfolgte, der auch im Mai bei der Verleihung des Preises selbst offiziell anwesend war. Es ist noch zu früh, um ein einigermaßen begründetes Urteil über diese teils Erstaunen, teils Bewunderung, teils Bestürzung auslösende Wendung der vatikanischen Politik fällen zu können. Daß ein Risiko damit verbunden war und ist, kann wohl von niemand in Zweifel gezogen werden. Daß sich der Papst dieses Risikos bewußt gewesen ist, darf man als sicher annehmen. Dabei ist die damit verbundene Gefahr verschieden, je nachdem ob man nur die Auswirkungen auf Italien, wie sie gerade bei den Parlamentswahlen von Ende April sichtbar wurden, oder aber die allgemeineren Konsequenzen ins Auge faßt. Eine Ausdeutung, die man in Rom im Verlauf des Frühjahres hören konnte, möchte man aber, so geistreich sie auch scheinen mag, doch von vornherein ausschließen; es gab nämlich Kreise, die meinten, daß die Versuche einer Annäherung nach dem Osten auch oder sogar vor allem einen gewissen sanften Druck auf die Vereinigten Staaten ausüben sollten, um sie durch das Gespräch mit den Russen und die Möglichkeit einer Aufnahme von regelmäßigen Beziehungen zum Osten hin zu einer Revision ihrer allen diplomatischen Beziehungen zum Vatikan abholden Einstellung zu bewegen. Aber eine solche subtile Diplomatie scheint überhaupt nicht in den Stil der Politik dieses Pontifikates zu passen, und deshalb kann jene wenn auch scharfsinnige Interpretation beiseite gelegt werden. Man darf dagegen diese

Wendung nach dem Osten einfach als Ausdruck dafür ansehen, daß die Kirche grundsätzlich bereit ist, die ihr dargereichte offene Hand – und wenn sie auch die eines ihrer Verfolger sein sollte – zu ergreifen. Im Grunde genommen ist diese für jedes Angebot offene Einstellung nichts anderes als eine Fortsetzung jener kirchlichen Politik – oder vielleicht besser: jenes durch das Wesen der Kirche gegebenen Verzichts auf politisches Kalkül –, die beispielsweise Pius VII. die blutigen Hände der Kirchenverfolger der französischen Revolution ergreifen ließ oder Pius XI. zur Annahme des ihm angebotenen Konkordats mit den potentiellen Kirchenverfolgern von morgen bewegte. Daß man hierbei in Deutschland gerade während der letzten Monate einen seltsamen Kurzschluß der öffentlichen Meinungsbildung feststellen konnte, sei hier nur am Rand vermerkt: während man die flexible und jeden Eisernen Vorhang durchstoßende Einstellung Johannes' XXIII., wie sie auch in der letzten großen Enzyklika ‚Pacem in terris' zum Ausdruck kam, mit beifälligem Lob kommentierte, sparte man im gleichen Atemzug nicht an harten Worten, die gegen Pius XI. und seinen Staatssekretär Pacelli, den späteren Pius XII., gerichtet waren, weil sie damals mit dem in Deutschland aufgekommenen Nationalsozialismus paktiert hätten. Tatsächlich entsprach aber die Haltung des verstorbenen Papstes – die zahlreichen Zitate aus Dokumenten früherer Päpste, Leos XIII., Pius' XI. und Pius' XII. in ‚Pacem in terris' zeigen es – durchaus der seiner Vorgänger, und seine wortreichen Ruhmredner täuschen sich, wenn sie einen Gegensatz zu ihnen konstruieren wollen.

Es entsprach ganz der Art Johannes' XXIII., daß er sich auch in den letzten Monaten keinerlei Schonung gönnte. Bei der Verleihung des Balzan-Preises – der letzten großen Gelegenheit, da er in der Öffentlichkeit erschien – hatte er noch drei Ansprachen gehalten. Die Folgen der Krankheit waren deutlicher als damals im Dezember sichtbar. Indiskreten Pressefotografen gelangen dabei Aufnahmen, die die Erschöpfung und die Schmerzen des Papstes nur allzu sehr erkennen ließen. So war man darauf vorbereitet, als um den 20. Mai die ersten Nachrichten über eine wesentliche Verschlechterung des Befindens des Papstes bekannt wurden. Die fromme Verschleierung durch die offiziellen vatikanischen Stellen, daß er sich zu geistlichen Übungen für einige Zeit ganz zurückzuziehen gedenke, wurde nicht mehr ernst genommen und mußte deshalb auch sehr bald durch eine offene Berichterstattung abgelöst werden. Die spontane Anteilnahme, die weit über den Bereich der Kirche hinaus festzustellen war, ist ein Ausdruck dafür, welche Verehrung sich Johannes XXIII. durch seine einfach-liebenswürdige Art gewonnen hatte. In unser aller Erinnerung sind noch die Berichte über die letzten Tage, wie der Papst mit Ergebung und mit einer zugleich kindlichen und männlichen Frömmigkeit seine schwere, unheilbare Krankheit trug. Es ist deshalb hier auch gar nicht notwendig, Einzelheiten noch einmal zu wiederholen. Doch verdient hervorgehoben zu werden, daß auch in diesen letzten Tagen das Konzil das eigentliche Thema blieb, das den todkranken Papst noch immer beschäftigte.

Man geht wohl nicht fehl in der Annahme, daß Johannes XXIII. als der Papst des Konzils in die Kirchen- und Papstgeschichte eingehen wird. Es gehörte schon ein großes Vertrauen, aber auch eine gewisse unbekümmerte Großzügigkeit dazu, diesen Versuch zu wagen, von dem man ja anfangs noch nicht voraussehen konnte, wie er ablaufen würde. Die Spontaneität des Gedankens, der für nüchterne Überlegung mit so vielen Schwierigkeiten verbunden war, half zur Verwirklichung mit. Daher ist es in gewissem Sinn tragisch, daß der Papst, der diese kühne Initiative ergriffen hatte, das von ihm begonnene Werk nicht abschließen konnte. Immerhin ist es schon so weit vorangeschritten, daß man mit gutem Grund annehmen kann, daß es auch fortgesetzt und zu einem eigentlichen Ende geführt werden wird. Gewiß ist das Konzil mit dem Tod des Papstes unterbrochen und suspendiert. Es hängt vom Nachfolger ab, ob und wann er es wieder einberufen will. Und die Übernahme der Regierung und die sich mit dem Anfang eines Pontifikates stellenden Probleme werden es wohl mit sich bringen, daß die Konzilspause länger als vorgesehen dauern wird. Es kann damit auch gegeben sein, daß manche Fragen, die auf dem Konzil verhandelt werden sollten, anders gestellt werden. Aber es dürfte doch mehr als bloß eine Vermutung sein, wenn man mit dem Fortgang und dem endgültigen Abschluß des Konzils rechnet. Das bisher sichtbar gewordene Ergebnis, daß sich nämlich die Bischöfe in ihrer Gesamtheit als Kollegium ihrer Aufgabe für die Gesamtkirche stärker bewußt wurden, ist kirchengeschichtlich ein so bedeutsames Ergebnis, daß man schon die erste Konzilphase als Beginn eines neuen Abschnitts der Kirchengeschichte anzusehen versucht ist. Und eben deshalb ist die Annahme naheliegend, daß dieser Ansatz auch seine weitere Entwicklung finden wird. Die historische Parallele zum Trienter Konzil ergibt sich von selbst. Der einmal gesetzte Anfang führte trotz zeitbedingter und personaler Schwierigkeiten – man denke daran, daß während des ganzen Pontifikates von Paul IV. das Konzil suspendiert blieb – zu einem endgültigen Abschluß; der Grundgedanke – damals der inneren Reform der Kirche – blieb durch fast zwei Jahrzehnte hindurch erhalten. Und wie damals das historische Verdienst vor allem dem Initiator zufällt, Paul III., der das Konzil einberufen hatte, so wird auch bei diesem zweiten Vatikanischen Konzil die Kirchengeschichte einmal Papst Johannes XXIII. das eigentliche Verdienst zusprechen, auch wenn ein anderer das begonnene Werk fortsetzen und zu Ende führen wird.

Zum Entwurf für das Grundsatzprogramm des Deutschen Gewerkschaftsbundes

Oswald v. Nell-Breuning SJ

Ein halbes Jahr, bevor ein außerordentlicher Kongreß des Deutschen Gewerkschaftsbundes ein neues Grundsatzprogramm verabschieden soll, legt der Bundesvorstand, nachdem schon Vorentwürfe vorausgegangen waren, den Entwurf zu diesem Programm vor, um ihn in den Mitgliedgewerkschaften, aber auch in der sonstigen Öffentlichkeit diskutieren zu lassen. Die Tagespresse hat alsbald Stellung genommen; hier soll im Anschluß an die in *dieser* Zeitschrift Juli/August 1959 vorgelegte Kritik des Münchener Grundsatzprogramms von 1949 ein Überblick über den Entwurf gegeben und eine Stellungnahme dazu versucht werden.

Bestand das sogenannte Münchener Grundsatzprogramm nur aus zwei Gruppen von „Grundsätzen" (Wirtschaftspolitische Grundsätze, Sozialpolitische Grundsätze), so haben wir es hier mit einem formal geschlossenen Programm zu tun, das nach einer ausführlichen, in gehobener Sprache gehaltenen Präambel wirtschaftspolitische Grundsätze, sozialpolitische Grundsätze und – völlig neu – kulturpolitische Grundsätze umfaßt.

Präambel

Die Präambel läßt den geistigen Standort erkennen; es ist die, geschichtlich gesehen, vor allem dem Christentum zu verdankende, jedoch nicht spezifisch christlich gefärbte Humanität der fortgeschrittenen Völker der freien Welt. Gleich zu Eingang „bekennen sich der Deutsche Gewerkschaftsbund und seine Gewerkschaften zu den unveräußerlichen Rechten des Menschen auf Freiheit und Selbstbestimmung und zur Unantastbarkeit seiner Würde". Um auf dem Wege, der in der Vergangenheit bereits zu „stolzen Erfolgen" geführt hat, verantwortungsbewußt weiterzuschreiten, bedürfe es „gleichstarker Impulse aus den ethischen und politischen Grundhaltungen, die den Geist der Solidarität in den Gewerkschaften bestimmen".

Sehr zu beachten ist, daß die Anklagen gegen den Kapitalismus auf die „frühe kapitalistische Wirtschaftsordnung" beschränkt werden; mit dem nicht zuletzt dank der Wirksamkeit der Gewerkschaften inzwischen sozial temperierten Kapitalismus von heute glaubt man also offenbar das Auskommen finden zu können. Um diese Möglichkeit nicht zu zerschlagen, vermeidet man wilde Anklagen und erst recht eine Kriegserklärung.

Nachdrücklich wird der enge Zusammenhang zwischen Gewerkschaften und Demokratie unterstrichen. An die Stelle der früher gelegentlich unterlaufenden maßlosen Übertreibungen tritt jetzt die immer noch anspruchsvolle Selbsteinschätzung als „entscheidender (sic!) Integrationsfaktor der Demokratie und wichtiger (hier *ohne* Superlativ!) Partner der politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Willensbildung". Auch das ist gewiß nicht wenig, ist aber – und darauf kommt es an! – mit der bestehenden verfassungsrechtlichen Grundordnung vereinbar.

An etwas späterer Stelle der Präambel nehmen die Gewerkschaften für sich in Anspruch, „die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Interessen aller Arbeitnehmer und ihrer Familien" wahrzunehmen, jedoch mit der ausdrücklichen Begrenzung „im Rahmen der Erfordernisse des Gemeinwohls". Daß die Gewerkschaften berufen sind, die Interessen nicht nur der eigenen Mitglieder, sondern auch der nicht gewerkschaftlich organisierten Arbeitnehmer wahrzunehmen, ist anerkannten Rechts. Allzuleicht verführt sie das jedoch zu dem Irrtum, die Arbeitnehmerschaft, zu deren Repräsentanz sie sich berufen wissen, mit dem Volks- und Staatsganzen und folgerecht die Interessen der durch sie repräsentierten Großgruppe mit dem Gemeinwohl zu verwechseln. Dieser Irrtum ist hier glücklich vermieden; folgerecht wird die Wahrnehmung der Interessen der Arbeitnehmerschaft, wie es sich gehört, in den „Rahmen der Erfordernisse des Gemeinwohls" hineingestellt, d. i. dem, was das Gemeinwohl erfordert, ein- und untergeordnet. – Wenn an späterer Stelle nicht nur die politischen Instanzen, sondern „alle, die guten Willens sind", aufgefordert werden, die Gewerkschaften in ihren Bestrebungen zu unterstützen, und diese Aufforderung damit begründet wird, daß die Gewerkschaften „über enge Interessenvertretung hinaus dem Gemeinwohl dienen", so bedeutet das keinen Widerspruch: haben die Gewerkschaften sich verbindlich gemacht, mit ihren Bestrebungen „im Rahmen der Erfordernisse des Gemeinwohls" zu bleiben, so kann kein Zweifel bestehen, daß das, wodurch sie dem wahren Wohl eines so großen Volksteils, wie es die Arbeitnehmerschaft ist, dienen, dem Gemeinwohl nicht nur keinen Abtrag tut, sondern es unmittelbar oder mindestens mittelbar fördert.

Die ursprünglichen Satzungen sowohl des DGB selbst als auch der Einzelgewerkschaften enthielten (mit kleinen Abwandlungen im einzelnen) die Vorschrift weltanschaulicher und parteipolitischer Neutralität. In der Zwischenzeit sind diese Satzungsbestimmungen meist dahin abgewandelt worden, daß nur Unabhängigkeit von weltanschaulichen Institutionen und politischen Parteien übrigblieb. Weltanschauliche Neutralität war inzwischen als unvollziehbarer Begriff erkannt, weil eine Gewerkschaft, und erst recht eine solche, die mehr als eine bloße „Lohnmaschine" sein will, notwendig eine weltanschauliche Position beziehen muß, mag sich diese auch darauf beschränken, eine Anzahl von Grundwerten, die mehreren Weltanschauungen gemeinsam sind, anzuerkennen und die Bewegung auf diese gemeinsame Grundlage zu stellen. Parteipolitische Neutralität dagegen ist begrifflich möglich, läßt sich jedoch nur außerordentlich schwer verwirklichen, namentlich

dann, wenn sich entweder verschiedene Parteien sehr unterschiedlich freundlich oder ablehnend zu gewerkschaftlichen Forderungen stellen oder wenn in der Mitgliedschaft und noch mehr im Funktionärkörper die Angehörigen einer politischen Partei ein starkes Übergewicht haben, wie dies zum mindesten im Funktionärkörper des DGB und seiner Gewerkschaften unbestrittenermaßen der Fall ist. Demgemäß verlautbart die Präambel: „Der DGB und seine Gewerkschaften sind und bleiben unabhängig von Regierungen, Parteien, Konfessionen und Unternehmern." Während sie sich so ihrer Unabhängigkeit rühmen, bekunden sie ihre „Entschlossenheit zu weltanschaulicher, religiöser und politischer Toleranz", offenbar in dem Bewußtsein, daß ihre Unabhängigkeit bereits gefestigter Besitzstand sei, die Toleranz dagegen noch in sehr hohem Grade Gegenstand des Bemühens sein muß.

Gerügt wird die bestehende ungerechte Einkommens- und Vermögensverteilung und beklagt, daß die Arbeitnehmer und damit die übergroße Mehrheit der Bevölkerung „nach wie vor von der Verfügungsgewalt über Produktionsmittel ausgeschlossen" sind. Man könnte erwarten, diesem Mangel an Verfügungsgewalt solle durch die wirtschaftliche Mitbestimmung abgeholfen werden; da aber von der Mitbestimmung erst zwei Absätze später die Rede ist und hier fortgefahren wird, die Arbeitskraft sei „auch heute noch die einzige Einkommensquelle" des Arbeitnehmers, muß angenommen werden, hier gehe es um Beteiligung der Arbeitnehmer am Einkommen aus (Produktionsmittel-)Vermögen, was breite Streuung dieser Art von Vermögen zur Voraussetzung hätte, worauf im wirtschaftspolitischen Teil unter Ziff. II 2 zurückgekommen wird. Hier dagegen wird aus dem Umstand, daß die Arbeitskraft die einzige Einkommensquelle des Arbeitnehmers ist, die Notwendigkeit eines Ausgleichs der sozialen Risiken durch Maßnahmen der Sozialen Sicherheit abgeleitet; diese Maßnahmen erscheinen als Ausfluß der „solidarischen Verantwortung der Gesellschaft".

Die Mitbestimmung wird hier in der Präambel als weitausgreifende Maßnahme zur Umgestaltung der Gesellschaft vorgestellt; sie soll zur Teilnahme „aller Bürger an der kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Willensbildung" führen. Im Programm selbst erscheint die Mitbestimmung im wirtschaftspolitischen Teil unter Ziff. I., III. 4 und 5, im sozialpolitischen Teil unter Ziff. II; von der hier in der Präambel andeutungsweise ihr zugeschriebenen gesellschaftspolitischen Bedeutung ist nicht weiter die Rede.

Gesamt- und weltpolitisch soll die Enge der einzelstaatlichen Volkswirtschaften überwunden und eine politische und wirtschaftliche Gemeinschaft der freien Völker Europas (offenbar eine erweiterte EWG, jedoch unter Ausschluß von Franco-Spanien und wohl auch von Salazar-Portugal) geschaffen werden, die eng verbunden ist mit allen freien Völkern der Erde. Es folgt das Bekenntnis zur Friedenspolitik und zur Sicherung einer allgemeinen Friedensordnung sowie zum Selbstbestimmungsrecht der Völker mit unmittelbarer Anwendung auf das deutsche

Volk. Das Bekenntnis zu Berlin als Hauptstadt Deutschlands erschien in diesem Zusammenhang so bedeutsam, daß ihm ein Platz inmitten dieser Grundsätze eingeräumt wurde.

Wesentlich ist die Erklärung, der DGB und seine Gewerkschaften seien „bereit, in Aufgeschlossenheit und ehrlicher Auseinandersetzung die Fragen unserer Zeit mit den Repräsentanten aller Schichten unseres Volkes zu behandeln". Klassenkämpferische Töne oder auch nur Untertöne klingen in der Präambel ebenso wie im Programm selbst nicht an. Offenbar weil bei manchen Gewerkschaftern ein tiefes Mißtrauen und, darin begründet, eine ausgesprochene Abneigung gegen die heute so viel berufene Partnerschaft besteht, wird vermieden, von Partnerschaft zu sprechen. Der Sache nach ist die erklärte Bereitschaft, „die Fragen unserer Zeit" „in Aufgeschlossenheit und ehrlicher Auseinandersetzung" mit allen dazu Berufenen zu behandeln, nichts anderes als ein klares Angebot der – recht verstandenen – Partnerschaft.

Wirtschaftspolitischer Teil

Den wirtschaftspolitischen Teil des Programms versah die „Welt der Arbeit" (Nr. 21 vom 24. 5. 1963, S. 6) mit der Balkenüberschrift: „Die moderne Wirtschaft braucht Planung und Wettbewerb". Diese gut gewählte und durchaus treffende Schlagzeile läßt den gewaltigen Wandel erkennen, der sich vollzogen hat. Bislang waren die Gewerkschaften (nicht allein in der BRD!) im allgemeinen sehr dirigistisch und planungsfreudig; sie versicherten zwar ständig, sie seien keine Freunde der Zwangs- und Kommandowirtschaft, übersahen aber, daß sehr vieles von dem, was sie forderten, auf Zwang hinauslief, allerdings auf Zwang, der anderen angetan werden sollte und daher von ihnen selbst als solcher nicht empfunden wurde. Jetzt ist, so wird man sagen müssen, zwischen Planung, die nicht nur in den Einzelwirtschaften, sondern auch für die Wirtschaftspolitik unentbehrlich ist, und Freiheit, ohne die alles wirtschaftliche Leben der Erstarrung verfiele, ein ausgewogenes Verhältnis gefunden, selbstverständlich nicht das allein mögliche oder allein richtige, aber doch wohl ein Verhältnis, wie es in wirtschaftlich fortgeschrittenen Ländern, insbesondere auch in Ländern der EWG, praktiziert wird und sich zum mindesten als praktikabel erwiesen hat.

Ziff. I „Grundlagen der Wirtschaftspolitik" zählt grundsätzliche Forderungen auf; die meisten davon sind unumstritten und allseitig anerkannt. Bemerkenswert ist, daß das Gewinnstreben, also doch wohl auch der „Profit", nicht schlechterdings verdammt wird; heißt es doch, das Wirtschaftsleben dürfe nicht allein (sic!) vom Gewinnstreben bestimmt sein, was allseitiger Zustimmung sicher ist. Daraus, daß die Wirtschaft ein Sozialprozeß ist, in Verbindung mit dem Prinzip der Freiheitlichkeit wird gleich vorweg die Forderung der Mitbestimmung abgeleitet; der Zu-

sammenhang zeigt, daß hier die *gewerkschaftliche* Mitbestimmung gemeint ist, wenn auch die Mitbestimmung der Belegschaften nicht ausgeschlossen wird.

Ziff. II zählt fünf Ziele der Wirtschaftspolitik auf: 1. „Vollbeschäftigung und stetiges Wirtschaftswachstum"; 2. „Gerechte Einkommens- und Vermögensverteilung", die sich nicht nur auf künftig neu entstehendes Vermögen bezieht; denn „der Anspruch der Arbeitnehmer auf eine Beteiligung an dem bereits gebildeten Vermögen bleibt aufrecht erhalten". In diesem Zusammenhang findet sich eine Bemerkung zur Lohnpolitik, die besagt, „die aktive Lohnpolitik der Gewerkschaften ... (sei) auf eine gerechtere Verteilung des Sozialprodukts gerichtet". Das ist aber auch alles, was der Programmentwurf überhaupt zur Lohnpolitik zu sagen hat. Schon im Münchener Grundsatzprogramm fehlte dieses ureigenste Gebiet gewerkschaftlicher Tätigkeit; daß dieser Mangel auch im Entwurf zum neuen Grundsatzprogramm bestehen bleibt, läßt sich kaum anders erklären, als daß die Lohnpolitik, anstatt das verbindende Glied zwischen Wirtschafts- und Sozialpolitik zu bilden, zwischen diesen beiden durchgesackt ist. Zu 3. „Stabilität des Geldwerts" bleibt leider der entscheidend wichtige Beitrag unerwähnt, den die Gewerkschaften selbst dazu zu leisten haben; die Forderung wird wieder einmal an „die anderen" gerichtet. In ähnlicher Weise wird in 4. die „Verhinderung des Mißbrauchs wirtschaftlicher Macht" kurzerhand dem Staat aufs Gewissen gebunden. Aus 5. „Internationale wirtschaftliche Zusammenarbeit" sei der durchaus berechtigte Hinweis hervorgehoben, wie wichtig für die sogenannten Entwicklungsländer der „Aufbau demokratischer, unabhängiger Arbeitnehmerorganisationen" ist; ergänzend sollte darauf hingewiesen werden, wie ungemein schwierig sich das gerade in diesen Ländern erweist; die Gewerkschaften können da aus eigener reicher Erfahrung sprechen.

Ziff. III „Mittel und Wege der Wirtschaftspolitik" nennt an 1. Stelle den „Volkswirtschaftlichen Rahmenplan". Entscheidend wichtig ist der Satz, wonach die Richtlinien des zu erstellenden Nationalbudgets nur für die Organe der staatlichen Wirtschaftspolitik verbindlich sein sollen, im übrigen aber nur Orientierungsdaten geben „für die eigenen freien Entscheidungen in den Wirtschaftsbranchen und den Einzelwirtschaften". Das ist der Sache nach genau das, was das Godesberger Grundsatzprogramm der SPD fordert; es ist eindeutig weniger als die französische ‚planification' und dürfte sich ziemlich genau decken mit den Absichten der EWG-Kommission, denen sich allerdings die Wirtschaftspolitik der Bundesrepublik wenigstens im Augenblick noch mit äußerster Entschiedenheit, um nicht zu sagen: Verbissenheit, entgegenstemmt.

Die Ausführungen zu 2. „Öffentlicher Haushalt, Finanz- und Steuerpolitik" sind wohl etwas schwach. Ob die geforderte Verlagerung der Steuerlast von den indirekten zu den direkten Steuern den ihr hier zugeschriebenen Erfolg haben würde, darüber sind die Meinungen in Fachkreisen geteilt.

In Übereinstimmung mit den Ausführungen zum volkswirtschaftlichen Rahmen-

plan wird in 3. „Die Investitionsplanung" begrüßenswert vorsichtig behandelt. Das Ziel, die privaten Investitionen auf den volkswirtschaftlichen Rahmenplan abzustimmen, soll erreicht werden, „ohne die letzte Entscheidung über Art und Umfang der Investionen aus dem Bereich des einzelnen Unternehmens herauszunehmen".

Die in 4. behandelte „Kontrolle wirtschaftlicher Macht" erregt nicht nur in Kreisen der Unternehmer, sondern auch in amtlichen Kreisen schwere Beunruhigung. In der Tat könnte man unter dem harmlosen Namen der „Kontrolle" die Wirtschaft strangulieren. Schon als die SPD in ihrem Godesberger Grundsatzprogramm von umfassender Sozialisierung abrückte, war in manchen Kreisen der Argwohn groß, das sei ein Täuschungsmanöver. Der gleiche Argwohn regt sich jetzt wieder, wenn nunmehr – in klarer Abkehr vom Münchener Grundsatzprogramm von 1949 – auch bei den Gewerkschaften die Sozialisierung klein geschrieben wird und die Kontrolle wirtschaftlicher Macht in den Vordergrund rückt. Wenn hier unter den Mitteln zur Kontrolle wirtschaftlicher Macht die „Mitbestimmung der Arbeitnehmer und ihrer Gewerkschaften" sowie „Neuordnung der Unternehmensverfassung" aufgeführt werden, so muß dazu berichtigend bemerkt werden, daß es bis heute an einer Unternehmensverfassung überhaupt fehlt; es gilt daher nicht, die noch gar nicht bestehende neu zu ordnen, sondern überhaupt erstmals eine Unternehmensverfassung zu schaffen.

Was unter 5. „Wirtschaftliche Mitbestimmung" gesagt wird, mahnt nur bekannte Forderungen erneut an, so insbesondere die paritätische Besetzung der Aufsichtsräte nach dem Montanmitbestimmungsgestez auf alle Großunternehmen zu erstrecken. Auch die zu Unrecht etwas in Vergessenheit geratene Forderung nach überbetrieblicher Mitbestimmung wird wieder einmal in Erinnerung gerufen.

Zum Abschluß bringt 6. die eindeutige ordnungspolitische Entscheidung für „Planung *und* Wettbewerb". Wenn es heißt, „im Rahmen einer grundsätzlich am Wettbewerb orientierten Ordnung" bedürfe jede (sic!) Volkswirtschaft der Planung, so sagt der Satz offenbar nicht das, was gesagt werden will; man muß ihn wohl dahin berichtigen, daß Planung keine Eigentümlichkeit einer Zentralverwaltungswirtschaft ist, sondern eine wettbewerblich geordnete Wirtschaft ebensowenig ohne Planung auskommt. Daß die wettbewerbliche Ordnung der Wirtschaft nicht nur als eine neben anderen auch mögliche oder annehmbare hingenommen, sondern eine klare Entscheidung zu ihren Gunsten getroffen wird, macht der nächstfolgende Satz deutlich, der sich ausdrücklich zum Verbund von Wettbewerb und Planung bekennt: beide zusammen dienen dazu, die wirtschaftspolitischen Ziele zu erreichen. Folgerecht wird denn auch eine wirksame Gestaltung des Wettbewerbsrechts gefordert. Einzelne Sätze sind geradezu in neoliberaler Sprache formuliert; andere dagegen wollen die gemeinwirtschaftlichen Unternehmen stärker ins Spiel bringen, um den Wettbewerb zu stärken und den Markt gegen Vermachtung zu schützen. –

In dieser letzten Ziffer des wirtschaftspolitischen Teiles des Programmentwurfs liegt der Nachdruck nicht, wie am Beginn von Teil III auf der Planung, sondern umgekehrt auf dem Wettbewerb. Auf diese Weise kommt auch in der Darstellungsweise ein gut ausgewogenes Verhältnis beider zustande.

Alles in allem genommen bilden die Forderungen des wirtschaftspolitischen Teils des Entwurfs, wenn man absieht von dem völligen Fehlen einer lohnpolitischen Konzeption, ein im wesentlichen geschlossenes, dem heutigen Stand der Dinge und der Erkenntnis angemessenes wirtschaftspolitisches Programm. Als spezifisch gewerkschaftlich wird man in der Hauptsache die Mitbestimmung ansehen können, die leider allzusehr verzettelt behandelt wird, so daß selbst für denjenigen, der mit den anstehenden Fragen wohl vertraut ist, kein klares Bild herauskommt. Mit Dank ist zu vermerken, daß auch die Interessen der Verbraucher nicht ganz vergessen sind.

Der wahrhaft erschreckende Rückstand, in dem die im Münchener Grundsatzprogramm von 1949 niedergelegten wirtschaftspolitischen Vorstellungen des DGB und seiner Gewerkschaften hinter der Zeit und seit 1959 hinter dem Grundsatzprogramm derjenigen politischen Partei, mit der diese Gewerkschaften und namentlich ihr Funktionärkörper weitgehend in Personalunion stehen, zurückgeblieben waren, ist durch diesen Entwurf eines neuen gewerkschaftlichen Programms aufgeholt. Damit werden die Mitglieder und Funktionäre, die bisher zwei einander widerstreitende wirtschaftspolitische Ordnungsbilder in ihrer Brust tragen mußten und nach außen zu vertreten hatten, von einer schwer erträglichen Belastung, um nicht zu sagen, von einer Zerreißprobe befreit. Für die Allgemeinheit ist etwas anderes von größerer Bedeutung, daß nämlich damit der mancherorts immer noch bestehende Argwohn ausgeräumt wird, die deutsche Sozialdemokratie spiele auf zwei Klavieren: einem modernen (Godesberger Grundsatzprogramm der Partei) und einem antiquierten (Münchener Grundsatzprogramm der Gewerkschaften), auf jenem für die zu gewinnenden „bürgerlichen" Kreise, auf diesem für die traditionelle Anhängerschaft. Selbstverständlich bleibt die Frage offen, ob sich alle Sozialdemokraten in Partei und Gewerkschaft bereit finden werden, die programmatisch vollzogene Verjüngung mitzumachen. Wenn die gewerkschaftliche Führung dieses durchaus ernst zu nehmende Risiko einkalkuliert und, um es nicht allzu groß werden zu lassen, einige überholte Programmpunkte sozusagen als Pietätsstücke konserviert und an anderen Stellen sich mit dehnbaren Formulierungen begnügt, so zeugt das nur von der Besonnenheit und dem Verantwortungsbewußtsein, mit dem die Vorarbeiten geleistet wurden. Lehrbuchhaft folgestreng ausgearbeitete Programme können sich nur Diktaturen leisten; ein Programm, das von einem Gewerkschaftskongreß zum Beschluß erhoben werden soll, muß immer bis zu einem gewissen Grade ein Kompromiß sein; auch Programmpolitik ist nur die Kunst des Möglichen.

Sozialpolitischer Teil

Dem Entwurf der sozialpolitischen Grundsätze wurde bei weitem nicht mit der gleichen Spannung entgegengesehen wie den neuen wirtschaftspolitischen Grundsätzen. Ging es in der Wirtschaftspolitik darum, ob es dem DGB und seinen Gewerkschaften gelingen werde, den immer noch weitergeschleppten ideologischen Ballast aus vergangenen Jahrzehnten abzuwerfen und so den Anschluß an Zeit und Wirklichkeit zu finden, so standen im Bereich der Sozialpolitik Fragen in ähnlicher Bedeutung – leider! – nicht auf der Tagesordnung.

Die Sozialpolitik der Bismarckzeit, bzw. der Rahmen, in den Bismarck die Sozialpolitik des Kaiserreichs gestellt hatte, ist den Gewerkschaften bis heute nicht eigentlich fragwürdig geworden. Ihre für diesen Bereich zuständigen Leute beherrschen die einschlägige, ungeheuer weitläufige Gesetzgebung und die durch sie geschaffene, ungemein komplizierte Apparatur mit vollendeter Meisterschaft; sie sind derart darin zuhause, daß ihr Denken ständig um Verbesserung und weiteren Ausbau dieses Systems kreist, wobei allerdings ein Abgleiten nach der Seite versorgungsstaatlichen Denkens nicht immer vermieden wird. Ob die veränderte politische, soziale und ökonomische Lage nicht dazu nötige, das System als Ganzes einmal zu überprüfen, vielleicht es auf andere Grundlagen zu stellen, wenn nicht gar ein völlig neues System an seine Stelle zu setzen, diese Frage wird noch kaum gesehen, geschweige denn, daß sie die Gemüter erregen und leidenschaftliche Kämpfe auslösen würde.

In zwölf Ziffern: I. Grundrechte der Arbeit, II. Arbeit und Betrieb, III. Arbeitsverhältnis, IV. Beruf und Arbeit, V. Schutz am Arbeitsplatz, VI. Gesundheitssicherung, VII. Soziale Sicherung, VIII. Geldleistungen der Sozialen Sicherung, IX. Finanzierung der Sozialen Sicherung, X. Soziale Selbstverwaltung, XI. Arbeits- und Sozialgerichtsbarkeit, XII. Internationale Sozialpolitik, werden im allgemeinen nur bekannte, zum großen Teil sogar längst erfüllte Forderungen der Gewerkschaften inventarisiert; auch viele der derzeit noch nicht erfüllten Forderungen haben gute Aussicht, in absehbarer Zeit verwirklicht zu werden.

Manche Sätze sind Selbstverständlichkeiten, so z. B. daß die „internationalen Einrichtungen der Sozialen Sicherung wie zum Beispiel die Internationale Arbeits-Organisation" die soziale Entwicklung zu fördern haben; wer wollte das schon bezweifeln? Nicht ganz ebenso selbstverständlich ist das Ausmaß der Rechte, deren sich die Gewerkschaften als „unabdingbar" berühmen. Wenn es heißt, „Abschluß von Tarifverträgen (sei) *allein* Aufgabe der Gewerkschaften sowie der Arbeitgeber und ihrer Organisationen" (I), so ist das genau die bestehende Rechtslage; man kann auch sagen, es sei tautologisch, weil eine Arbeitnehmerorganisation genau insoweit eine „Gewerkschaft" im arbeitsrechtlichen Sinne ist, als bei ihr die Voraussetzungen der Tariffähigkeit erfüllt sind. Anders dagegen verhält es sich, wenn es heißt, „die Gewerkschaften als die für die Vertretung von Arbeitnehmerinteressen

maßgebliche Institution (seien) *allein* berechtigt, geeignete Vertreter der Arbeitnehmer für die Selbstverwaltungsorgane (sc. der sozialen Selbstverwaltung) zu benennen" (X); damit erheben die Gewerkschaften einen Monopolanspruch, der ihnen nicht zukommt, oder – was auf dasselbe hinausläuft – übersteigern ihre universale Repräsentanz zur totalen Repräsentanz. Die Gewerkschaften müssen sich damit abfinden, daß es außer ihnen auch andere, d. i. nicht-tariffähige, berufliche oder berufsständische Organisationen gibt, die ebenfalls *legitim* Arbeitnehmerinteressen repräsentieren. Es mag sein, daß diese Organisationen nicht das gleiche Gewicht haben, wie es den Gewerkschaften nicht zuletzt dank ihrer Tarifhoheit zugewachsen ist; auf keinen Fall aber können sie als unmaßgeblich abgetan werden oder können die Gewerkschaften sich selbst kurzerhand als „*die* maßgebliche Institution" zur Vertretung, sei es *von* Arbeitnehmerinteressen, sei es *der* Arbeitnehmerinteressen, aufwerfen. Am allerwenigsten dürfen dies Gewerkschaften tun, die ihrer wenn auch nur für sie selbst verbindlichen Idee nach auch keine konkurrierenden Gewerkschaften neben sich zu sehen wünschen. Eine Gewerkschaft, die Einheitsgewerkschaft zu sein prätendiert, muß, will sie nicht die Demokratie verraten und dem Totalitarismus verfallen, nicht nur das Daseinsrecht nicht-gewerkschaftlicher Arbeitnehmerorganisationen anerkennen, sondern ihnen auch Lebensraum und Wirkungsmöglichkeit belassen.

Der bis dahin – von den erwähnten Einzelheiten abgesehen – ziemlich bedenkenlos folgende Leser wird plötzlich aufgeschreckt, wenn er an den letzten Absatz von Ziff. VIII kommt: „Die Gesellschaft ist verpflichtet, sich an den Aufwendungen der Familien oder Sorgeberechtigten für deren Kinder zu beteiligen. Für jedes Kind ist unabhängig vom Einkommen ein ausreichendes Kindergeld zu gewähren." In schlagendem Gegensatz zu der eindeutigen Absage an den Kollektivismus im wirtschaftspolitischen Teil tritt hier der nackte und krasseste Kollektivismus unverhüllt zu Tage. Demzufolge ist denn hier auch der Anschluß an das Godesberger Grundsatzprogramm der SPD gründlich verfehlt. *Dort* heißt es: „Staat und Gesellschaft haben die Familie zu schützen, zu fördern und zu stärken", was durch steuerlichen Familienlastenausgleich, Mutterschaftshilfe und Kindergeld geschehen soll; dann fährt das Godesberger Grundsatzprogramm ganz im Sinne des Subsidiaritätsprinzips fort: „Staat und Gesellschaft haben ... die Aufgabe, die Erziehungskraft der Familie zu stärken, sie in den Bereichen, die sie nicht ausfüllen kann, zu ergänzen und notfalls zu ersetzen." *Hier* dagegen soll grundsätzlich die Gesellschaft sich „an den Aufwendungen der Familien oder Sorgeberechtigten für deren Kinder ... beteiligen". Die Gesellschaft, die sich an diesen Aufwendungen „beteiligt", wird unausbleiblich für sich in Anspruch nehmen, auch über Art und Umfang dieser Aufwendungen ein Wort mitzureden; sie wird nicht nur den sonstigen „Sorgeberechtigten", sondern auch den Eltern selbst in die Aufzucht und Erziehung ihrer Kinder hineinreden. Dafür, daß man mit der Überführung von Unternehmen in Gemeineigentum kurz tritt, werden hier die Kinder „sozialisiert".

Man wird den Entwurfsverfassern gern glauben können, daß sie das in keiner Weise beabsichtigen; darauf kommt es aber nicht an; entscheidend ist, wohin die hier aufgestellte Forderung *folgerichtig* führt. – Nach einem wohldurchdachten (nicht nur steuerlichen) Familienlastenausgleich besteht unter den heutigen Verhältnissen ein echtes Bedürfnis. „Kindergeld für jedes Kind" mag eine zügige Wahlparole sein; da aber weder der Politiker noch die Gewerkschaften es aus der „4. Dimension" herbeizuzaubern vermögen, vielmehr es wohl oder übel aus den Taschen der Steuerzahler und damit weitgehend der Empfänger selbst herausziehen müssen, kann „Kindergeld für jedes Kind" nicht die Lösung sein; es versperrt nur den Weg zu einem *echten* Familienlastenausgleich.

Wäre dieser unselige Absatz nicht, so könnte es dem durchschnittlichen Leser wohl entgehen, daß der Programmentwurf immer den Arbeitnehmer als einzelnen oder die Arbeitnehmerschaft als Einheit im Auge hat, dabei aber die Familie *übersieht*. Dieser Schlußabsatz von Ziff. VIII. belehrt eines Besseren: die Familie ist nicht übersehen oder vergessen; sie bekommt einen Bettel; sie wird *abgespeist* mit „Geldleistungen der Sozialen Sicherung". Soll man sagen: besser als nichts, oder soll man sagen: *nichts* wäre *besser* gewesen?

Die sozialpolitischen Grundsätze des Entwurfs geben Zeugnis von der Sachverständigkeit der zuständigen Männer und Frauen in der Führung der DGB-Gewerkschaften für den Gesamtbereich der Sozialpolitik herkömmlichen Stils. Abgesehen von dem eben erörterten unscheinbaren, aber alles andere als harmlosen Absatz bleibt der Blick in diesem Bannkreis befangen. Die Präambel und die wirtschaftspolitischen Grundsätze griffen wenigstens mit knappen Andeutungen in den weiteren, heute als „gesellschaftspolitisch" bezeichneten Bereich hinaus; die sozialpolitischen Grundsätze erschöpfen sich in Perfektionierung des überkommenen Bestandes unserer verdienstvollen altehrwürdigen Sozialpolitik; gar von revolutionärem Elan fehlt jede Spur!

Kulturpolitischer Teil

Ein wirklich kühner, aber – wie man anerkennen muß – im Ganzen durchaus wohlgelungener Wurf ist der dritte Teil, der die kulturpolitischen Grundsätze entwickelt. In manchen Kreisen wird es Verwunderung erregen, ja auf Ablehnung stoßen, daß sich Gewerkschaften an Kultur interessiert zeigen, daß sie sich erlauben, nicht nur materielle, sondern auch kulturelle Ansprüche zu stellen. Dabei kann gelegentlich das Mißgeschick unterlaufen, daß Leute, die den Gewerkschaften kulturelle oder gar kulturpolitische Ambitionen verbieten und sie strikt auf die Vertretung materieller Interessen beschränken wollen, den gleichen Gewerkschaften materialistische Gesinnung vorwerfen. Die Gewerkschaften können es ihnen nicht rechtmachen: beschränken sie sich auf das, was ihnen angeblich allein zusteht, dann sind sie dem Materialismus verfallen; lehnen sie es ab, sich auf die Vertretung materieller Interessen zu beschränken oder beschränken zu lassen, machen sie für den

im Arbeitsverhältnis stehenden Menschen den Anspruch auf Teilhabe an den kulturellen Gütern und Werten der Gemeinschaft geltend, dann ist das überhebliche Anmaßung und Eingriff in fremde Zuständigkeiten.

Die deutschen Gewerkschaften haben stets betont und in ihrer ganzen Wirksamkeit zum Ausdruck gebracht, daß es ihnen um mehr als um bloße Lohnerhöhung oder sonstige Verbesserung der Arbeitsbedingungen, daß es ihnen vielmehr darum geht, der Menschenwürde des arbeitenden Menschen in allen Bereichen und mit allen aus ihr sich ergebenden Folgen Anerkennung zu verschaffen. Deswegen haben sie um die *politische* Gleichberechtigung gerungen, die dem von den besitzenden Kreisen beherrschten Staat abgerungen werden mußte; deswegen ringen sie um die *kulturelle* Gleichstellung, die im wesentlichen vom arbeitenden Menschen selbst erarbeitet werden muß, während es Sache des Staates, der Gemeinden und freier Institutionen ist, die geeigneten Voraussetzungen dazu zu schaffen.

Kulturelle Güter hängen aufs engste zusammen mit der religiösen oder gegebenenfalls a-religiösen Wertewelt des Menschen. Darin liegt für kulturelle Bestrebungen von Gewerkschaften, die als Einheitsgewerkschaften Menschen sehr verschiedener Weltanschauung umfassen, nicht nur eine ernste Schwierigkeit, sondern auch eine unübersteigbare Grenze. Der Verfasser dieser Zeilen hat dem DGB und seinen Gewerkschaften immer wieder dringend nahegelegt, diese Grenze sorgsam zu achten und im Zweifelsfall lieber ein Stück vor ihr einzuhalten als sich der Gefahr auszusetzen, sie auch nur unwissentlich und unbeabsichtigt zu überschreiten. Dem hier vorliegenden Entwurf ist es in erfreulicher Weise gelungen, die Grenze einzuhalten.

Den in Ziff. I. „Kulturpolitik in Bund, Ländern und Gemeinden" aufgestellten Grundsätzen kann man nur vorbehaltlos *zustimmen.*

Die in Ziff. II. „Bildung und Erziehung" an unserem Bildungs- und Erziehungswesen geübte Kritik („genügt weder den gegenwärtigen noch den zukünftigen Anforderungen") mag etwas hart ausgefallen sein; demgemäß sind die für 1. „Schule" und 2. „Erwachsenenbildung" aufgestellten Forderungen zum Teil recht hoch gespannt und können jedenfalls nur schrittweise verwirklicht werden, während sich einige andere höchst dringliche darunter befinden. – Wenn ich bei verschiedenen Gelegenheiten darauf hingewiesen habe, daß die dem DGB angehörende Gewerkschaft Erziehung und Wissenschaft zufolge ihrer weltanschaulichen Haltung keine Einheitsgewerkschaft ist, in der auch für glaubenstreue christliche oder jedenfalls katholische Lehrpersonen Platz wäre, so kann hier mit Genugtuung festgestellt werden, daß sich die kulturpolitischen Grundsätze des Entwurfs von solcher Einseitigkeit durchaus freihalten. Wenn gefordert wird, „das gesamte Schulwesen als eine organische Einheit zu behandeln und in allen seinen Teilen gleichmäßig zu fördern", so sind damit weder Bekenntnisschulen noch Privatschulen ausgeschlossen; was die Einrichtungen der Erwachsenenbildung angeht, wird sogar an erster Stelle die Förderung der freigesellschaftlichen Einrichtungen durch Staat und Gemeinden

gefordert; erst an zweiter Stelle („darüber hinaus") sollen Staat und Gemeinden selbst „geeignete Einrichtungen zur Verstärkung dieser gesellschaftlichen Bildungsarbeit zur Verfügung stellen". (Was diese Ziff. II angeht, kann der Entwurf zum gewerkschaftlichen Grundsatzprogramm sich rühmen, dem Godesberger Grundsatzprogramm der SPD eine Pferdelänge *voraus* zu sein!)

Auch Ziff. III. „Wissenschaft und Forschung" steckt ihre Ziele hoch, weiß aber doch auch wieder Maß zu halten, so z. B. wenn zwar „allen zum Hochschulstudium Befähigten der Zugang zur Hochschule eröffnet" werden soll, wohlweislich aber davon abgesehen wird, in die elterliche Entscheidungsfreiheit einzugreifen, um befähigte Kinder zwangsweise dem höheren Bildungsweg zuzuführen. – An *allen* Universitäten und Hochschulen „Lehrstühle für politische Wissenschaften und politische Bildung sowie für Industriesoziologie, Arbeits- und Sozialrecht sowie für Arbeitsmedizin einzurichten", dürfte über das Ziel hinausschießen. Was soll beispielsweise eine Hochschule für Musik mit Industriesoziologie und Arbeitsmedizin anfangen? Ganz abgesehen davon, daß die Zahl der verfügbaren und verfügbar zu machenden Lehrkräfte gar nicht ausreicht; man muß sie also dort einsetzen, wo sie am dringendsten benötigt werden.

Ziff. IV. „Kunst" ist ein wirklich ehrendes Zeugnis gewerkschaftlichen Kulturwillens.

In Ziff. V. „Presse, Hörfunk und Fernsehen" werden einige sehr schwierige Probleme allzu summarisch abgetan, so insbesondere, wenn die Pressefreiheit mit einem bei den Gewerkschaften beliebten Ausdruck, der aber hier gar nicht das sagt, was gemeint ist und worauf es offenbar ankommt, als „unabdingbar" bezeichnet wird. Bekanntlich ringen alle Kulturstaaten, unter ihnen die ältesten und gefestigtsten Demokratien (Schweiz, England), um die rechte Begrenzung der Pressefreiheit, da auch sie unter Umständen anderen, sei es höheren, sei es im Augenblick gefährdeteren Werten den Vortritt lassen muß. Vielleicht ist das auch den Entwurfsverfassern selbst bewußt; denn sie wollen die Informationsfreiheit und die Meinungsfreiheit der Presse eigens gewährleistet sehen, was sich ja erübrigen würde, wenn sie die „unabdingbare" Pressefreiheit als jeder Beschränkung entrückt ansähen. – Volle Zustimmung verdient die an die Einrichtungen des Hörfunks und des Fernsehens gerichtete Forderung strenger Objektivität.

Nach so vielen an „die anderen" gerichteten Forderungen wirkt es versöhnlich, daß der DGB Ziff. VI. des kulturpolitischen Teils „Internationale Kulturbeziehungen" und damit den ganzen Programmentwurf beschließt mit einer an sich selbst gerichteten Aufforderung oder vielleicht besser gesagt: *Selbstverpflichtung*, „aus dem Prinzip der Solidarität und aus seiner Mitverantwortung in den inter- und supranationalen Institutionen ... seinen Teil zur Erfüllung der neuen Aufgaben der auswärtigen und internationalen Kulturpolitik" beizutragen.

Vorerst ist das alles noch „Entwurf". Die Entscheidung darüber liegt bei dem auf den 21./22. November 1963 nach Düsseldorf einberufenen außerordentlichen

Gewerkschaftskongreß. Wie immer der Kongreß verlaufen mag, die Natur der Dinge bringt es mit sich, daß auch im denkbar günstigsten Fall nur ein Kompromiß das Ergebnis sein kann. Bestätigt der Kongreß die im Entwurf der Präambel bekundete „Entschlossenheit zur weltanschaulichen, religiösen und politischen Toleranz", dann wird ein Kompromiß zustandekommen, der zwar keinem Beteiligten alle Wünsche erfüllt, zu dem aber alle unbeschwert ihre volle und aufrichtige Zustimmung geben können.

Und dann beginnt die ungeheuere Aufgabe, die verkündeten Grundsätze wahrzumachen in der Praxis des Alltags.

Über Bischofskonferenzen

Karl Rahner SJ

Die Frage nach Wesen und Bedeutung der Bischofskonferenzen, nach deren wünschenswerter und gemeinkirchenrechtlich erst noch zu schaffender Stellung ist durch das Konzil[1] neu gestellt. Es zeigte sich schon zu dessen Beginn, daß den Bischofskonferenzen praktisch eine größere Bedeutung zukommt, als eine solche rechtlich schon verankert ist. Es kam zur ersten Generalversammlung des italienischen Episkopates (in Rom am 15. 10. 1962), die die Geschichte kennt. Es kam zur Bildung einer gesamtafrikanischen Bischofskonferenz, die 9 bereits bestehende oder in Bildung begriffene Bischofskonferenzen zusammenschloß und eine der bestorganisierten und dynamischsten Bischofskonferenzen wurde, die sich während der ersten Sitzungsperiode des Konzils bildeten. Die Auswahl der Konzilsväter für die einzelnen Konzilskommissionen geschah weithin auf Grund von Vorschlägen, die von einzelnen nationalen Bischofskonferenzen gemacht worden waren. Schon in der ersten Periode des Konzils trat da und dort die Tendenz in Erscheinung, daß einzelne Bischöfe auf dem Konzil nicht mehr bloß im eigenen Namen sprechen, sondern als Sprecher bestimmter Gruppen von Bischöfen, praktisch also von Bischofskonferenzen, auftreten können und sollen. Man darf vermuten, daß sich in der zweiten Periode des Konzils diese Entwicklung aus praktischen Gründen der Ge-

[1] Vgl. Piet FRANSEN, *Die Bischofskonferenzen – Kernproblem des Konzils: Orientierung* 27 (1963) 119–123 bes. 122 f.).

schäftsordnung, d. h. zur Beschleunigung und sachlichen Vertiefung der Debatte, verstärken wird. Was aber vor allem wichtig ist: in den Entwürfen der Dekrete des Konzils selbst scheint sich das Bestreben abzuzeichnen, großen (nationalen und vielleicht auch übernationalen) Bischofskonferenzen einen kirchenrechtlich viel festeren Status zu geben und ihnen Aufgaben und Zuständigkeiten zuzuteilen, die bisher weder dem einzelnen Bischof, ja nicht einmal Provinzial- oder Plenarkonzilien (Nationalkonzilien), sondern nur dem Römischen Stuhl zukamen. So entstünde in erneuerter Form, d. h. in Analogie zu den alten Patriarchats- und Metropolitanverbänden, die heute nur noch dem Namen nach bestehen, eine wirkliche Mittelinstanz rechtlicher Natur zwischen dem Apostolischen Stuhl und dem einzelnen Bischof. Es ist zwar denkbar, daß die eigentliche gemeinrechtliche Regelung des Wesens, der Aufgabe und der Kompetenzen von Bischofskonferenzen in genauerer Weise erst in der Neukodifizierung des Kirchlichen Rechtsbuches geschieht, die erst nach dem Konzil erfolgen kann, wenn es auch möglich ist, daß das Konzil selbst Grundnormen für solche Bischofskonferenzen aufstellt. Aber diese Kodifizierung muß dann auch unbedingt angegriffen werden, wie dies ja schon die dafür getroffenen Vorbereitungen zeigen[2]. Es mag zwar eingewendet werden, eine Überlegung privater Natur über Bischofskonferenzen sei vor Beendigung des Konzils verfrüht. Aber die Frage wird auch auf dem Konzil und in den amtlichen Beratungen nach dem Konzil zur Neufassung des kirchlichen Rechtsbuches so vieler gedanklicher Mitarbeit der einzelnen Theologen, Kirchenrechtler und der Praktiker in kirchlicher Seelsorge und Verwaltung bedürfen und ist auch für das Verständnis des Wesens der Kirche überhaupt so bedeutsam, daß es schon jetzt gestattet und sinnvoll sein mag, einige Gedanken zu diesem Thema vorzulegen. In einem kurzen Aufsatz wie diesem kann ein solches Thema natürlich nur bruchstückhaft behandelt werden. Es ist überdies auffallend, wie spärlich die Literatur zu dieser Frage ist[3].

---

[2] Vgl. AAS 55 (1963) 363. Zu den Mitgliedern der Kommission für die Revision des CIC gehören z. B. auch die beiden deutschen Kardinäle Bea und Döpfner.

[3] Man vergleiche z. B. die Kommentare zu CIC can. 292, wie z. B. E. EICHMANN-Klaus MÖRSDORF, *Lehrbuch des Kirchenrechts* (⁹1959) I 393; M. CONTE A CORONATA, *Institutiones Iuris canonici* I, Turin 1928, 427 ff.; H. JONE, *Commentarium in Codicem Iuris Canonici* I, Paderborn 1950, 257; A. TOSO, *Ad codicem iuris Canonici commentaria minora* Lib. II De personis. Tom. I, Rom 1922, 111 ff.; E. REGATILLO, *Institutiones Iuris Canonici* I³, Santander 1056, 322 f. (Es ist typisch hier zu lesen: Aliae conferentiae . . . In Germania omnes episcopi Borussiae quotannis ad sepulcrum S. Bonifatii, Fuldae. Hae vi iuridica *carent*. Das schien also dem bekannten Kanonisten das Wichtigste an einer solchen Bischofskonferenz.) Zur Geschichte der Bischofskonferenzen: H. E. FEINE, *Kirchliche Rechtsgeschichte* I³, Weimar 1955, 577; 591; 614; W. M. PLÖCHL, *Geschichte des Kirchenrechts* III. 1, Wien 1959, 212–216. Weitere Literatur: LThK II¹, Freiburg 1931, 377 f.; II², Freiburg 1958, 506 f; RGG III³ 1804; DDC I, Paris 1935, 1175 f.; N. HILLING: A Kath KR 93 (1913) 265–268 (Leo XIII. u. die Bischofskonferenzen); H. STORZ, *Staat und Kirche in Deutschland im Lichte der Würzburger Bischofsdenkschrift von 1848*, Bonn 1934; J. ROMMERSKIRCHEN, *Afrikanische Bischofskonferenzen*, in: *Missionswissenschaftl. Forschungen* – J. Dindinger Festgabe –, Aachen 1951, 393–407; C. WOLFSGRUBER, *Die Konferenzen der Bischöfe Österreichs*, in: ThPQ 58 (1905) 241–266; Ph. MAROTO, *Circa le Conferenze Episcopali in Italia*, in: *Apollinaris* 5 (1932) 277–280; Fr. HOUTART, *Les formes modernes de la Collégialité Episcopale*, in: J. CONGAR-P. D. DUPUY, *L'Episcopat et l'Église universelle*, Paris 1962, 497–535; J. FAUPIN, *La Mission de France*, Tournai 1960, 16–18 (Französ. Bischofskonferenzen erst seit 1919); *Regionale Bischofskonferenzen in Afrika*, in: *Stimmen der Zeit* 172 (1962/63) 142 f.; A. SIMON, *Réunions des évêques de Belgique*, 1830–1867, Procès-verbaux. Centre interuniversitaire d'histoire contemporaine, Cahier 10, Louvain-Paris, 1960; V.-L. CHAIGNEAU, *L'organisation de l'Eglise catholique en France*, Paris, 1956; *Informations catholiques internationales*, 15. April 1957, n. 46, 15–22.

Bisherige Formen

Es kann sich hier nicht darum handeln, die Vorgeschichte und die Geschichte der Bischofskonferenzen darzustellen. Ihre Vorgeschichte wäre ja gleichbedeutend mit der Geschichte des Bestehens, der Verfassung, der Regierung, der Wirksamkeit jener Großgliederungen der Kirche, die mehrere territoriale Diözesen zusammenfassen und hinsichtlich der Regierung der Kirche zwischen der einzelnen Diözese mit ihrem Bischof und der Gesamtregierung der ganzen Kirche durch den Papst stehen. Diese Vorgeschichte wäre also praktisch identisch mit der Geschichte der Metropolitanverbände und der Patriarchate, der Bedeutung und Wirksamkeit von Metropoliten, Patriarchen, Primaten, der Wirksamkeit von Provinzialsynoden, Plenar- und Nationalkonzilien. Alle diese kirchenrechtlichen Größen bestehen noch in irgendeiner Form im geltenden Recht der Kirche, insofern Metropolitanverbände, mit einem gewissen, wenn auch außerordentlich eingeschränkten Aufgabenbereich noch gegeben und Plenar- und Provinzialkonzilien im Kirchenrecht vorgesehen sind und die letztgenannten grundsätzlich mindestens alle 20 Jahre tagen müßten[4]. Sie haben auch noch eine gewisse Praxis insofern, als bis auf den heutigen Tag in vielen Gegenden der Welt Provinzial- und Plenar- und Nationalsynoden abgehalten wurden. Und sie sind eine Vorgeschichte für die heutigen und künftigen Bischofskonferenzen insofern, als sie mehrere Diözesen zu einem gemeinsamen rechtlichen und seelsorglichen Handeln zusammenfaßten und nicht nur für das so zusammengefaßte Kirchengebiet selbst, sondern darüber hinaus auch indirekt oder direkt für die gesamte Kirche von Bedeutung waren. Über alle diese Momente der Vorgeschichte der Bischofskonferenzen sei im Blick auf unser Thema nur ein Doppeltes gesagt: einmal ist bemerkenswert, daß diese rechtlichen Gebilde schon bestanden und auf Synoden in Tätigkeit traten, bevor der universelle Jurisdiktionsprimat des römischen Bischofs praktisch in einem erheblichen Maß in Erscheinung trat, ja sogar schon vor dem ersten Ökumenischen Konzil zu Nicäa. Diese Tatsache ist gewiß geeignet, die Notwendigkeit und Bedeutung solcher Großgliederungen der Kirche zwischen den Einzeldiözesen und der obersten Leitung der Kirche, dem Papst und dem Ökumenischen Konzil, hervorzuheben. Die zweite Beobachtung ist diese: die Bedeutung dieser Größen in der Kirche hat in einem langen und verwickelten Prozeß in der westlichen Kirche seit dem Mittelalter immer mehr abgenommen, und dieser Prozeß ist praktisch identisch mit der geschichtlichen Entwicklung des päpstlichen unmittelbaren Jurisdiktionsprimats über die gesamte Kirche und jede einzelne Diözese, die im Vaticanum I, in dem darauf basierenden Recht des kirchlichen Rechtsbuches und in der diesem entsprechenden Verwaltungspraxis des Heiligen Stuhles für die Westkirche ihren bisherigen Höhepunkt erreicht hat. Die Tatsache dieses Schrumpfungsprozesses der westkirchlichen Großgliederungen

[4] CIC. can. 271–291.

zwischen Einzeldiözesen und dem Römischen Stuhl wenigstens in rechtlicher Hinsicht stellt zweifellos die Frage, ob diese Entwicklung schlechthin abgeschlossen ist oder ob sich vom Dogma und der konkreten Lebenssituation der Kirche her Tendenzen und Kräfte rühren, die zwar nicht einfach zu den alten Gestaltungen dieser Großgliederungen zurückführen, aber doch zu neuen, diesen alten ähnlichen Bildungen drängen, die in Gegenwart und Zukunft die alten Aufgaben dieser Großgliederungen in neuer Form erfüllen, eben z. B. in Form der Bischofskonferenzen.

Die eigentliche Geschichte der Bischofskonferenzen beginnt vor ungefähr 130 Jahren[5]. Schon von 1830 an versammelten sich die belgischen Bischöfe wenigstens einmal im Jahr im Erzbischöflichen Palais von Mecheln. Nach einer kleinen Kölner Bischofskonferenz in Köln vom 10. bis 13. 5. 1848 hielten 1848 auf eine Einladung des Kölner Erzbischofs Geissel hin die deutschen und österreichischen Bischöfe vom 23. 10. bis 16. 11. in 36 Sitzungen freiwillige Synodalberatungen in Würzburg ab und beschäftigten sich dabei vor allem mit dem Verhältnis zwischen Kirche und Staat; (sie strebten dabei auch eine Kräftigung der Metropolitenverbände an und äußerten den Wunsch nach einer Nationalsynode, ohne aber Döllingers Plan einer deutschen Nationalkirche mit einem Primas[6] an der Spitze zu verfolgen). Es folgte 1850 eine erste Bischofskonferenz der bayrischen Bischöfe in Freising. Seit 1869 ist die Bischofskonferenz von Fulda eine jährlich einmal regelmäßig stattfindende Versammlung, neben der es aber auch Bischofskonferenzen der bayrischen, westdeutschen und seit jüngster Zeit auch der ostdeutschen Bischöfe gibt. Im letzten Jahrhundert hat sich diese Praxis von Bischofskonferenzen als Versammlung der Bischöfe größerer oder kleinerer Gebiete allmählich über die ganze Kirche verbreitet. Diese Entwicklung wurde gefördert schon von Leo XIII.[7], der z. B. den Bischofskonferenzen für Österreich-Ungarn und für Südamerika bereits eine Art von Statut gab[8]. Diese Entwicklung fand auch im CIC can. 292, § 1[9] einen gewissen Niederschlag, insofern hier vorgeschrieben wird, daß sich die Bischöfe einer Kirchenprovinz (also eines Metropolitanverbandes) wenigstens alle 5 Jahre zu pastoraltheologischen Beratungen versammeln sollen[10]. Doch werden diese Bestimmungen insofern dem eigentlichen, von der Sache selbst her geforderten Wesen

---

[5] Beispiele aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sind noch greifbar in: Collectio Lacensis III 7 853, 1203, 1057; V 931 (s'Hertogenbosch 1868); 941–946 (Köln 1848) 946–958 (Geissels Plan der deutschen Bischofskonferenz); 959–1143 (Bischofskonferenz von Würzburg); 1144–1161 (Köln 1849); 1161 (Köln 1850); 1162–1189 (Freising 1850); 1189–1200 (Bamberg 1864); 1201–1204 (Passau 1864); 1203–1216 (Freiburg 1851); 1215–1220 (Fulda 1869; erster Hirtenbrief der Fuldaer Bischofskonferenz); 1317–1324 (Salzburg 1848); 1323–1332 (Görz 1848); 1331–1394 (Wien 1849: erster Hirtenbrief des gesamten österreichischen Episkopats); 1393–1398 (Wien 1868); 1397–1408 (Prag 1868); VI 699–726 (Mailand 1849); 727–738 (Mailand 1850); 739–772 (Spoleto 1849); 773–810 (Loreto 1850) usw. (Im selben Band Akten der Bischofskonferenz von Pisa, Sizilien, Siena, Mailand [1850]).

[6] Vgl. H. BECHER, *Der deutsche Primas*, Kolmar 1940, 224–281.

[7] Vgl N. HILLING: Akath KR 93 (1913) 265–268. Schon Pius X. lobte solche jährlichen „congressus", urgierte aber doch die Provinzialsynoden (Coll Lac V 1200). Vgl. auch Acta Pii IX, pars I vol. III 674.

[8] Vgl. Akath KR 80 (1900) 381–383 (Österreich); 766 f. (Südamerika).

[9] Es ist interessant zu bemerken, daß Gasparri zu diesem Canon keine Quellen verzeichnet. Vgl. auch für die Ostkirche: I Opers can. 351, (AAS 4 q [1957] 538).

[10] In dem Frageschema für die Berichterstattung eines Metropoliten oder Bischofs nach Rom ist auch die Frage nach Abhaltung von Bischofskonferenzen enthalten: AAS 2 (1910) 20; 10 (1918) 488.

einer Bischofskonferenz nicht gerecht, als ein Metropolitanverband in der Regel ein viel zu kleines Gebiet und zu wenige Bischöfe umfaßt, als daß auf dieser Grundlage Bischofskonferenzen ihre wahre Bedeutung erhalten könnten. Die wirklichen Bischofskonferenzen umfassen daher in der Praxis wesentlich größere Gebiete. Bemerkenswert ist, daß es solche Bischofskonferenzen auch in den Missionsgebieten gibt[11]. Sie ersetzen schon heute tatsächlich fast überall in der Welt die Plenar- und Provinzialsynoden[12]. Doch sind die Bischofskonferenzen wenigstens bis heute nicht einfach bloß eine moderne und brauchbare Form der Plenar- und Provinzialsynoden; sie unterscheiden sich von diesen rechtlich vor allem in doppelter Hinsicht: Plenar- und Provinzialsynoden sind Träger eigener hoheitlicher Gewalt und können also im Rahmen des allgemeinen Kirchenrechts Gesetz erlassen, die den einzelnen in den Zuständigkeitsbereich dieser Synoden fallenden Bischof und seine Diözese auch dann binden, wenn der fragliche Bischof auf der Synode gegen diese Gesetze gestimmt hat. Auf den bisherigen Bischofskonferenzen hingegen können, rechtlich gesehen, nur Vereinbarungen getroffen werden, die den einzelnen Bischof mit seiner Diözese durch seine eigene Zustimmung binden, also durch diesen allein Recht und zwar bloß diözesanes Recht werden. Plenarkonzilien (Synode der Bischöfe mehrerer Metropolitanverbände zusammen) können nur mit vorhergehender Zustimmung des Papstes und unter dem Vorstiz seines Legaten abgehalten werden; die Beschlüsse eines Plenar- und Provinzialkonzils können erst veröffentlicht werden und in Kraft treten nach vorausgehender Billigung des Römischen Stuhles (durch die Konzilskongregation). Freie Absprachen der einzelnen Bischöfe untereinander auf Bischofskonferenzen gelten auch ohne Mitbeteiligung des Römischen Stuhles, wo und insofern sie sich innerhalb jener Kompetenzgrenzen halten, innerhalb derer auf Grund seiner „potestas ordinaria", durch die er nicht bloß Beamter Roms ist, jeder Bischof Entscheidungen treffen kann ohne eigene und ausdrückliche Genehmigung Roms (dies schließt allerdings nicht aus, daß sich da und dort die zentrale Kirchenleitung die Bestätigung von Beschlüssen der Bischofskonferenzen nach CIC can. 250, § 4, vorbehalten hat: vgl. z. B. AAS 24 (1932) 242). Hinzukommt, daß die Bischofskonferenzen an die Vorschriften über den Einberufungs- und Verfahrensmodus der Plenar- und Provinzialkonferenzen vom CIC can. 281–291 nicht gebunden sind und sich so viel leichter den Umständen der Gegend, den Bedürfnissen der Zeit, der Art des Verhandlungsgegenstandes anpassen können und darum auch technisch viel leichter durchzuführen sind. Freilich haben sie bisher eigentlich keine kirchenrechtliche Existenz; ihre Abhaltung unterliegt bisher keiner gemeinrechtlichen Regelung[13], ihre Zuständigkeiten sind

---

[11] Vgl. J. ROMMERSKIRCHEN (oben Anm. 3). Die erstaunliche Wirksamkeit der afrikanischen Bischofskonferenzen auf dem 2. Vatikanum ist überall bekannt geworden.

[12] Eine Aufzählung der heutigen Bischofskonferenzen: Annuario Pontificio 1963, 796–801.

[13] Hinsichtlich neuerer Erklärungen des Hl. Stuhles zur Frage der Bischofskonferenzen vgl. noch: AAS 3 (1911) 264 (Bayer. Bischofskonferenzen); AAS 11 (1919) 72–74; 175–177 (Einteilung Italiens in 18 „regioni" für BK.); AAS 11 (1919) 171–174 (Amerikanische Bischofskonferenzen); AAS 15 (1923) 108 (Austral. BK.); 15 (1923) 339 s (Portug. BK.) 24

nicht klar abgegrenzt und können bisher von vornherein den Gewaltenbereich der einzelnen Bischöfe nicht überschreiten. Vor allem aber ergibt sich die Frage, ob ihr Charakter als einer freien Vereinbarung der einzelnen Bischöfe für die Bedürfnisse der heutigen Zeit noch ausreichend ist.

Dogmatische Überlegungen

Bevor wir einige Überlegungen anzustellen versuchen über das Problem der Bischofskonferenzen, wie es sich aus der heutigen Situation der Kirche ergibt, seien einige dogmatische Erwägungen vorausgeschickt, die den Ort der Bischofskonferenzen in der Kirche von einer dogmatischen Ekklesiologie her verdeutlichen sollen.

Wie nach dem Evangelium durch die Anordnung Christi Petrus und die übrigen Apostel ein Apostelkollegium als eigentliche, *eine* Größe sakralen Rechts bildeten, so sind auch der römische Papst als Nachfolger des Petrus und die Bischöfe als Nachfolger der Apostel miteinander verbunden. Das Bischofskollegium, das dem Apostelkollegium in dessen Lehr- und Hirtengewalt nachfolgt und in dem das Apostelkollegium seine geschichtliche Fortdauer besitzt, bildet mit dem römischen Bischof als seinem Haupt das eine ungeteilte Subjekt der vollen und höchsten Amtsvollmacht in und für die Gesamtkirche, repräsentiert als Kollegium aus *vielen* die legitime Verschiedenheit der Glieder des Volkes Gottes und als *geeintes* Kollegium unter einem Haupt die Einheit eben dieses Volkes Gottes. Dieses eine Bischofskollegium kann als Träger der vollen und höchsten Gewalt in der Kirche nicht nur in einem ökumenischen Konzil in feierlicher und außerordentlicher Weise diese höchste Gewalt des Lehr- und Hirtenamtes ausüben, sondern ist auch außerhalb eines solchen Konzils eines solchen Aktes kollegialer Art fähig, so daß man z. B. im „ordentlichen Lehramt", dort wo diesem eine unfehlbare Lehrautorität zukommt, einen solchen kollegialen Akt des Bischofskollegiums unter und mit dem römischen Bischof erblicken darf[14]. Der einzelne Bischof ist hinsichtlich seiner Lehr- und Hirtengewalt Bischof seiner Diözese, hat aber darüber hinaus eine bestimmte Funktion in der Gesamtkirche, insofern er Glied dieses einen Bischofskollegiums und in ihm Mitträger des Aktes dieses einen Bischofskollegiums ist. Es gehört zum Wesen des Bischofsamtes, daß der einzelne Bichof zu diesem Kollegium gehört. Daraus ergeben sich aber nun weitere Aufgaben, Rechte und Verpflichtungen des einzelnen Bischofs auch als eines einzelnen gegenüber der Gesamtkirche. Er hat eine Beziehung zu ihr, zwar weil er Glied des Kollegiums ist, aber gerade darum auch als einzelner. Er hat zwar keine eigentliche jurisdiktionelle Vollmacht außer im

(1932) 242 f. (jährliche Abhaltung solcher Bischofskonferenzen; Vorlage der Beschlüsse bei der Konzilskongregation); 45 (1953) 247 (BK für die Philippinen); 47 (1955) 461 (Approbation der Statuten der Kanadischen BK) 47 (1955) 539–544 (Brief an Kardinal Piazza, den Vorsitzenden der lateinam. BK); 50 (1958) 224 f. (Billigung der „Estatutos de la Conferencia Episcopal de Colombia"; leider werden diese Statuten nicht mitgeteilt); 50 (1958) 997–1005 (Ansprache des Papstes an die lateinamerikanische BK. in Rom).

[14] Vgl. K. RAHNER-J. RATZINGER, *Episkopat und Primat* (Freiburg 1961) 78 ff.

Bezug auf seine eigene Diözese. Dies besagt aber nicht, daß er keine Aufgaben, Rechte und Pflichten gegenüber der Gesamtkirche hätte. Er repräsentiert zunächst einmal gegenüber seiner eigenen Diözese, seiner eigenen Kirche, in der die Gesamtkirche ja raumzeitlich präsent ist, diese in ihrer Einheit. Als Glied des Bischofskollegiums als des höchsten Leitungsgremiums der Gesamtkirche hat er von Amts wegen eine Verpflichtung auch gegenüber der Gesamtkirche. Alle Bischöfe müssen ja die Einheit des Glaubens und der Disziplin der Gesamtkirche schützen und fördern, müssen die Gläubigen zur Liebe des ganzen mystischen Leibes Christi, vor allem seiner armen, leidenden und um der Gerechtigkeit willen Verfolgung erduldenden Glieder erziehen. Sie müssen jedwede Art von heilskräftiger Tätigkeit, die der Gesamtkirche eigen ist, fördern, besonders die Ausbreitung des Glaubens unter den Heiden. Es ist überdies auch klar, daß die wirksame Hirtensorge, die sie ihrer eigenen Herde angedeihen lassen, dem ganzen mystischen Leibe Christi zugute kommt, der ja, wie der heilige Basilius sagt, die körperschaftliche Einheit der vielen Kirchen ist[15]. Schon Papst Cölestin[16] hat gegenüber den Konzilsvätern des Konzils von Ephesus betont, daß die Sorge der Verkündigung des Evangeliums in aller Welt zusammen mit dem Papst auch bei dem Kollegium aller bischöflichen Hirten liegt.

Von dieser grundsätzlichen Bezogenheit jedes Einzelbischofs als solchen (wenn auch gerade weil er Glied des Bischofskollegiums ist) zur Gesamtkirche und zu allen ihren Gliedern her läßt sich die eigentliche dogmatische ekklesiologische Grundlage der Bischofskonferenz erkennen. Solche Bischofskonferenzen beruhen nicht nur auf der praktischen Notwendigkeit der Zusammenarbeit einzelner Bischöfe, besonders wenn ihre Diözesen einander benachbart sind. So wenig auch ein Bischof als einzelner in einer Bischofskonferenz eine jurisdiktionelle Vollmacht gegenüber einer anderen Diözese ausüben kann, so wenig ist in einer solchen Konferenz der einzelne Bischof den anderen gegenüber nur der absolut frei und willkürlich gewählte Berater bloß deswegen, weil die Bischöfe „Fachkollegen" untereinander sind. Schon voraus zum Zusammentritt zu einer Bischofskonferenz und unabhängig von einem gegenseitigen Ersuchen um Rat und Hilfe trägt jeder Bischof eine Verantwortung für die Gesamtkirche und so für alle jene Glieder der Kirche, die wir Diözesen nennen. Und da diese gesamtkirchliche Aufgabe eines einzelnen Bischofs als einzelnen keine abstrakte und formale Forderung bleiben darf, sondern sich in konkreter, greifbarer Weise verleiblichen muß, so wie die allgemeine Menschenliebe in der Gnade Gottes gerade zur „Nächsten"-liebe wird, so konkretisiert sich verständlicherweise die Verantwortung des einzelnen Bischofs für die Gesamtkirche gerade in eine Mitsorge für das Reich Gottes und das Heil der Seelen in den „Nachbar"-diözesen und in dem ganzen konkreten, natürlichen

---

[15] Basilius, In Is. 15, 296 (PG 30, 637); vgl. Gregor d. Gr., Mor. 4, 7, 12 (PL 75, 643).
[16] E. SCHWARTZ, Act. Conc. Oec. I, 2 (Berlin 1925/1926) 23.

und heilsgeschichtlichen Raum, der für den Bischof und seine eigene Diözese charakteristisch ist, aber gleichzeitig über diesen Raum hinausreicht.

Hier also entspringt aus dem Wesen der Kirche selbst die Idee der Bischofskonferenz. Sie ist gewiß „menschlichen Rechtes" und war so, wie sie heute gemeint und praktiziert wird, gewiß nicht immer in der Kirche gegeben; sie sucht noch ihre konkrete rechtliche Form; diese ist von vielen zeitbedingten Situationen abhängig. Aber die Bischofskonferenz ist dennoch eine mögliche und heute vielleicht sogar eine unbedingt notwendige Gestalt eines Wesenselementes der Kirche. Sie beruht einerseits darauf (was bisher in unseren Überlegungen vielleicht noch nicht genügend betont wurde), daß die Pluralität eigenständiger Glieder der Kirche (Diözesen genannt) zur unveräußerlichen Wesensverfassung der Kirche gehört und also die Diözesen nicht bloß von praktischen Erfordernissen erzwungene Unterteilungen einer völlig homogenen oder möglichst homogen sein sollenden kirchlichen Einheitsmonarchie darstellen. Ist dies aber einmal klar und wird bedacht, daß auch eine einzelne Diözese nach Umfang, Weise der Leitung usw. weithin von natürlichen und geschichtlichen Voraussetzungen abhängig ist, dann wird auch klar, daß auch größere Teile der Kirche, die sich aus mehreren Diözesen zusammensetzen, aber in ihren natürlichen Voraussetzungen und in ihrem kirchengeschichtlichen Werden doch viel Gemeinsames haben, wirklich echte Großglieder der Kirche als solcher bilden und darum auch ein wirkliches Substrat von theologischer Bedeutung für Patriarchate, Metropolitanverbände, Bischofskonferenzen usw. abgeben können. Darum sind solche „Zwischeninstanzen" zwischen den einzelnen Bistümern und der Primatialgewalt nicht einfach bloß verwaltungsjuristisch nach Belieben errichtbare oder abschaffbare Größen. Sie suchen vielmehr in einem solchen positiv kirchenrechtlichen Statut menschlichen Rechts eine konkrete Gestalt für ihr Wesen, das dieser rechtlichen Konkretisation vorausliegt. Anderseits gehört zu diesem Wesenselement der Kirche, auf dem die Idee einer Bischofskonferenz beruht, jenes Sorgerecht und jene Sorgepflicht, die die einzelnen Bischöfe gegenüber der Gesamtkirche und so gegenüber den ihnen nächsten Gliedern der Kirche tragen, wovon unsere Überlegungen über die dogmatische Grundlage der Bischofskonferenz ausgegangen sind.

Nur noch eine Bemerkung soll gemacht werden hinsichtlich dieses dogmatischen Fundamentes der Bischofskonferenz, wenn auch die Grundlagen dieser Bemerkung hier nicht genauer begründet werden können. Es ist richtig, daß die diözesane Gliederung der Kirche, die „monarchische" Leitung einer solchen Diözese und darum der Unterschied zwischen Bischof und einfachem Priester iuris divini sind. Theologisch und verfassungsgeschichtlich gesehen, wird man aber dennoch der Meinung sein können, daß sich die in diesem ius divinum als notwendig geforderte Untergliederung der Kirche in einzelne „Kirchen" (nicht nur Provinzen der einen Kirche!) nicht notwendig und zwingend gerade in der Pluralität jener Kirchen konkretisiert, die wir *heute* Diözesen nennen. Wenn wir von der dogmatisch wohl unbe-

denklichen Auffassung ausgehen, daß die Kirche nach *eigenem* gutem Ermessen die ihr durch Christus gegebene sakramentale und hoheitliche Vollgewalt aufteilen kann, in verschiedenen Zeiten und verschiedenen Gegenden der Kirche auch verschieden aufgeteilt hat, dann rückt doch wohl der Gedanke näher, daß man nicht in einer absoluten Weise die Pluralität und Kollegialität (iuris divini) der kirchlichen Führungsgewalt und ihrer Träger gerade in dem suchen muß, was wir heute Bistum und Bischof nennen in einem schlechthinigen Unterschied zu Patriarchaten, Metropolitanverbänden usw. Es ist im Grund eine zu einfache und schematisch voreingenommene Unterscheidung, die die angedeuteten Möglichkeiten der Selbstkonstitution der konkreten Kirche nicht genügend würdigt, wenn man die Bistümer Gliederungen der Kirche iuris divini und andere Großgliederungen zwischen den Diözesen und der Gesamtkirche einfach als durch bloß menschliches Recht konstituiert betrachtet. Auch in solchen größeren Gliederungen der Kirche zwischen Diözese und Gesamtkirche kann sich, wenn auch in geschichtlich bedingter Form, eine Wesensstruktur der Kirche iuris divini auswirken und konkretisieren[17].

Die Bischofskonferenzen

Im folgenden Abschnitt unserer Überlegungen soll nun einiges über das rechtliche Wesen, die Kompetenzen und die Struktur der Bischofskonferenz gesagt werden, und zwar nicht eigentlich der Bischofskonferenz, wie sie heute schon besteht, sondern wie sie heute wohl sein sollte. Bei einer solchen Fragestellung handelt es sich selbstverständlich um viele Fragen des bloßen Ermessens, über die man verschiedener Meinung sein kann und die praktisch nur gelöst werden können in freier Rechtssetzung durch die kirchliche Autorität selbst.

Die bisher bestehenden und praktizierten Bischofskonferenzen bedeuten kein Kollegium, das als solches mehr wäre als die Summe der in ihm versammelten Bischöfe. Die bisherigen Bischofskonferenzen haben im Unterschied zu Plenar- oder Provinzialkonzilien keine hoheitlichen Befugnisse, sie sind kein Organ der teilkirchlichen Gesetzgebung. Zunächst einmal unter Absehung von der noch später zu behandelnden Frage, *wann* und in welchem Umfang eine Bischofskonferenz von sich aus ein den einzelnen Bischof bindendes Recht teilkirchlicher Gesetzgebung solle schaffen können, darf man grundsätzlich der Meinung sein, daß die Bischofs-

[17] Der entschlossene Wille der unierten Kirchen des Nahen Ostens, ihre Patriarchalverfassung festzuhalten und auszubauen, kann von da aus nicht als starres Festhalten an überlebten Strukturen der Kirche abgewertet werden. Jene Wesensgründe, die die territoriale Aufteilung der Kirche in Diözesen bedingen, wirken sich ebenso in der Bildung von größeren territorialen Gliederungen aus. Es ist dabei auch zu bedenken, daß man das letzte theologische Wesen einer Diözese nicht vom Wesen des Bischofs her bestimmen kann. Denn es fragt sich ja gerade, warum diesem bestimmten Territorium ein Führer vorgesetzt wird, der die Fülle der Weihegewalt und eine ordentliche Jurisdiktionsgewalt besitzt, und anderen (kleineren oder größeren) Territorien nicht. Ist einem aber einmal klar, daß das Wesen eines Bistums von einer Einheit eines natürlichen und heilsgeschichtlichen Daseinsraumes aus gesehen werden muß, dann wird auch ohne weiteres verständlich, daß auch größere natürliche und geschichtliche Räume (die also in unserem Fall einer bestimmten Bischofskonferenz zugeordnet sind) nicht einfach willkürliche Einteilungen der Zentralverwaltung sind, die diese auch unterlassen kann, wenn sie ohne solche „Einteilungen" glaubt auskommen zu können.

konferenzen der Zukunft ein kollegialer Träger hoheitlicher Befugnisse und teilkirchlicher Gesetzgebung sein sollten, also grundsätzlich einen Status erhalten sollten, der dem der bisherigen Provinzial- oder Plenarkonzilien entspricht. Die Bedeutung der Bischofskonferenzen ist, wie die Geschichte der letzten 100 Jahre und auch das zweite Vaticanum zeigen, sehr gewachsen. Diese Bischofskonferenzen erfüllen heute und wohl noch mehr in Zukunft Aufgaben, die einerseits von dem Einzelbischof und der Einzeldiözese nicht wahrgenommen werden können, anderseits aber entsprechend dem auch in der Kirche gültigen Subsidiaritätsprinzip[18], auch nicht auf die oberste Führung der Gesamtkirche übertragen werden sollten. Ist aber eine solche Mittelinstanz zwischen Papst und Bischöfen notwendig, dann muß ihr auch eine rechtliche Stellung verliehen werden. Dieser Status ist nicht gegeben durch CIC can. 292, weil die hier vorgesehene Bischofskonferenz nur die Konferenz ist, die dem Provinzialkonzil entspricht, also nur die Bischöfe eines einzigen Metropolitanverbandes umfaßt, der, mindestens im allgemeinen, heute zu klein ist, als daß er eine Bischofskonferenz tragen könnte, die als echte Zwischeninstanz zwischen Rom und der einzelnen Diözese jene Aufgaben erfüllen könnte, die heute und in nächster Zukunft einer Bischofskonferenz zuwachsen. Ferner hat die Bischofskonferenz von can. 292 keine hoheitlichen Befugnisse. So aber ist sie keine wirklich echte Zwischeninstanz; denn ihre Beschlüsse haben entweder nur vom Papst oder vom Einzelbischof als solchem her eine reale Wirksamkeit. Das aber genügt nicht, um eine wirkliche Mittelinstanz zu schaffen. Darum aber wäre dem Wesen und der Aufgabe einer Bischofskonferenz als echter Zwischeninstanz von eigener Initiative und Verantwortung auch nicht gedient, wenn ihre Beschlüsse nur und erst eine bindende Kraft durch römische Approbation erhielten und so solche Beschlüsse eigentlich nichts wären, von der Bischofskonferenz aus gesehen, als Vorschläge an die römischen Zentralbehörden. Da es selbstverständlich ist, daß Bischöfe, einzeln oder gemeinsam, solche Vorschläge machen können, bedarf es für sie einer eigenen Einrichtung von Bischofskonferenzen nicht. Eine wirkliche Zwischeninstanz ist nur gegeben, wenn ihr eine eigene hoheitliche Gewalt und so das Recht eigener, selbständiger Entschlüsse zuerkannt wird. So wenig eine solche Gewalt beim einzelnen Bischof der Bedeutung der päpstlichen Primatialgewalt und deren Organen abträglich ist, so wenig kann dies von einer Bischofskonferenz gesagt werden, wenn sie Beschlüsse fassen kann, die keiner eigenen päpstlichen Approbation bedürfen. Damit ist ja in keiner Weise geleugnet, daß die ordentliche und unmittelbare päpstliche Jurisdiktion sich, so wie auf den einzelnen Bischof, auch auf die Bischofskonferenzen erstreckt. Die pflichtmäßige Berichterstattung der Bischöfe in Rom muß sich ja überdies selbstverständlich auch auf die Bischofskonferenzen beziehen. Es wäre also zu wünschen, daß ein baldig zu schaffendes neues Kirchenrecht in Analogie zu den Patriarchaten und Metropolitanverbänden

[18] Vgl. z. B. Pius XII.: AAS 49 (1957) 927.

der Ostkirche die rechtliche Möglichkeit zur Bildung von solchen Bischofskonferenzen schafft, die grundsätzlich auch Träger hoheitlicher Befugnisse sind.

Was den Umfang einer solchen Bischofskonferenz angeht, d. h. hinsichtlich der Frage, welche Bischöfe in ein und derselben Bischofskonferenz kollegial vereint werden sollen, so ist wohl zu sagen, daß die erste und wichtigste Bischofskonferenz von heute und morgen die sämtlicher Bischöfe ein und desselben Staates sein muß. Bischofskonferenzen auf der Grundlage einer Kirchenprovinz sind heute überholt. Wenn wir von der letztlich zweitrangigen Frage absehen, wie es mit der Bischofskonferenz oder den Bischofskonferenzen eines Staates bestellt sein soll, der selbst ein Bundesstaat ist, so daß das Prinzip der Parallelität von Bischofskonferenz und Staat differenziert werden muß, je nachdem die einzelnen Bundesstaaten innerhalb eines solchen Staates noch echte selbständige Größen sind oder bloße Verwaltungsbezirke eines einzigen Staates unter dem ehrenvollen Titel eines „Bundeslandes" oder eines „Landes", so ist zu sagen, daß die heute vordringlich wichtige Form einer Bischofskonferenz das Kollegium der Bischöfe ein und desselben Staates ist, also die *nationale* Bischofskonferenz. Der einzelne Staat heute ist eine alle Lebensbereiche des Menschen beeinflussende und durchdringende Macht. Er nimmt so sehr alle Lebensbereiche in seiner eigenen geschichtlichen und politischen Eigenart in Beschlag, daß die Kirche notwendig einer ihm parallel zugeordneten Vertretung bedarf, und zwar eben der Kirche dieses Landes (und nicht nur des Heiligen Stuhles und der Gesamtkirche als solcher, die bei diesem Staat durch einen Nuntius vertreten sein mag, der aber seinem Wesen nach nicht einfach als der Repräsentant der Kirche dieses Landes selbst betrachtet werden kann). Ungeachtet der Tendenz zur Schaffung überstaatlicher und übernationaler Einheiten wie UNO, NATO, EWG usw. und der Tendenz, gewisse hoheitliche Rechte der einzelnen Staaten an diese übernationalen Instanzen abzutreten, sind die Staaten heute mehr als je die Verwalter und Repräsentanten des Lebens der menschlichen Gemeinschaft und sogar weitgehend der einzelnen. Gesellschaftliche, kulturelle und politische Verhältnisse innerhalb der einzelnen Teile eines modernen Staates, denen die Einzeldiözesen ungefähr entsprechen mögen, sind weitgehend gleichartig geworden. Die Voraussetzungen wichtigster kirchenpolitischer und pastoraler Entscheidungen in den Diözesen ein und desselben Landes sind daher weitgehend in diesem Land dieselben. Der konkrete Partner bei solchen Entscheidungen wichtigster Art der Diözesen ist ein und derselbe Staat. Darum ist es eigentlich selbstverständlich, daß die nationale Bischofskonferenz der Grundtyp einer Bischofskonferenz von heute und morgen sein muß. Wenn innerhalb einer einzelnen Nation (sei es, weil er ein moderner Großstaat riesigen Ausmaßes, wie z. B. Brasilien, ist, sei es, weil es aus historischen Gründen im Gebiet ein und derselben Nation sehr viele Bistümer gibt) bei einer solchen Bischofskonferenz unter Umständen so viele Bischöfe erscheinen würden, daß dadurch die rasche und klare Handlungsfähigkeit einer solchen Konferenz leiden könnte, so spricht ein solcher Umstand nicht gegen das Prinzip, daß der

Grundtyp der heutigen Bischofskonferenz die nationale Bischofskonferenz ist. In solchen Fällen könnte die rasche und sichere Handlungsfähigkeit einer nationalen Bischofskonferenz durch andere Maßnahmen gewährleistet werden, sei es entweder dadurch, daß die übergroße Zahl von Zwerg-Bistümern, wie z. B. in Italien, mutig vermindert wird, sei es dadurch, daß eine praktische Geschäftsordnung (die vielleicht nur das Erscheinen der Metropoliten eines Landes auf einer gewöhnlichen nationalen Bischofskonferenz vorsieht) die Funktionsfähigkeit einer nationalen Bischofskonferenz sicherstellt.

Gegen das Grundprinzip nationaler Bischofskonferenzen im Normalfall spricht auch nicht die Möglichkeit oder Tatsache, daß vielleicht in gewissen Missionsgebieten und bei Staaten kleineren Umfanges, die noch im Aufbau sind und ihre nationale Eigenart erst noch suchen, eine überstaatliche Bischofskonferenz, die die Bischöfe mehrerer solcher Staaten vereinigt, vordringlicher sein kann und eine solche Bischofskonferenz dann das theologische Grundwesen solcher Konferenzen in einem solchen Teil der Welt reiner realisiert, als es in einer nationalen Konferenz der Fall wäre. Das genannte Prinzip geht ja von der Voraussetzung eines kulturell, gesellschaftlich und vor allem geschichtlich entwickelten Staates mit einer echten sozialen und politischen Eigenart und von einer gewissen Größe aus, die diesen Staat in der Gemeinschaft der Völker einen eigenständigen Partner sein läßt.

Dieses Grundprinzip (hinsichtlich des Umfanges einer solchen Konferenz) einer nationalen Bischofskonferenz schließt, wenigstens heute, keineswegs aus, sondern ein, daß es über die nationalen Bischofskonferenzen hinaus auch übernationale Bischofskonferenzen geben kann, ja unter Umständen sogar geben muß. Es war z. B. kein bloßer Zufall, daß sich auf der ersten Sitzungsperiode des 2. Vaticanums solche übernationale Bischofsgruppierungen beinahe von selbst einstellten. Es handelte sich dabei nicht um eine Art machtpolitischer Taktik des Zusammenschlusses bloß zur Erreichung augenblicklich dringlicher Ziele, sondern um Gruppierungen, die sich auch außerhalb des Konzils von selbst aufdrängen, wenn sich die mittel- und westeuropäischen, die afrikanischen, die südamerikanischen Bischöfe zu, wenn auch teilweise lockeren, Gruppierungen zusammenfanden. Es bilden sich eben heute schon übernationale, politische, kulturelle, gesellschaftliche Großräume heraus, die auch kirchenpolitisch und pastoral eine gewisse Einheit aufweisen, so daß es durchaus sinnvoll, ja manchmal notwendig sein kann, ihnen eine übernationale Bischofskonferenz zuzuordnen, weil auch diesen Großräumen gegenüber weder der einzelne Bischof, noch die kirchliche Zentralregierung unmittelbar sachkompetent sind. Man denke z. B. nur an die Anpassung der Liturgie an den Geist und die Kultur des afrikanischen Kontinents oder auch an die Probleme seelsorglicher Art, die entstehen, wenn das alte Europa wirtschaftlich, sozial und kulturell immer mehr zu einer Einheit überstaatlicher Art zusammenwächst. Man wird begreifen, daß dieselben Gründe, die nationale Bischofskonferenzen fordern, darüber hinaus auch übernationale Bischofskonferenzen fordern können.

Dabei ist die Frage noch gar nicht berührt, ob nicht auch eine kirchenrechtliche Konkretisierung des Einflusses größerer Gliederungen der einen Kirche in Richtung auf die zentrale kirchliche Leitung in Rom solche übernationalen Großgliederungen und damit übernationale Bischofskonferenzen fordern könnte. Wenn man sich z. B. eine konsultative Vertretung der Gesamtkirche beim Heiligen Stuhl und dessen einzelnen „Ministerien" so vorstellen wollte, daß eine gleichmäßige Vertretung gegeben wäre und die Zahl dieser Vertreter aus praktischen Gründen doch nicht zu groß sein sollte, dann kommt man zwangsläufig auf die Vorstellung von kirchlichen Großräumen (z. B. Mittel- und Westeuropa, Lateinamerika, Nordamerika, Lateineuropa, Vorderer Orient usw.), denen schon zur Bestellung der Mitglieder einer solchen Vertretung in Rom übernationale Bischofskonferenzen zugeordnet werden müßten. Man könnte sie vielleicht, wenn auch mit einer gewissen terminologischen Unschärfe, *kontinentale* Bischofskonferenzen[19] nennen.

Eine weitere Frage hinsichtlich der Bischofskonferenz der Zukunft bezieht sich auf Inhalt und Umfang ihrer Aufgaben und Kompetenzen. Schon Leo XIII. hat eine umfangreiche Liste solcher Agenden für die österreichischen Bischofskonferenzen entworfen[20]. Der Aufgabenbereich einer nationalen Bischofskonferenz ergibt sich von selbst aus ihrem Wesen und ihrer Zusammensetzung. Zu ihren Zuständigkeiten gehört natürlich zunächst einmal der Aufgabenbereich, der einerseits dem einzelnen Bischof, der zu ihr gehört, kraft seines Amtes und seiner ordentlichen Jurisdiktion zukommt, anderseits aber von ihm praktisch nicht wahrgenommen werden kann außer im Einvernehmen und in Zusammenarbeit mit den übrigen Bischöfen desselben Staates. In diesem Aufgabenbereich ist eine Bischofskonferenz mindestens dann, wenn sie eine freie Übereinkunft sämtlicher Mitglieder erzielt, Trägerin und Verwalterin eigenster Aufgaben und Rechte[21] (wenn auch das Ergebnis nur einzeldiözesanes Recht darstellt, solange eine Bischofskonferenz nicht als Kollegium eigene hoheitliche Gewalt besitzt oder wenn sie eine solche Gewalt im gegebenen Fall nicht ausübt). Zu diesem Aufgabenbereich gehören nicht nur eigentliche pastorale Aufgaben, die den einzelnen Bischöfen anvertraut sind. Darin ist auch die Vertretung der in der nationalen Bischofskonferenz zusammengeschlossenen Kirche gegenüber dem Staat inbegriffen. Das ergibt sich aus dem früher schon Gesagten von selbst und hat auch, historisch gesehen, Anlaß zur Bildung solcher Bischofskonferenzen gegeben. Zu diesem Aufgabenbereich zählt auch die Wahrnehmung eines oberhirtlichen (wenn auch je nach der eigenen Art der betreffenden Institution sehr gestuften) Verhältnisses zu jenen kirchlichen Gebilden und Institutionen, die selbst auch überdiözesaner Natur sind. Die moderne gesellschaft-

---

[19] Die erste solche kontinentale Bischofskonferenz wurde 1955 in Rio de Janeiro vom 25. 7.–4. 8. als lateinamerikanische B.K. abgehalten. Vgl. auch AAS 47 (1955) 539–544: Pius XII. „Ad Ecclesiam Christi"; Conferencia general del Episcopado Latino-Americano, Rom 1956.

[20] Akath KR 80 (1920) 382 f.; ähnlich für Lateinamerika: Akath KR 80 (1900) 766 f.

[21] „Daß das auf der Bischofskonferenz Beratene und Beschlossene nicht auch an den Apostolischen Stuhl einzusenden ist, ist klar": J. B. SÄGMÜLLER, *Lehrbuch des kath. Kirchenrechtes* I, 4, Freiburg 1934, 613 Anm. 4.

liche Entwicklung hat es nämlich mit sich gebracht, daß auch im kirchlichen Bereich Vergesellschaftungen und Institutionen geschaffen werden mußten, die sich als einheitliche Größen über mehrere Diözesen erstrecken (und doch nicht wie bestimmte Ordensverbände „exemt" sind). Man denke z. B. an den deutschen Caritasverband, an viele Verbände mit einer zentralen, für das ganze Bundesgebiet zuständigen Leitung, an die nationalen Gliederungen päpstlicher Hilfswerke usw. Solange eine Bischofskonferenz nicht Träger hoheitlicher Gewalt ist, haben diese überdiözesanen Institutionen eigentlich auf der Seite der Hierarchie gar keinen formalrechtlich gleichwertigen Partner. Pastoral gesehen, muß ein Bischof einen solchen überdiözesanen Verband in seiner Diözese wünschen und fördern; rechtlich gesehen, ist er ihm eigentlich nicht gewachsen. Die Beziehungen lassen sich augenblicklich nur durch freundschaftliches Übereinkommen regeln, solange ein Bischof nicht zum äußersten Mittel des Verbotes eines solchen Verbandes in seinem Gebiet greifen will. Auch von hier aus ergibt sich deutlich das Bedürfnis einer Bischofskonferenz, und zwar mit hoheitlicher Befugnis, damit diesen überdiözesanen Verbänden ein rechtlich gleichwertiger Partner gegenübersteht. So etwas braucht dennoch nicht zu bedeuten, daß dann alle diese überdiözesanen Verbände, gleichgültig welcher Natur sie sind, bloße Organe dieser Bischofskonferenz ohne jede Autonomie sein müßten. Ihr genaueres Verhältnis zu einer solchen Bischofskonferenz hängt zweifellos auch von ihrer *eigenen* Natur und dem Grad ihrer „Kirchlichkeit" ab, die ja bei diesen einzelnen Institutionen sehr verschieden sind.

Wenn die Darlegungen im dogmatischen Abschnitt über die Aufgaben des einzelnen Bischofs richtig sind, ergibt sich daraus weiter, daß einer solchen Bischofskonferenz einfach als Vereinigung mehrerer Bischöfe von selbst auch Aufgaben gegenüber der römischen Zentralregierung der Kirche und gegenüber der Gesamtkirche zukommen. Denn solche Pflichten und Aufgaben kommen schon dem einzelnen Bischof und somit erst recht einer Bischofskonferenz zu, ohne daß es dafür grundsätzlich einer besonderen Bevollmächtigung von seiten des Papstes bedürfte. Der einzelne Bischof ist ja nicht bloß Befehlsempfänger und ausführendes Organ der obersten zentralen Gewalt in der Kirche, sondern er hat als Träger ordentlicher Jurisdiktion göttlichen Rechtes und als Mitglied des Bischofskollegiums durchaus auch Aufgabe, Recht und Pflicht einer aktiven Haltung gegenüber der päpstlichen Zentralregierung, wenn auch eine solche Aufgabe angesichts des universalen Jurisdiktionsprimats des römischen Papstes (und zwar auch gegenüber dem einzelnen Bischof) keiner rechtlichen Kodifizierung im strengsten Sinn zugänglich ist, die es erlauben könnte, die Respektierung solcher Rechte und Pflichten von seiten der römischen Zentralregierung vor einer höheren Instanz einzuklagen. Eine solche aktive Beeinflussung von der Einzeldiözese zur Zentralregierung ist auch tatsächlich schon immer gegeben. Jeder Bischof hat selbstverständlich das Recht, sich mit Bitten, Vorstellungen, Informationen, Vorschlägen, Beschwerden usw. an die höchste kirchliche Autorität zu wenden, und er tut es ja auch fast zwangsläufig,

weil seine von ihm geforderten Berichte konkret nicht bloß so etwas wie eine Rechenschaftsablage eines Beamten in der Provinz bei der Zentralregierung sind, sondern auch unvermeidlich eine Beeinflussung berechtigter Art der höchsten Kirchenleitung darstellen. Ist so schon der einzelne Bischof nicht bloß das Ausführungsorgan der höchsten zentralen Kirchenleitung, sondern auch, wenn auch in einer ganz parakanonistischen Weise, aktiv beteiligt an der Gesamtregierung[22] der Kirche (wenn diese Beteiligung des einzelnen als solchen auch nicht eigentlich hoheitlicher Natur ist), so kann und soll dies erst recht gelten für eine Bischofskonferenz. Bei einer Bischofskonferenz wäre es überdies auch denkbar, daß eine solche Mitwirkung (z. B. in der Neubesetzung von Bischofsstühlen, im Recht, vor Entscheidungen römischer Kongregationen gehört zu werden) positives, menschliches Kirchenrecht wird.

Zu den Aufgaben einer Bischofskonferenz, die einfach vom Wesen und von der Aufgabe des Bischofsamtes selbst herkommen, gehört schließlich auch die Mitsorge mit den Nöten und Aufgaben anderer Teile der Kirche. Eine Bischofskonferenz muß sich von ihrem Wesen her z. B. der Glaubensverbreitung in der Welt annehmen. Wenn Aktionen wie „Misereor" für die Entwicklungsländer oder „Adveniat" für Lateinamerika von einer Bischofskonferenz getragen werden, entspricht dies durchaus dem theologischen Wesen einer solchen Konferenz.

Hinsichtlich ihres Aufgabenbereiches muß aber endlich daran gedacht werden, daß es prinzipiell möglich und vielleicht in manchen Fällen wünschenswert ist, daß der Heilige Stuhl gewisse Kompetenzen auf eine solche Bischofskonferenz überträgt, die ihr nicht aus ihrem eigensten Wesen unmittelbar erwachsen, sondern ihr vom Heiligen Stuhl als Teilnahme an dessen eigenen Zuständigkeiten göttlichen oder positiv menschlichen Rechtes habituell delegiert werden. Während sich z. B. der Heilige Stuhl bisher jedwede Regelung der amtlichen Liturgie der westlichen Kirche allein vorbehalten hatte, könnte es durchaus möglich und wünschenswert sein, daß gewisse Kompetenzen dieser Art wenigstens in einem bestimmten Umfang (z. B. hinsichtlich der Regelung des genaueren Verhältnisses zwischen Liturgie in Latein und Liturgie in der Muttersprache) solchen nationalen oder kontinentalen Bischofskonferenzen übertragen werden. Hinsichtlich dieses Sektors möglicher Aufgaben einer Bischofskonferenz entsteht dann die Frage, ob die konkrete Wahrnehmung der Zuständigkeiten dieser Art durch eine Bischofskonferenz, um gültig zu werden, nochmals von einer besonderen römischen Bestätigung abhängig gemacht werden soll oder nicht, die über das aus dem Jurisdiktionsprimat des Papstes erwachsende allgemeine Aufsichtsrecht über alle Vorgänge in der Kirche hinausgeht. Die Entscheidung dieser Frage wird, vom sachlichen Gesichtspunkt aus gesehen, weitgehend von der verschiedenen Natur der in Frage

[22] Wir haben oben schon auf das „ordentliche Lehramt" des Gesamtepiskopats hingewiesen, durch das der einzelne Bischof faktisch nicht nur Lehrer seiner Diözese ist, wenn auch seine Lehrvollmacht seiner Diözese gegenüber sakralrechtlich anderer Art ist als seine Mitbeteiligtheit am ordentlichen Lehramt des Bischofskollegiums gegenüber der Gesamtkirche.

kommenden Einzelkompetenzen abhängig sein und kann darum wohl nicht für alle Fälle in der gleichen Weise beantwortet werden. Vom Subsidiaritätsprinzip und von der Notwendigkeit her, daß eine Bischofskonferenz eine wirklich echte Mittelinstanz zwischen Einzeldiözese und päpstlicher Primatialgewalt bildet, wird man aber sagen können, daß eine möglichst große Selbständigkeit und Selbstverantwortung solcher Bischofskonferenzen auch Rom gegenüber wünschenwert sei.

Endlich sei noch eine Überlegung über die innere Struktur einer solchen Bischofskonferenz versucht. Ein solches Kollegium hat natürlich einen Vorsitzenden. Selbstverständlich ist dieser Vorsitzende nicht der Nuntius oder der Apostolische Delegat des betreffenden Landes. Wo es in einem Land schon traditionell einen Primas dieses Landes gibt (über einen bloßen Titel hinaus), wird der Primas naturgemäß der Vorsitzende der nationalen Bischofskonferenz sein. Wo ein solcher Primas nicht gegeben ist, wird heute kam ein Bedürfnis vorliegen, den Vorsitzenden einer solchen nationalen Bischofskonferenz mit einem solchen Titel auszuzeichnen. Der Vorsitzende einer solchen Bischofskonferenz wird vielmehr naturgemäß der rangälteste Kardinal oder Metropolit sein. Eine solche Bischofskonferenz wird auch, weil ihr doch auch Daueraufgaben zufallen, Kommissionen bilden, auf die die einzelnen Fragebereiche (Schule, Presse, Staat, Caritas usw.) verteilt werden, und wird ein ständiges Büro (Sekretariat) und einen Pressedienst haben, die der Größe der betreffenden Bischofskonferenz und ihres Aufgabenkreises entsprechen[23].

In diesem Zusammenhang ist schließlich noch die vielleicht heikelste Frage zu berühren, die Frage nämlich, *wie* die Beschlüsse einer Bischofskonferenz zustandekommen sollen. Da die bisherigen Bischofskonferenzen freie Zusammenkünfte von Einzelbischöfen ohne eigene hoheitliche Gewalt sind, beruhen ihre Beschlüsse auf der freien Vereinbarung der einzelnen Bischöfe und binden den einzelnen Bischof rechtlich nur durch seine eigene Zustimmung. Es gibt gewiß viele Bischöfe, die der Ansicht sind, daß dieses System bloß brüderlicher Absprache auch in Zukunft erhalten bleiben solle. Sie fürchten, daß sie sonst, wenn man einmal so sagen darf, außer dem Papst in Rom noch einmal einen anderen Herrn und Meister finden, der näher ist und die Gefahr bedeutet, daß der Bischof nicht mehr Herr und Vater in seiner eigenen Diözese bleibt, sondern zum subalternen Ausführungsorgan dieser Zwischeninstanz wird, wobei es dann nicht mehr viel ausmacht, ob dieser neue Herr und Meister die Mehrheit der Konferenz oder vielleicht praktisch dessen Vorsitzender oder der Primas des Landes ist. Anderseits wird man nüchtern sehen müssen, daß die Bischofskonferenzen darum ein dringendes Bedürfnis sind, weil eine rasche und sicher handlungsfähige Mittelinstanz bei den soziologischen und pastoralen Verhältnissen von heute notwendig ist. Man kann aber mindestens für

[23] Vgl. dazu z. B. bei HOUTART (oben Anm. 3) die Ausführungen über Kommissionen (Ressorts) der Bischofskonferenzen (505–506) in den verschiedenen Ländern; über die Dauersekretariate der BK (506–508), über CELAM (Rat der lateinamerikanischen Bischöfe in Bogota) (516–519; 522–532). Über die Einrichtung der französischen BK: Herder-Korrespondenz 16 (1961/62) 447–450.

viele Länder daran zweifeln, daß eine Bischofskonferenz von heute und morgen die ihr zugedachte Aufgabe wirklich ganz wahrnehmen kann, wenn ihre Beschlüsse in allen Fällen von der Einsicht und dem guten Willen eines jeden einzelnen Bischofs abhängig bleiben[24]. Es entsteht also die Frage, ob nicht einer Bischofskonferenz in Zukunft eine hoheitliche Gewalt rechtlich zuerkannt werden muß, die ihr eine für alle ihre Mitglieder bindende Entscheidung auch dann ermöglicht, wenn eine Einstimmigkeit unter ihren Mitgliedern nicht erzielt werden kann. Vielleicht läge eine Lösung der Frage, die zwischen diesen beiden Systemen der Beschlußfassung (freie Vereinbarung – alle bindender Mehrheitsbeschluß) vermittelt, darin, daß entweder von vornherein einzelne Aufgabenkreise grundsätzlich der einen und wieder andere Aufgabenkreise der anderen Weise der Beschlußfassung zugeteilt würden. Eine andere mittlere Lösung wäre dadurch zu finden, daß z. B. in der Verfassung einer solchen nationalen Bischofskonferenz festgelegt wird, daß ein mehrheitlicher Beschluß der Konferenz dann alle bindet, wenn dieser Beschluß mit mindestens Zweidrittelmehrheit aller Stimmen erfolgt, in andern Fällen aber der einzelne Bischof frei bleibt, ob er sich aus sachlichen Gründen dem Mehrheitsbeschluß fügen will.

Zum Schluß seien zwei Bemerkungen angefügt: Diese Überlegungen beziehen sich auf das abstrakte und formale Wesen einer Bischofskonferenz, auf ihre formalrechtliche Struktur. Die eigentlichste Bedeutung einer solchen Konferenz könnte aber nur deutlich werden, wenn man auf die dringlichen konkreten pastoralen Nöte und Aufgaben blickt, vor die in der heutigen Zeit die Kirche gestellt ist. Wenn von daher die Notwendigkeit von Bischofskonferenzen aufgewiesen würde, würde auch viel deutlicher werden, was sie sein müssen und warum sie ein dringliches Bedürfnis sind, auf das die Entwicklung des Verfassungsrechtes der Kirche hindrängt. Die zweite Bemerkung: das hier Gesagte ist eine rein private Überlegung und nicht einmal die eines Fachmannes in diesen Fragen. Sie hat also nur so viel Wert, wie die Gründe, die vorgelegt wurden.

[24] In Brasilien ist es noch in jüngster Zeit vorgekommen, daß einzelne Bischöfe öffentlich gegen Beschlüsse einer von einer Bischofskonferenz eingesetzten Kommission protestierten und diese als unzuständig ablehnten.

Der Kunststreit in der UdSSR

Galina Berkenkopf

Seit Dezember 1962 bietet sich in der Sowjetunion ein Schauspiel, das einer näheren Betrachtung wert ist. Es bleibt völlig unverständlich, wie wenig Beachtung die Ereignisse von seiten gewisser Kreise im Westen finden, so etwa vom PEN-Klub, der Pressemeldungen zufolge sogar zu einer völligen Fusion mit dem entsprechenden Gremium in der DDR bereit sein soll[1], aber auch von der „Gruppe 47" und vielen andern, die sonst mit Nachdruck um die Freiheit der Presse im Westen besorgt sind.

Ausgelöst wurden die Ereignisse durch zwei Bildausstellungen, die von einigen leitenden Parteifunktionären, mit Chruschtschew an der Spitze, besucht wurden. Eine Ausstellung wurde aus Anlaß des 30jährigen Bestehens des Moskauer Malerverbandes veranstaltet, die andere trug keinen offiziellen Charakter und bestand vorwiegend aus Werken junger Künstler.

Genaue Berichte über diese Besuche lieferte die sowjetische Presse nicht. Man erfuhr nur, daß Chruschtschew dabei in heftige Empörung über bestimmte Kunstwerke geriet, die ihm unverständlich oder vom Inhalt her nicht genehm waren. Es wurde aber nichts aus den Antworten der angegriffenen Künstler oder ihrer Anhänger abgedruckt, wir wissen nur, daß die Angriffe damals nicht unerwidert blieben, daß vielmehr eine regelrechte, längere Zeit dauernde Diskussion stattfand und in der Folge mehrere Künstler und Wissenschaftler Briefe an Chruschtschew schrieben, worin sie für die Zulässigkeit verschiedener Kunstrichtungen eintraten und vor der Rückkehr in stalinistische Praktiken warnten.

Vermutlich wurde die Partei durch die Gesinnung, die sich in den Erwiderungen kundtat, äußerst beunruhigt. So wurden am 17. Dezember 1962 die Künstler und Dichter zu einer „Begegnung" mit den Regierungs- und Parteispitzen eingeladen, am 25./26. Dezember tagte die „Ideologische Kommission" beim ZK der KP, und das letzte Treffen der Regierung mit den Kunstschaffenden verlief am 7./8. März 1963 unter mehrstündigem Mahnen und Grollen einer Rede Chruschtschews, der bei allen diesen Tagungen von seinem „Chefideologen" (offizielles Amt) Iljitschew sekundiert wurde. Nun kam auch am 18. Juni 1963 das Plenum des Zentralkomitees der Partei zusammen, das sich ausschließlich mit den Fragen der

[1] FAZ Nr. 111, 14. Mai 1963.

Ideologie befaßte. Zwischendurch traten in eiliger Folge die Verbände der Schriftsteller, Musiker, Filmschaffenden, Maler und Bildhauer zu Tagungen an, um in Ergebenheitserklärungen ihren Dank an die Partei für alle die Mühe und Sorge zu bekunden, die sie der Kunst angedeihen läßt. Auch der Apparat der empörten Zuschriften „aus dem Volke" wurde in Aktion gesetzt und entlud sich in einer Tonart, die an die unflätigen Schimpfkanonaden gegen Pasternak[2] erinnert. Die Berichte und Kommentare über eine als Demonstration der linientreuen dichterischen Jugend gedachte „Tagung junger Schriftsteller", die nach zeitraubender und daher offensichtlich sorgfältig die Spreu vom Weizen siebender Vorbereitung – sie wurde mehrfach verschoben – endlich am 7. Mai 1963 in Moskau zusammenkam, füllten seither im Verein mit anderen Beiträgen von wenig bekannten Schreibern die Seiten der Presse mit grauen und künstlerisch wertlosen Erzeugnissen, die in solcher Primitivität in der Sowjetunion, zum mindesten in den Moskauer Blättern, seit Jahren nicht erscheinen durften.

Allerdings gibt es in diesem Trommelfeuer der empörten Parteigetreuen eine breite Zone des Schweigens – der überwältigenden Mehrzahl der bekannten und begabten Dichter und Künstler, von denen kein einziges Wort zu uns dringt. Auf dem Hintergrund dieses beharrlichen Schweigens und inmitten des Geheuls linientreuer Meute erscholl bisher eine einzige erfreulich feste, wenn auch nicht gerade aufrührerische Stimme – sie wäre ja sonst nicht abgedruckt worden. Sie gehört dem bekannten älteren Dichter und Parteimitglied A. Twardowskij, dem Herausgeber der jetzt ständig angegriffenen besten sowjetischen literarischen Zeitschrift „Nowyj Mir"[3]. Aber das Verstummen fast der ganzen dichterischen Elite ist bedrückend, und man fragt sich: wozu diese gewaltsame Selbstverstümmelung? Wer sind die Angegriffenen und was legt man ihnen zur Last?

Die immer wieder auf die Anklagebank Zitierten sind Ilja Ehrenburg, Jewgenij Jewtuschenko und der bei uns fast unbekannte Bildhauer Ernst Neiswestnyj[4]. Doch werden diese drei und davon am meisten die beiden bekannten Schriftsteller im Grund nur als Sündenböcke für alle übrigen gebraucht, weil sie sich bei bestimmten Anlässen weiter als die andern vorgewagt haben. Angeklagt von der Partei sind aber mehr oder minder alle bedeutenden Schriftsteller, und zwar gerade der jungen Generation. Verworfen werden die echten und ergreifenden Schilderungen des heutigen sowjetischen Dorfes von Jaschin und Solshenizyn, des Konfliktes mit der unbewältigten stalinistischen Vergangenheit von Tendrjakow und Rozow, des Fabrikalltags von Wojnowitsch, der Arbeiterjugend von Aksjonow[5]. Dabei ist es

---

[2] Vgl. *Stimmen der Zeit* 163 (1958/59) 241.

[3] Vgl. seinen Aufsatz in der *Prawda* 1963, Nr. 132.

[4] Einen wertvollen Aufsatz aus seiner Feder, der eine Rechtfertigung seiner Kunst darstellt, findet man in den *Ostproblemen*, Bonn 1963, Nr. 10 v. 17. 5. 1963.

[5] JASCHIN: *Eine Hochzeit in Wologda*, in: *Nowyj Mir* 1962, Nr. 12; SOLSHENIZYN, *Matrjonas Hof*, in: *Nowyj Mir* 1963, Nr. 1; TENDRJAKOW und INKRAMOW: *Die weiße Fahne*, in: *Molodaja Gwardija* 1962, Nr. 12; ROZOW, *Vor dem Abendessen*, in: *Teatr* 1963, Nr. 1; WOJNOWITSCH, *Ich will ehrlich sein*, in: *Nowyj Mir*, 1963, Nr. 2; AKSJONOW, *Apfelsinen aus Marokko*, in: *Junost*, 1963, Nr. 1.

nicht einfach, aus dem Wust der Ermahnungen und Drohungen eine verständliche Folge von sachlichen Argumenten herauszufinden. Die langjährige Gewohnheit der Parteiführer und ihres literarischen Gefolges, in Schlagworten zu sprechen, und der Hörer, mit Reflexen Pawlowscher Hunde darauf zu antworten, verlangt eine durchgängige „Übersetzung" der Texte, wenn man darin der Vernunft entsprechende Gedankengänge verfolgen will.

Im Grunde strebt die Partei seit Jahrzehnten immer dasselbe an: den „Sozialistischen Realismus". Das Wort wurde 1934 von Gorkij geprägt und später von dem damaligen „Parteiideologen" Shdanow in Ausführung der Stalinschen Politik „durchgeführt". Sogar der sowjetische Poeta laureatus, der von Chruschtschew ständig mit besonderer Achtung und Liebe zitierte Michail Scholochow sagte einmal, niemand wisse, was eigentlich mit dem „Sozrealismus" gemeint sei[6]. Gorkij brachte seinerzeit das Wort mit dem „kritischen Realismus" der Literatur in Verbindung, die sich „sozialkritisch" gegen das zaristische Rußland wandte, und verlangte für den „Sozialistischen Realismus" eine bei allem Realismus der Darstellung grundsätzlich optimistische, ja begeisterte Haltung gegenüber dem gegenwärtigen „sozialistischen" Rußland. Seither wurde dieses Wort ständig gebraucht, wobei man heute damit Parteilichkeit und Volksverbundenheit fordert. In seiner „Parteilichkeit" soll der Künstler sowohl den jeweiligen Weisungen der Partei wie ihrer Philosophie, ihrer Ethik, ihrem Geschichtsverständnis folgen. Die Volksverbundenheit soll ihn breitesten Schichten verständlich machen und vor jeglichem Experimentieren bewahren. Danach dürfte in der Tat der von Chruschtschew in seiner Rede lobend erwähnte Demjan Bednyj als Vorbild für die Künstler und als ein Inbegriff des sozialistischen Realismus erscheinen[7].

Die Parteilichkeit, die Volksverbundenheit und der begeisterte Optimismus waren somit die Leitbilder, nach denen sich die Partei in ihren Angriffen gegen die Opposition richtete. Und schon hier stutzt man; denn die Angegriffenen sind ja gerade keine Opposition. Sie verneinen weder das Sowjetsystem, noch die Parteiherrschaft, noch Marx und Lenin. Sie sind in Wirklichkeit die schöpferische Schicht der Jugend, der es keineswegs um weitere Umstürze und Revolutionen zu tun ist; sie will nicht den gewaltsamen Sturz dieses Systems, sie steht durchweg nicht in einer inneren Emigration, sie ist nicht gegen die kommunistischen Ideale. Sie will im Gegenteil eine bessere Verwirklichung dieser Ideale, sie kämpft gegen die „Überbleibsel des Stalinismus", die für sie eben nicht zum Kommunismus gehören: die Lüge, die Feigheit, die Grausamkeit, die Entmenschlichung. Darin sind sich Bergholz und Grekowa, Sluzkij und Tendrjakow, Solouchin und Baklanow

[6] Auch Scholochow bewahrt übrigens eisiges Schweigen in der gegenwärtigen Dichteraffäre und scheint damit seinen Mäzen Chruschtschew zu enttäuschen.

[7] In Wirklichkeit gehört dieser Verseschmied überhaupt nicht in eine Literaturgeschichte Rußlands. Er wurde auch von keinem der jungen Dichter erwähnt, die in der letzten Zeit von der Moskauer Zeitschrift *Fragen der Literatur*, siehe Nr. 1 u. 2, 1963 und Nr. 9, 1962 nach ihren literarischen Meistern und Vorbildern gefragt wurden.

einig. In einem schönen Aufsatz über die russische Dichtung, worin er ausgewogenes Urteil und Sachkenntnis mit einer echten Freude am Schönen verbindet und als Kenner seines Handwerks auftritt, der neidlos die Verdienste seiner Kollegen anerkennt und nicht durch Publizität und Sensationsbedürfnis überfordert wird, schreibt Jewtuschenko in deutlichem Bezug auf die Gegenwart, obwohl die Zeilen den berühmten Dichter Lermontow betreffen: ... „ist denn jener ein Menschenhasser, der die Laster seiner Zeit im Namen besserer Zeiten anprangert? Ist jener ein Antipatriot, der die Mängel seines Landes im Namen einer besseren Zukunft aufdeckt? Ist sie nicht ein Ausdruck der Liebe – jene Unbarmherzigkeit, die sich unter einer bitteren Ironie verbirgt? Wir müssen von Lermontow diese Unbarmherzigkeit lernen!"[8]

Die Sinnlosigkeit der Hexenjagd, die die Partei gegenwärtig veranstaltet, besteht darin, daß sie gegen Windmühlen kämpft und selbstzerstörerisch die besten und schöpferischen Künstler des Landes zum Verstummen zwingt oder zu einer Selbsterniedrigung, die ihrem Schaffen ohne Zweifel schaden wird. Mit Recht spricht der Dichter Boris Sluzkij, Jahrgang 1919, Kriegsfreiwilliger, in einem Gedicht, das 1958 geschrieben, aber erst 1963 veröffentlicht wurde[9], von der „Gefahrenzulage" für die Dichter; von ihren „Augen, die so gegen dreißig Jahre erlöschen". Die tragischen Schicksale der russischen Dichter im letzten halben Jahrhundert, die Verwüstungen, die von der kommunistischen Partei unter ihnen angerichtet wurden, gehören zusammen mit der Zwangskollektivierung zu den dunkelsten und beschämendsten Kapiteln der Herrschaft der Partei.

Kurze Erwähnung soll hier ein gerade in den letzten Monaten von dem „Chefideologen" Iljitschew mit unflätigsten Schimpfworten bedachter Mann finden. Es ist der junge Philosoph Alexander Jesenin-Wolpin, der mit selbständigen kritischen Methoden der mathematischen Logik hervorgetreten ist, Sohn des berühmten Dichters Sergei Jesenin, dessen Selbstmord 1925 nicht ohne das ewige Zurechtrücken und die moralischen Vorschriften seitens der Parteikritik zu erklären ist. Nachdem Alexander Jesenin-Wolpin bereits mehrfach wegen seiner nur im Manuskript vorhandenen, aber der Partei nicht genehmen Gedichte verhaftet worden war, gelang es ihm vor etwa zwei Jahren einem ausländischen Touristen ein Manuskript mitzugeben, das einen zu diesem Zweck in größter Eile zusammengestellten „Philosophischen Traktat" und Abschriften seiner Gedichte enthielt. Er fügte dem Manuskript eine ausdrückliche schriftliche Bitte hinzu, es unter seinem vollen Namen, aber in keinem der Ostblockländer drucken zu lassen. Daraufhin wollte er sich dann, wie er schrieb, „in aller Ruhe wieder ins Gefängnis begeben". Das Manuskript wurde 1961 in New York zweisprachig gedruckt, der Autor aber ins Gefängnisirrenhaus gebracht.

Nicht wegen seiner überdurchschnittlichen dichterischen Qualität, sondern als

[8] *Die junge Garde*, Moskau 1962, Nr. 10.
[9] *Ostprobleme* a.a.O.

ein echtes und ergreifendes Dokument sei hier ein Gedicht von ihm abgedruckt, das stellvertretend für das vollzogene oder drohende Schicksal so vieler sprechen mag[10]:

Zerbrochen das Herz, die Leidenschaft kalt –
es trennte uns beide fremde Gewalt.

Sie haben mich von überall gehetzt:
der Glaube der andern und ihr Gesetz.

. . . Ich wartete lautlos, stumm wie ein Tier,
da kamst du zu mir, ganz heimlich zu mir.

Du kamst, in den Augen Tränen der Scham,
und bebtest, als ich unsicher dich nahm –

aber durch eine Wand geschieden vom Sein,
waren wir glücklich, mit uns allein . . .

. . . Hinter Stacheldraht du, hinter Gittern jetzt ich,
stockfinster bei Tag und nachts grelles Licht,

zusammen mit Dieben, Banditen sogar,
Professoren und Popen mit grauem Haar.

. . . Vorbei! – Doch im Innern niemals versiegt
die beklemmende Hoffnung: vielleicht, wenn Krieg . . .

Die Hoffnung, sie bleibt, denn hier dringt nichts ein –
so wird es vielleicht fünfzehn Jahre lang sein.

. . . Die Tundra, die Kälte, Wind und der Schnee . . .
Und im Bergwerk Skorbut, dem keiner entgeht.

Und dein Vater, nie wieder schaut er das Licht,
unter Steinen begraben, hört er uns nicht.

. . . Ja, dort in der Freiheit . . . gewiß, man ist satt –
man sieht mehr, doch sieht man das Ende nicht ab!

. . . Der große Bruder bleibt immer stumm,
so gehen im Schweigen die Jahre herum. –

Stumm bleibt die Frage: Warum, wofür
Verbannung für dich, Gefängnis mir?

[10] *Ostprobleme* a.a.O.

Über das persönliche Schicksal der Dichter hinaus, das in diesem Gedicht einen schlichten Ausdruck findet, hat die gegenwärtige Parteikampagne noch weitere Seiten, und zwar eine politische, soziologische und geistige.

Offensichtlich empfindet die Partei bestimmte Filme, bestimmte Bilder und Dichtungen, ja sogar Musikwerke – z. B. die auf das Gedicht „Babij Jar" Jewtuschenkos geschriebene Symphonie von Schostakowitsch oder die Zwölftonmusik – als ein Politikum ersten Ranges. Sonst hätte sie nicht ihren Angriff darauf mit einem solchen Aufgebot ihrer Spitzenkräfte gerichtet.

Natürlich geht es hier nicht um Politik im Sinn der westlichen parlamentarischen Demokratie, nicht um Fraktionskämpfe oder Wahlsysteme. Doch es sind dieselben im Wesen politischen Motive, die einmal in einem Prozeß die Ankläger sagen ließen, der Angeklagte „frevle, indem er die Jugend verderbe und die Götter, welche der Staat annimmt, nicht annehme, sondern anderes, Neues, Daimonisches"[11]. Mit fast denselben Worten wird heute ein Jewtuschenko angegriffen. Es geht um die „Götter des Staates". Ein fast metaphysisches Entsetzen befällt die Partei, wenn sie bei einem Dichter die sokratische Einstellung des Nicht-Wissens, des Zweifels, des unerschrockenen Vordringens zur Wahrheit spürt. Schon ist in Bezug auf Jewtuschenko das Wort Blasphemie gefallen, und zwar im Zusammenhang mit der Geschichte der bolschewistischen Revolution. Aber auch der kleinste Versuch, unvoreingenommen den Westen zu sehen, geschweige denn in einen freien Meinungsaustausch mit den Menschen des Westens zu treten, wird mit Abscheu als Verunreinigung durch die „Ungläubigen" und daher als ein politischer Frevel gegen „die Götter dieses Staates" angeprangert. Diese politische Seite beherrscht weitgehend das Geschehen: nicht nur die Partei, auch die „Angeklagten" fühlen sich in einen politischen Prozeß verwickelt – vielleicht behält Ehrenburg allein das europäische Bewußtsein seiner Jugend, das nicht nur eine Autonomie der Werte proklamierte, sondern auch oft dem künstlerischen Wert einen Vorzug vor den anderen einräumte.

Herrscht so im Bewußtsein der Beteiligten die politische Sicht des Geschehens (im platonischen Sinn der Politik verstanden – wir betonen diesen Vergleich als einen im Gegensatz zum Schlagwort „totalitär" viel inhaltsreicheren Begriff), so ist objektiv die soziologische Sicht nicht minder wichtig. Es ist allgemein bekannt (vor allem Klaus Mehnert weist mit dem nötigen Nachdruck darauf hin), daß die überstürzte Industrialisierung des Landes durch die Partei eine Schicht geschaffen hat, die es im alten Rußland in dieser Breite nicht gab. Die naturwissenschaftlichen, mathematischen und ihnen verwandten philosophischen Teilgebiete des Wissens mußten besonders gefördert werden. Die Beschäftigung mit diesen Disziplinen stärkt gegenwärtig, besonders bei der schöpferischen Elite, die Neigung zum kritischen Denken und zum Experiment, sie fordert eine gründliche Kenntnis

[11] PLATON, *Sämtliche Werke*, Heidelberg: Lambert Schneider, I, 15.

der zeitgenössischen westlichen Literatur in den entsprechenden Gebieten, sie schließt den Traditionalismus, die glaubensbetonte Haltung, das blinde Vertrauen zu den Autoritäten aus. Aber gerade diese Haltungen beansprucht die Partei. Sie hält weiterhin an dem Typus der revolutionären Intelligentsia aus dem vorigen Jahrhundert fest. Jene Utopisten und Revolutionäre, die bestenfalls Journalisten oder mittelmäßige Schriftsteller waren, übten durchwegs keinen Beruf aus, während die heutige führende geistige Schicht intensiv in den Produktionsprozeß einer industriellen Gesellschaft eingespannt ist. Diese soziologische Seite wird von der Partei in ihren Forderungen an die Schriftsteller überhaupt nicht gesehen. Die Verbindung bestimmter Haltungen und geistiger Leistungen mit der sozialen Rolle einer Schicht, mit deren Stellung im Produktionsprozeß, die zu den Grund-Sichten des Marxismus gehört, entfällt völlig dem Gesichtskreis der Partei. Dafür gibt es wichtige psychologische und geschichtliche Gründe, deren Betrachtung hier zu weit führen würde.

Aber diese Feststellung leitet bereits zur dritten und ebenso wichtigen Seite des Geschehens über – zu seinem geistigen Sinn. Nicht von ungefähr braucht Jewtuschenko so oft das Wort „Dogmatiker", wenn er von seinen Gegnern spricht. Auch für Jesenin-Wolpin ist das „dogmatische Denken" der Feind aller echten Philosophie. Ohne sich um den richtigen und ursprünglichen Sinn des Wortes zu kümmern, versucht hier die junge Generation, mit dieser Chiffre die Forderungen der Parteiideologie zu bezeichnen. Weist das Dogma im ursprünglichen Sinn auf ein Geheimnis hin, ohne es im letzten erklären zu wollen, so fassen die Parteiideologen erklärbare, verifizierbare Tatbestände in kategorische Aussagen zusammen und verhindern damit jegliche Erkenntnis auf diesen Gebieten.

So gehen sie auch auf dem Gebiet der Formenlehre der Kunst in der Ästhetik vor. Das „Dogma" des sozialistischen Realismus wird den Künstlern in ständigen geisttötenden Wiederholungen entgegengehalten. Zu seinem vollen Ernst wächst der Angriff der Partei gegen die Künstler aber erst, wenn man seinen geistigen Sinn in Bezug auf den Inhalt der künstlerischen Aussage überdenkt. Auch hier wird man in merkwürdiger Weise an den Kampf erinnert, den der platonische Sokrates gegen die Sophisten führt. Die Partei stellt in ihren Angriffen die Forderung der parteilichen Wahrheit und der klassenbedingten Ethik auf. Getreu den Leninschen Prinzipien proklamiert sie die Relativität, den Nutzenbezug der Wahrheit und des Guten und zugleich die einzig legitime Möglichkeit der Definitionen und Auslegungen – und zwar durch den Mund der Partei.

Hier rührt auch dieser Konflikt, wie alle grundsätzlichen Kämpfe der kommunistischen Partei (weil sie keine politische Partei in engerem Sinn ist), an die Grundhaltungen und die Grundentscheidungen des Menschen. Gegenüber den ständig wiederholten Proklamationen der Partei, die ihren Anspruch auf den Besitz der unfehlbaren Wahrheit und des ganzen geistigen Erbes der Menschheit verkünden, haben die Künstler gegenwärtig keine einheitliche Lehre, keine ethische

oder ontologische Theorie. Und das ist gut so. Sie drücken lediglich die tiefen, schlicht menschlichen Impulse und Forderungen aus – das unumgängliche Verlangen eines Künstlers nach der Echtheit seiner Aussage, das natürliche Mitgefühl mit der Kreatur und dem Mitmenschen, das sich nicht durch ideologische Schranken zurückhalten läßt, die ursprüngliche Neugier nach dem Menschen in seiner wahren Tiefe, die immer Leid und Schuld und die metaphysische Sehnsucht einschließt. Je unmittelbarer, unartikulierter, je weniger „ideologisch" die Motive der jungen Dichter und Künstler sind, desto zukunftsmächtiger sind ihre Forderungen und desto näher sind sie zugleich den Traditionen der großen russischen Dichtung.

Christlicher Nonkonformismus

Hans Wulf SJ

Fast täglich hört man von verschiedenster Seite und in mannigfachster Form, daß sich in der Bundesrepublik wachsend ein „Unbehagen" über unsere gesellschaftliche und politische Situation ausbreite. Mancherlei sachliche Gründe werden dafür angeführt. Es gibt aber fraglos auch gezielte Provokationen des genannten „Unbehagens". Sie geschehen auch durch bestimmte christliche Gruppen, „Links-Katholiken" und „Links-Protestanten", die auch, wenngleich nicht nur, von bestimmten Grundvorstellungen von der Beziehung des Christen zum Bereich des Politischen überhaupt ausgehen. Von diesen Gruppen her wird dann die Haltung der meisten Christen und zuweilen auch der „amtlichen" Kirche in Deutschland zu politischen Problemen heftig und voller Ressentiment kritisiert. Das gilt, wie jedermann weiß, in noch stärkerem Ausmaß für die Evangelische Kirche in Deutschland und selbst für die Vereinigte Evangelische Lutherische Kirche. Die Diskussionen in den Synoden machen das überaus deutlich. Wir sind, so will es scheinen, Zeugen des Ausbruchs einer neuen Schwarmgeisterei. Das ist gewiß nichts Neues. Schwärmer haben in „apokalyptischen" Zeitläuften immer

ihre hohe Stunde gehabt[1]. Unter dem Druck der Ost-West-Spannung, der Atombombe leben wir in einer solchen Zeit. Theologisch – und nur davon soll hier die Rede sein – enthalten Theorie und Praxis der Utopisten unserer Tage ein ungeklärtes, um nicht zu sagen, ein irriges Verständnis zur Beziehung von Schöpfungs- und Erlösungsordnung, von Natur und Gnade.

Naturalistische Tendenzen des „Links-Katholizismus"

In einer „zur Position des Katholischen Sozialisten" in Wien erschienenen Publikation[2] äußert sich Gerd Hirschauer, der allerdings nicht einfachhin repräsentativ für die von uns gemeinte Gruppe ist, etwa in folgender Weise zu unserem Thema: Er unterscheidet grundlegend zwischen einem „weltlich-sachlichen" und einem „weltanschaulichen" Bereich (16). Das „Weltlich-Sachliche", dem Bereich dieser Welt zugehörig, sei an sich von allen Menschen vernünftigerweise erkennbar. Es sei in keinem Sinne spezifisch christlich. Denn das Christliche meine nur die „messianische Tat Jesu Christi" (16). In dieser, so wird offenbar vorausgesetzt, breche Christus und damit ein neuer Geist in die natürlich-geschichtliche Welt ein und werde dort hier und heute von seiner Kirche repräsentiert. Diese habe die Funktion, in Wort und Sakrament, in ihrem Zeugnis den Anbruch der messianischen Heilszeit zu verkündigen, habe aber nicht unmittelbar auf die Gestaltung der innerweltlichen Ordnungen und Institutionen durch lehramtliche und so glaubensverbindliche Proklamationen von z. B. naturrechtlichen Grundsätzen zu wirken. Der Irrweg der „konstantinischen Wende", d. i. des Willens der Kirche zur Christianisierung des politischen Bereichs, müsse als solcher erkannt und überwunden werden. Somit seien Begriffe wie „christliche Politik", „christliche Kultur" usw. Unbegriffe. Der richtig verstandenen Verkündigung des Christentums entspreche genau ein rein welthaftes Verständnis der Politik. Denn „Gott hat die Welt nicht ‚christlich' erschaffen, sondern ‚richtig'; will heißen: ‚gut' und in allen Strukturen ‚menschlich' – das, was wir in scholastischen Kategorien ‚natürlich' nennen ... In dieser Hinsicht ist die Welt sogar von Gott so geschaffen, daß sie ‚a-theistisch' (... mit Bindestrich) ist, d. h. Gott schuf sie so, daß sie als ‚menschliche Welt' auf sich selbst bezogen ist und auf ihren Herrn, den freien Menchen, auf sich selbst bezogen und aus sich selbst, aus ihren Gesetzen verstehbar. Der Gottbezug ist von vornherein ein freier, nicht ein kausaler, ein determinierter" (18). Die Ordnung der Welt sei allerdings durch die Sünde gestört worden und sei so auch durch vernünftiges Handeln nicht ganz aus ihrer Selbstentfremdung zu erlösen. Erst und allein in Christus sei sie in ihrem Grunde schon heil geworden, „heimgeholt" vom Vater. Die tatsächliche Unmöglichkeit einer totalen Selbsterlösung der Welt entbinde uns aber nicht davon, vernünftig und brüderlich

[1] Vgl. Norman COHN, *Das Ringen um das Tausendjährige Reich.* Revolutionärer Messianismus im Mittelalter und sein Fortleben in den modernen totalitären Bewegungen. Bern u. München 1961.

[2] *Zur Position des katholischen Sozialisten.* Wien 1962.

zu handeln, d. h. „solidarisch, tolerant, zu menschlich hilfreichen Übereinkünften bereit" (19) zu sein. Dieses allen Menschen aufgegebene vernünftige politische Handeln ziele wesensmäßig auf einen Kompromiß hin. Es gebe nämlich nur relativ richtige politische Lösungen. Denn jede Vernunfterkenntnis sei begrenzt und relativ. „Es gibt keine aufs Konkrete bezogene Vernunftregel, die nicht abrogierbar wäre; die Vernunft hat keine Dogmen" (17).

Aus den dargelegten „weltanschaulichen" Voraussetzungen folgert nun Hirschauer: dringend sei es notwendig die Politik zu entideologisieren. Christen wie Marxisten hätten in gleicher Weise Fragen der Politik zu Fragen der „Weltanschauung" gemacht und eben so und nur so seien Christentum und marxistischer Sozialismus zu sich gegenseitig ausschließenden Positionen geworden. Ein entideologisierter Marxismus aber sei, weil die „weltanschauliche" Ebene nicht berührend, auch und gerade von Christen annehmbar. Denn ihm, dem Marxismus, eigneten vier gültige Elemente, an der Wirklichkeit orientierte Kategorien des Denkens, die, in Ablehnung kapitalistischer Anarchie und totalitärer Diktatur, erlauben, die Gesellschaft seinsgerecht und zeitgemäß zu ordnen. Unverlierbar sei (erstens) die These von der „Selbstproduktion des Menschen", d. h. von seiner personalen Selbstverwirklichung, „speziell, indem er sich als ein ganz bestimmter Mensch in ganz bestimmten geschichtlich-gesellschaftlichen Bedingungen produziert" (26). Dann (zweitens) das Ausdrücklichmachen des Phänomens menschlicher „Selbstentfremdung", verursacht durch die tatsächlichen äußeren Daseinsbedingungen einer bestimmten soziologischen und ökonomischen Situation. Weiterhin (drittens) das Moment „materialistischer Geschichtsauffassung", in der erkannt werde, „daß der menschliche Geist nicht etwas Freischwebendes ist . . ., sondern, daß das menschliche Bewußtsein in einem funktionalen Zusammenhang von Mensch und Gesellschaft wirkt" (27). Endlich (viertens) die Methode, gesellschaftliche Zustände unter dem Aspekt eines „Ideologie-Verdachts" zu untersuchen, d. h. „ob sich in dieser oder jener geäußerten Meinung tatsächlich eine Wahrheit ausspricht, oder ob diese Meinung in Wirklichkeit nur von Interessen gesteuert ist", wobei es vorkommen könne, „daß ‚richtige' Wahrheiten . . . unter interessierten Gesichtspunkten verwandt werden, also zu ‚falschen' Wahrheiten werden. Das aufzudecken, ist Absicht der Ideologiekritik" (29/30).

Unter Anwendung dieser genannten, von Hirschauer als marxistisch ausgegebenen Kategorien, proklamiert er als gesellschaftspolitische Forderung einen „vernunftgegründeten, theoretisch harten, demokratischen Sozialismus" (38). Von hier aus ist es folgerichtig, wenn Heinz Theo Risse der Ansicht ist: „Entweder . . . löst sich der Katholizismus von seiner Interessenkoalition mit der ganzen CDU und ihrer reaktionären Gesellschaftspolitik und setzt sein Gewicht nicht ideologisch, sondern politisch-sachlich im Sinn des Sozialprogramms der Päpste für das Gemeinwohl der ganzen Gesellschaft ein, nicht nur für das Wohl kirchlicher Institutionen, – oder der linke Flügel und mit ihm ein großer Teil besonders der katho-

lischen Arbeiterschaft muß den Absprung zur Sozialdemokratie auf sich nehmen."[3] Ganz würde dem allerdings Hirschauer nicht zustimmen. Er meint nämlich, die sogenannte „katholische Soziallehre", demnach auch das Programm der Päpste, sei „bloße Sozialphilosophie ohne konkreten Bezug zur Materialität" (29).

Strömungen des „Links-Protestantismus"

Sehr verschieden von den theoretischen Voraussetzungen der dargelegten Anschauung ist die der, wenn wir so sagen dürfen, „Links-Protestanten", die vor allem den „Kirchlichen Bruderschaften" religiös nahestehen. Der oben formulierte Unterschied von rein „weltsachlich" und „weltanschaulich" wird mit großer Entschiedenheit abgelehnt. Die Welt stehe, so sagen sie, in allen ihren Bereichen direkt unter „Christi Königsherrschaft". Die Lehre von den „zwei Reichen", wie sie im allgemeinen von der lutherischen Theologie gedeutet wird, wird einer strengen Kritik unterzogen. Es gelte „ihrem Mißbrauch zu wehren, weil und sofern sie nicht nur das Verharren im institutionellen Denken stärkt, sondern vor allem, weil sie dazu verführt, die Inanspruchnahme des ganzen Lebens durch unseren Herrn ... für bestimmte weltliche Bezirke zu suspendieren. Solche Versuche des Ausweichens sind Zeichen der alten Welt, nicht aber Grund, die Botschaft zu begrenzen oder Lebensbereiche von ihr auszunehmen."[4] Das vom Christen im Bereich des Politischen christlich Gesollte kann nicht im Hinblick auf die Sache selbst, hier auf die „res publica" eines Gemeinwesens, eigentlich erkannt werden. „Wir müssen uns entschlossen von dem Weg abwenden, die Frage nach der Stellung des Christen im Bereich des Politischen durch Entwürfe einer auf Wesen und Sinn des Staates bezogenen ‚theologischen Staatslehre' zu dem Zweck beantworten zu wollen, daß von daher die einzelnen sittlichen Anweisungen gewonnen werden könnten. Es geht um die Befreiung von einem statisch-institutionellen Denken in überkommenen Schemata (Theologie der Ordnungen usw.)."[5]

Wie sich „Christi Königsherrschaft" hier und heute im Politischen, wenngleich in der sündigen Welt nur gebrochen, durchzusetzen hat, erfahre der Christ im aktuellen Hören auf Gottes Wort in Christus. Das Gehörte gelte es je und je im Glaubensgehorsam zu verwirklichen. Es könne allerdings grundsätzlich nicht allgemein formuliert werden. Es sei immer Antwort auf eine bestimmte Frage, die „jeweils gesucht (werden müsse) ... in Anwendung der durch den Glauben erhellten relativen Vernunft unter der Liebe Christi in absoluter Verantwortung"[6].

Bekanntlich hat Karl Barth, der geistige Vater der dargelegten theologischen Meinung, hier, d. i. um für die christliche Gewissensentscheidung eine Orientierung

[3] Heinz Theo RISSE, *Der „linke Flügel" der CDU*, in: *Frankfurter Hefte*, 17 (1962) 308.
[4] *Die frohe Botschaft von der Königsherrschaft Christi in unserer Zeit*, in: *Stimme der Gemeinde*, 9 (1957) 667.
[5] ebd. 666.
[6] ebd. 668.

zu geben, das Prinzip der Analogie eingeführt. Die „Bürgergemeinde" sei in ähnlicher Weise wie die „Christengemeinde" zu ordnen. In beiden sei „Christi Königsherrschaft" gemäß den Möglichkeiten und Bedingungen dieser Weltzeit zu gestalten. Aus dem Grundsatz der Entsprechung leitete er z. B. für die Ordnung des Staates folgendes ab: Er meint, daß „die christlich-politische Richtung und Linie, die sich vom Evangelium her ergibt, eine auffallende Neigung nach der Seite verrät, die man gemeinhin und allgemein als die des ‚demokratischen' Staates zu bezeichnen pflegt"[7]. Oder: Der Christ weiß, daß der „Tag des Herrn" in der Welt schon angebrochen ist. „Die notwendige politische Entsprechung dieses Sachverhaltes besteht darin, daß die Christengemeinde die abgesagte Gegnerin aller Geheimpolitik und Geheimdiplomatie ist. Was grundsätzlich geheim sein und bleiben wollte, das könnte auch in der politischen Sphäre nur das Unrecht sein ... Wo Freiheit und Verantwortlichkeit im Dienste der Bürgergemeinde Eines sind, da kann und muß vor aller Augen gehandelt werden."[8] Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß in solchen Sätzen Elemente eines schwärmerischen Enthusiasmus durchgebrochen sind, wie ja überhaupt Barth der Ansicht ist, daß „ohne Chiliasmus, und wenn es nur ein Quäntchen wäre, keine Ethik"[9] christlich denkbar sei.

Der Geist der Liebe Christi, so meinen diese „Supranaturalisten", werde vor allem in der Bergpredigt offenbar. Diese dürfe allerdings nicht als „Gesetz", sondern nur als je jetzt verbindliche Weisung verstanden werden. „So wenig aus der Bergpredigt ein entsprechendes ‚Gesetz' gemacht werden darf, so wenig darf sie durch den Hinweis auf jetzt gültige Schöpfungs- und Erhaltungsordnungen auf einen von dieser Welt gesonderten Geltungsbereich, etwa als ‚Gesetz des Reiches Gottes' am Ende der Tage, abgeschoben werden."[10] Die Liebe Christi meine „jenes neue, im Blick auf die Welt ‚andersartige' durchaus öffentlich-sichtbare, politisch-soziale Verhalten, das Jesus selbst als Mensch an uns als seinen Mitmenschen geübt und das er den Seinen als Dienst der Nachfolge verheißen und geboten hat. Mit dem Zeugnis der dienenden, helfenden, duldenden, auf jegliche gesetzliche Forderung und Gewaltanwendung verzichtenden Liebe und Selbstpreisgabe an Gott und den Mitmenschen tritt die Kirche der Welt in allen Lebensbereichen entgegen."[11]

Es ist hier nicht der Ort die praktischen Folgen dieser Ansicht im einzelnen aufzuzeigen. Sie sind deutlich geworden z. B. in der Frage der Erlaubtheit einer atomaren Bewaffnung, der Beurteilung der Ost-West-Spannung, des Problems, was im christlichen Verständnis „Obrigkeit" sei, der Diskussion über die christliche Angemessenheit einer kirchenamtlichen Wehrmachtsseelsorge usw. Immer aber

---

[7] Karl BARTH, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*. Gladbeck 1947, 45.
[8] ebd. 33.
[9] Karl BARTH, *Das Problem der Ethik in der Gegenwart*, in: *Das Wort Gottes u. d. Theol.*, 1929, 140.
[10] Ernst WOLF, *Christusbekenntnis im Atomzeitalter*, in: *Theologische Existenz*, 1959, 18.
[11] Heinrich TREBLIN, *Agape – der Dienst der Kirche an der Welt*, in: *Stimme der Gemeinde*, 11 (1959) 231.

läuft es darauf hinaus, daß christliches Ethos unbedingte Gewaltlosigkeit verlange und die Willigkeit, in jedem Fall durch geduldiges Leiden zu bezeugen, „Christi Königsherrschaft" sei im Medium des Glaubensgehorsams der Christen hier und heute schon angebrochen. Zwei Dokumente mögen das illustrieren. Ein evangelischer Pfarrer konnte in seiner Gemeinde in einer Predigt verkündigen: „Wer Soldat wird, von dem will ich nichts, (d. i. kein Kirchengeld). Nicht etwa aus Mitleid: weil der Soldat nur einen geringen Wehrsold bekommt, sondern weil er seinen Glauben an Christus verrät. Anstatt Kirchensteuer zu verlangen, sollte man jedem, der Soldat wird, den Taufschein abnehmen. Soldat sein heißt: Ich bin bereit, mich zum Mörder ausbilden zu lassen! Soldat sein heißt: Ich bin bereit, Mörder zu werden ... Wer Soldat wird, kann nicht mehr ein Christ sein. Wer den grauen Rock anzieht, zieht Christi Kleid aus! Wer hier dem Staat folgt, gibt die Nachfolge Christi auf! Wer die Dienstvorschriften des Soldaten im Spind hat, muß die Dienstvorschrift Christi draußen lassen, die Bibel."[12]

Das zweite Dokument offenbart den entscheidenden Einwand dieser theologischen Gruppe und der Christen, die ihr folgen, gegen ein, wie sie sagen, opportunistisches, sich dem Geiste der Welt anpassendes Christentum. Es bezieht sich auf die Polemik um das Drama „Der Stellvertreter" von Rolf Hochhuth. Dieser, so heißt es, „klagt den Papst nicht darum an, daß er die von Hitler drohende Gefahr überschätzt, sondern darum, daß er, und in ihm die Kirche, den Gegenschlag nicht auf sich genommen, theologisch gesprochen: daß sie das Martyrium gescheut haben ... Die Kirche hätte das Martyrium auf sich nehmen sollen. Wo blieb bei diesem Papst die Kraft der weltüberwindenden Liebe, wo der Glaube, daß für die Kirche nicht die Existenz vor dem Bekenntnis, sondern das Bekenntnis vor der Existenz ging? Hochhuth nimmt sich die Freiheit, den Papst zu verdammen, weil er die deutsche Kirche nicht in die Probe des Martyriums hineintrieb."[13] Diese Deutung des „Schauspiels" ist gewiß falsch. Die Dimension einer schweren und schmerzlichen Gewissensproblematik in einer Situation, wo die „Güter", die zu erhalten oder zu opfern sind, auch rational abgewogen werden müssen und zwar ebenfalls im Hinhören auf die eben nicht gesetzhaft zu verstehende Bergpredigt des Herrn, wird leider nicht erreicht. Es wird vielmehr mit offenbar falschen Unterstellungen argumentiert. Für unsere Auseinandersetzung aber ist es vor allem wichtig, die Meinung zu untersuchen, das Bekenntnis zu Christus verlange immer und unter allen Umständen nicht nur Leben und Tod der eigenen Existenz, sondern auch das Martyrium der anderen.

Die katholische Position

Um es gleich zu sagen: Beide oben dargestellte Anschauungen – die „katholische" und die „protestantische" – sind aus theologischen Gründen in entscheiden-

[12] H. Sch., *So soll es nicht sein unter euch!* in: *Stimme der Gemeinde*, 11 (1959) 249.
[13] Eugen FISCHER-BALING in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 1963, Nr. 80.

den Punkten falsch. Die erste enthält naturalistische und die zweite supranaturalistische Einseitigkeiten. Beide kommen – und das ist für unser Thema von großer Bedeutsamkeit – wegen der fehlenden inneren und seinshaften Bezogenheit von Natur und Gnade zu utopischen Folgerungen für die Sphäre des Gesellschaftlichen und Politischen. Und somit wird in beiden Fällen eine ungenügende Antwort auf die Herausforderung der Stunde, will sagen auf die Frage, die sich jeweils in einer gesellschaftlichen und politischen Situation stellt, gegeben.

Christliche Ethik ist eine Seins- und Gesinnungsethik. Das will besagen: Der Christ hat aus seiner innersten Mitte heraus, aus seinem Herzen also, jenes Sollen zu übernehmen und zu verwirklichen, das ihm in seinem Sein und dem der Welt vor- und aufgegeben ist. Dieses Sein, die wahre Gestalt der Wirklichkeit, wird unüberholbar aus der Offenbarung Gottes in Christus, die von der Kirche je und je vorgelegt wird, erkannt. Dieser Offenbarung antwortet der Glaube, der als notwendiges Moment seiner selbst – er ist ‚vernünftiger' Glaube und hat es zu sein – die Kraft der natürlichen Freiheit und der natürlichen Vernunft, wenngleich durch die Sünde geschwächt, in sich enthält.

Wie ist nun die „Lage" des Menschen und der Welt gemäß der Offenbarung? Durch vier theologische Aussagen kann sie verdeutlicht werden: Mensch und Welt sind (erstens) Schöpfung Gottes, gewiß von Gott in das eigene Sein und in den eigenen Sinn gesetzt, aber so, daß diese Setzung ein unverlierbares Wesensmoment ihrer selbst ist. Ihr Gottbezug ist also keineswegs „ein freier, nicht ein kausaler", wie Hirschauer meint, sondern umgekehrt ein wesensnotwendiger, der allerdings von der vernünftigen Kreatur frei zu übernehmen ist. Mensch und Welt sind (zweitens) begnadete Schöpfung, d. h. sie sind von Gott auf die Menschwerdung seines Sohnes hin gewollt, im göttlich-freien Willen zur Menschwerdung mitgesetzt und von daher als Um-Welt und Mit-Welt Christi vorausgesetzt. Die konkrete Schöpfung ist nicht nur im Logos geschaffen worden (Jo 1, 3), sondern auf die „Fleischwerdung" dieses Logos hin geschaffen (Kol 1, 16; Hebr 1, 2; Eph 4, 10). Die wirkliche Schöpfung hat eine christologische Struktur und ist nur christozentrisch zu verstehen. Diese so geschaffene und begnadete Welt ist (drittens) in der Sünde von Gott abgefallen. Sie existiert von daher in einer Gottentfremdung und damit zugleich in einer Selbstentfremdung, ein Auseinanderfallen in ihre pluralen Elemente, die sie nicht von sich aus zu beheben vermag. Diese der Kreatur infolge der Sünde fehlende „Integrität" ist aber nicht so, daß in ihr Vernunft und Freiheit des Menschen ganz zerstört worden sind. Auch der sündige Mensch bleibt möglicher „Adressat" einer neuen und gnädigen Zuwendung Gottes, bleibt ein Wesen, das in der Kraft zuvorkommender Gnade auf Gott hin frei antworten kann und sich so vor ihm zu verantworten hat. Dem sündigen Menschen und darin der sündigen Welt hat sich Gott (viertens) noch einmal und in endgültiger Weise zugewandt. Er hat die todverfallene „Natur" des sündigen Menschen angenommen. Dadurch aber ist alle Kreatur grundsätzlich aus ihrem, der Sünde entstammenden

Überantwortetsein an Sünde, Tod und Teufel erlöst und überdies geheiligt worden, weil und insofern Gott durch die Menschwerdung in die Geschöpflichkeit eingegangen ist. Gewiß, es gibt noch das Alte, Sündhafte und Todverfallene in dieser Welt. Aber inmitten der alten Weltzeit, des vergehenden Äons, ist das Heilende und Heiligende unverlierbar da. „Wer darum in Christus ist, ist eine neue Schöpfung; das Alte ist vorbei, siehe, ein Neues ist geworden" (2 Kor 5, 17). Das Neue, das also schon anwest, muß und wird die Gestalt der in die Sünde gefallenen Schöpfung vollenden. Sie wird es tun in jenen „Seufzern" und „Wehen" (Röm 8, 22) der alten Kreatur, die sterben muß, um ewig zu leben.

Die ethische Antwort des Christen hat dieser Gestalt des Seins, diesen vier sie charakterisierenden Momenten, zu entsprechen. Sie hat damit und darin die Schöpfung in ihrer unzerstörten Wesensstruktur, in ihrer tatsächlichen Hinordnung auf Christus, in ihrer Verwundung durch die Sünde und in ihrer Erlöstheit durch das Kreuz Christi zu übernehmen.

Unser Haupteinwand gegen die These von Hirschauer ist: Das Verhältnis von Schöpfungs- und Erlösungsordnung wird falsch bestimmt. Der „welthaft-sachliche" Bereich der Wirklichkeit wird (fast) autonom verstanden. Gewiß ist er – das ist für Hirschauer selbstverständlich – von Gott geschaffen, aber doch so, daß er „auf sich selbst bezogen und aus sich selbst . . . verstehbar" (18) ist; gewiß ist er jener Ort, wo Christi messianische Tat, heilend und heiligend, wirksam wird. Die Beziehung Christi zur Welt wird aber rein äußerlich gedeutet, nämlich im Schema einer veralteten Theologie der bloßen „Addition" von Natur und Übernatur[14]. Es verwundert in dieser Sache sehr, daß sich Hirschauer ausgerechnet bezüglich seines Ausgangspunktes auf das „erneuerte Glaubensbewußtsein" (34) der theologisch wachen katholischen Christen bezieht. Diesem Bewußtsein entspricht ein ganz anderer Standpunkt. Die von Gott geschaffene „Natur" ist tatsächlich christusförmig. Sie ist es so sehr, daß ihre Bezogenheit auf Christus eine seinshafte Bestimmung ihrer selbst ist und deshalb konkret als bloße Natur nicht in und aus sich selber sinnvoll ist[15]. Durch die Sünde ist die ursprünglich christusförmige Wirklichkeit von Mensch und Welt „verwundet" worden. Die Sünde hat sich also auch in ihrer natürlichen Dimension, auch bezüglich ihrer natürlichen Vernunft und ihrer natürlichen Freiheit, negativ ausgewirkt. Dem entspricht die Lehre der Kirche, daß sowohl im Bereich des Tuns wie im Bereich des Erkennens der Mensch aufs Ganze gesehen nicht ohne Gnade Gottes, die in der konkreten Welt immer eine christliche ist, richtig, d. h. seinsgemäß handeln kann[16]. Naturrechtlich rich-

[14] Es handelt sich um jene theologische Meinung, die in einem radikalen Absetzen vom Bajanismus die von Gott wirklich geschaffene Natur mit der „reinen Natur" gleichsetzte und behauptete, daß sich die „reine" von der „sündigen" Natur nur unterscheide wie ein „Nackter" von einem der Kleider „Beraubten", wie der „nudus" vom „nudatus".

[15] Vgl. *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Freiburg 1961, Stichwort: Existenzial, übernatürliches; *Lexikon f. Theologie u. Kirche*, Freiburg ²1959, III, 1301; Karl RAHNER, *Sendung und Gnade*, Innsbruck 1959, 63–64: „Die Natur findet also in der konkreten Ordnung sich zu ihrer Vollendung nur dann selbst, wenn sie sich wirklich als Moment an der umgreifenden Gnaden- und Erlösungsordnung begreift."

[16] S. Thomas: 1 q 1 a 1 c; D 1786 (NR 33); 1 2 q 109 a 4 c.

tige Politik ist von daher auch immer, ob man das weiß oder nicht weiß, christliche Politik. Die Lehre von der Christozentrik der Schöpfung schließt diesen Satz einfachhin ein.

Das Richtige und damit tatsächlich Christliche ist in der Sphäre von Gesellschaft und Staat grundsätzlich auch von Nichtchristen zu erkennen, es ist im Raum des Naturrechtlichen angesiedelt[17]. Wenn immer man aber geschichtlich denkt und z. B. jene Momente in Betracht zieht, die Hirschauer unter dem sehr mißverständlichen Titel „materialistische Geschichtsauffassung" herausgestellt hat, wird man erkennen, daß sich das Richtige auch im Bereich des Natürlichen, vor allem hinsichtlich eines personhaften Menschenverständnisses, am ausdrücklichsten im Raum einer abendländisch-christlichen Tradition gehalten hat. Überdies wird man als katholischer Christ anerkennen, daß u. U. die Kirche auch im Bezirk des Politischen, was das Grundsätzliche angeht, lehramtlich befinden und so den Gehorsam des Glaubens beanspruchen kann und beansprucht. Vielleicht nennt Hirschauer diese These abwertend „klerikalistisch". Vielleicht fällt sie unter sein so heftig geäußertes Verdikt: „Wir brauchen statt des gegenaufklärerischen klerikalen Absolutismus ... einen ‚aufgeklärten Absolutismus' einer qualifizierten Mehrheit solcher, die die demokratische Entwicklung eines noch nicht demokratischen Volkes ernster nehmen als die Befriedigung seiner autoritären Bedürfnisse."[18] Aber diesem Satz eignet eine fatale Nähe zu einem aufgeklärten Jakobinertum, und er gehört der Welt einer „totalitär-messianischen Demokratie"[19] zu. Er ist im Grund Ausdruck eines Rationalismus und übersieht die Wirklichkeit der Menschwerdung Gottes.

Anders verläuft die Kritik der protestantischen Gestalt eines sich scheinbar radikal christlich interpretierenden Nonkonformismus. Die Grundvoraussetzungen einer sich christologisch im Sinn der Barthschen Theologie verstehenden politischen Ethik scheinen aus zwei Gründen irrig zu sein: einmal aus den gemeinsamen Prämissen der evangelischen Theologie, dann – und hierauf werden wir besonders eingehen – aus einem spezifischen Mißverständnis des Ethos der Bergpredigt. Für die evangelischen Christen aller theologischen Richtungen wird das im katholischen Sinn verstandene natürlich-sittliche und naturrechtliche Moment als für die Gewissensentscheidung bedeutsam abgelehnt. Inhalt und Geltungsgrund des Ethischen gehen entscheidend nur auf Gottes Offenbarung zurück, die in beiden Testamenten als Gesetz und Evangelium vermittelt werden. Auch hier gilt das Prinzip: Die Schrift allein! Über diesen Punkt ist hier nicht weiter zu sprechen.

Es geht hier vor allem um die Bedeutung der Bergpredigt für den Bereich des Gesellschaftlichen und Politischen. Trotz aller Behauptung, diese dürfe nicht ge-

[17] D 1795 (NR 42).

[18] Gerd HIRSCHAUER, *Brauchen wir eine neue Regierung?*, in: *Die Alternative oder brauchen wir eine neue Regierung?* Reinbek b. Hamburg 1961, 21.

[19] J. L. TALMON, *Der Ursprung der totalitären Demokratie*, Köln 1961, 1.

setzlich verstanden werden – gesetzlich im Sinne einer vom Menschen geforderten verdienstlichen Leistung und gesetzlich im Sinne einer allgemeinen, immer und überall für den Christen geltenden Norm – werden ihre und ähnliche in der Schrift vorkommenden Sentenzen ihm, dem Christen, prophetisch wie ein Gesetz proklamiert und für sein Tun absolut verbindlich gemacht. Dazu kommt, daß dies in einer spezifisch schwärmerischen Auslegung geschieht. Der evangelische Theologe Erwin Wilkens bemerkt dazu: „Die prophetische Aura der Ethik der Königsherrschaft Jesu Christi darf nicht über deren höchst subjektive Verfahrensweise hinwegtäuschen. Kein ethisches Urteil, keine politische Entscheidung kommt ohne persönliche Bewertung von Sachverhalten und subjektive Berechnung der Konsequenzen aus. Das schließt aber gerade die Möglichkeit eines prophetischen Anspruchs für die eigene Erkenntnis aus, so sehr der einzelne mit seiner Gewissensentscheidung vor Gott steht und fällt. Für ein notwendigermaßen wechselndes, zufälliges politisches Urteil wird der Anspruch auf Verbindlichkeit für alle erhoben."[20]

Um die Bergpredigt, die unter anderem eine alles natürliche Maß übersteigende Liebe zum Nächsten, auch und gerade zum Feind (Mt 5, 44) verkündigt, richtig zu verstehen, ist zu beachten: „Jesus gibt kein Gesetz, das ebenso wie das des Moses auch die sozialen Verhältnisse regelt. Seine Forderungen ... zielen nicht auf das Gemeinwohl hin, sondern wenden sich an den Einzelmenschen und verkündigen ihm den Willen Gottes ... Jesus hat weder ein politisches Programm verkündigt, noch eine Sozial- oder Wirtschaftsethik entwickelt."[21] Es geht demnach in der Bergpredigt nicht direkt um die Gestaltung der irdischen Ordnungen, sondern um das persönliche Heil. Ihre Worte werden zu Menschen gesprochen, die in einer Welt leben und leben müssen, die wir oben theologisch gedeutet haben. Es gibt demnach das Ineinander zweier Strukturen in der Welt, das Ineinander des alten, durch die Sünde verderbten, und des neuen, in Christus schon angebrochenen, wenngleich noch nicht vollendeten, Weltzustands. Es gibt die beiden „Reiche", über die als erster Augustinus theologisch tiefsinnig meditiert hat. Somit hat sich das christliche Tun in zweifacher Weise zu orientieren, einmal am Wesensgesetz der sich kraft der Gnade Gottes in aller Sünde durchhaltenden Schöpfung und an dem „neuen Gesetz" Christi, der eine „neue Schöpfung" heraufgeführt hat, dessen Geist, auch durch die sittliche Tat des Christen, wie ein „Sauerteig" den zähen „Teig" der alten Welt zu durchsäuern hat.

Die soziale Ordnung der geschaffenen, gefallenen und erlösten Welt steht zunächst unter dem Gesetz der Gerechtigkeit. Ihre Institutionen sind nur dann richtig, wenn in ihnen jedem das Seine zukommen kann. Die Menschen, die in diesen Ordnungen leben, müssen aber offen sein für jenes Ethos der Liebe, in der alles bloß gerechte

---

[20] Erwin WILKENS, *Theologie und Politik*, 1962, 13.
[21] Josef SCHMID, *Das Evangelium nach Matthäus*, Regensburg ³1956, 158.

Maß überschritten wird. In diesem zuletzt nur aus der Kraft Christi zu leistenden Überschritt wird nun die Gerechtigkeit und ihr Gesetz nicht zerstört, sondern „aufgehoben", d. i. geheilt, überhöht und eben darin bewahrt. Auch im Raum der in der Bergpredigt verkündeten Liebe Christi gilt das augustinische Wort: „Friede ist das Werk der Gerechtigkeit". Ob nun in einer konkreten Situation die gerechten Ordnungen ausdrücklich, d. h. im sozialen Bereich in greifbarer Weise bewahrt, gesichert und unter Umständen mit Macht verteidigt werden oder ob sie in jener das Maß überschreitenden Liebe, in ihrer Ausdrücklichkeit geopfert, unausdrücklich anwesend bleiben sollen, ist nicht im allgemeinen und von vornherein christlich auszumachen. Gewiß soll der Christ um der Liebe Christi willen, so er ungerecht auf die rechte Wange geschlagen wurde, bereit sein, noch die linke hinzuhalten (Mt 5, 40). Er soll also in der Lage sein, auf die ausdrückliche Durchsetzung der Gerechtigkeit zu verzichten, aber nicht einfachhin und ohne Unterscheidung. Es kann sein, daß er um der größeren Liebe willen bereit sein muß, das eigene Leben einzusetzen, um von anderen Unrecht abzuwehren. Der Herr selber hat sich bekanntlich gewehrt und protestiert, als man ihn wider alles Recht schlug (Jo 18, 22–23). Was im konkreten Fall von Gott her geboten ist, wird vom einzelnen als Gebot in jenem auch immer rational durchgeformten Glaubensbewußtsein erfahren, das erhellt ist von der hier und jetzt einfallenden, von uns aus unverfügbaren Erleuchtung des uns heimsuchenden Heiligen Geistes.

Eben über diesen Geist verfügen, nicht zwar in der Theorie, aber praktisch die gemeinten Nonkonformisten. Es ist ein zutiefst unchristliches Schwärmertum, eine Provokation der Anarchie, ein selbstzerstörerischer Enthusiasmus, wenn man die alte, noch währende Weltzeit und ihr Gesetz einfach überspringen und von sich aus sozusagen den Zustand des „himmlischen Jerusalem" vorwegnehmen möchte. Gerade das Ethos der Bergpredigt weiß um den Zustand der vergehenden Weltenstunde, nimmt darauf aber so Rücksicht, wie etwa Paulus in seinem Brief an Philemon die Sklaverei nicht einfach verurteilte, sondern sie in seiner historischen Situation duldete, allerdings umgreifend und überbietend in jener Liebe Christi, in der die Welt auf ihre Endgültigkeit hin verwandelt wird. Es gibt auch christlich eine Dialektik von Gerechtigkeit und Liebe. In welcher konkreten Weise die Liebe das Recht zu überformen hat, hängt jeweils vom Willen Gottes ab, der in der Situation betend erkannt werden muß. Auch die das Unrecht des Kindes strafende Mutter liebt es, und zwar nicht trotz, sondern in der Strafe, d. h. im „handgreiflichen" Durchsetzen des Gerechten.

Wenn man die dargelegten Ansichten[22] genauer prüft, wird man erkennen,

[22] Erst nach der Vollendung dieses Aufsatzes lasen wir das Buch von Carl AMERY: *Die Kapitulation oder Deutscher Katholizismus heute* (rororo Taschenbuch Ausgabe 1963). Es ist das Buch eines „Moralisten". Seine These ist: „Der deutsche Katholizismus ist heute fast ausschließlich von den Werten und Tugendvorstellungen seines Mehrheitsmilieus abhängig. Sie bestimmen seinen Kurs, nicht die auf die konkrete Lage angewandten Forderungen der Botschaft" (113). Diese Werte sind „sekundärer Natur", „Tugenden also, die keine Ziele in sich enthalten, sondern auf bestimmte Ziele zugeordnet werden müssen, um ‚positiv' zu sein" (22/23). Der zentrale Wert wird mit „Anstand" bezeichnet. Entscheidend ist der tatsächliche Bezug dieser Werte auf die Erhaltung einer „kleinbürgerlich-bäuerlichen

daß die hier vertretene genau die Mitte bildet zwischen einem spätaufklärerischen Optimismus – Hirschauer bekämpft, wie schon erwähnt, ausdrücklich einen wie er meint „gegenaufklärerischen klerikalen Absolutismus" – und einem radikalisierten Erbsündepessimismus bezüglich der gottgewollten Gestaltung irdischer Ordnungen. Wenngleich die hier abgelehnten Thesen einen je verschiedenen, ja konträren Ausgangspunkt haben, berühren sie sich doch in bestimmten Folgen. Links-katholische wie links-protestantische Gruppen neigen zu schwärmerischen Forderungen in Bezug auf den konkreten Aufbau gesellschaftlicher und politischer Ordnungen. Sie haben z. B. ein durchaus schiefes Verhältnis zur Autorität oder zur Macht. Das ist kein Zufall. Denn beide Gruppen sehen nicht die Einheit von Natur und Übernatur in all ihrer Unterschiedenheit. Beide denken, theologisch formuliert, „extrinsezistisch". Beide klammern naturalistisch oder supranaturalistisch das rationale und damit das natürlich-vernünftige Element des Glaubens-

---

Welt" (20). In diesem „Milieu" bewege sich der deutsche Katholizismus. Ihm entspreche der immer noch gelebte Kirchenbegriff des 19. Jahrhunderts; immer sei praktisch noch das Motiv der „Hürde", der Bewahrung der Gläubigen vor den Anfechtungen der Moderne maßgebend. Man wolle kleinbürgerlich-bäuerliche Sekurität. Und so sei man in einem verderblichen Sinn konservativ und restaurativ. Dagegen richtet sich der „prophetische" Protest Amerys. Zwar wird gesagt: „Ich hoffe, hier nicht die ständige absurde Beteuerung wiederholen zu müssen, daß niemand angeklagt werden, daß niemand verurteilt werden, daß der Kirche nicht am Zeuge geflickt werden soll" (28), tatsächlich wird aber fast auf jeder Seite heftig angeklagt und verurteilt, nicht nur das „Milieu" im allgemeinen, sondern auch bestimmte Personen und Institutionen.

Zum Ganzen wäre zu sagen: Jeder „Katholizismus", auch die „Inkarnation der Kirche im deutschen Raum des 20. Jahrhunderts" (114), wird die Züge des „Milieus", die positiven wie die negativen, annehmen. Die Kirche muß immer in die konkrete Welt eingehen und sich aus ihr zurückziehen. Nur die gänzlich sich abseits haltende Sekte wird sich nicht „beflecken". Auch der Verf. des Buches ist seinem „Milieu", dem nonkonformistischen, verhaftet, um nicht zu sagen verfallen. Natürlich ist nicht nur die Gesamtkirche, sondern auch jede milieugebundene Partikularkirche, jeder „Katholizismus", ständig zu reformieren. Wer immer aber erneuern will, muß nicht nur das jeweilige „Milieu" so genau wie möglich analysieren, er muß überdies nicht zuletzt die umgreifenden theologischen Maßstäbe seines Reformvorschlages angeben. Der Verf. nennt zwei wesentliche Punkte eines solchen Maßstabes: Die Botschaft Christi und das „neue Kirchenbild der Minderheit" (78). Unter diesem begreift er jenes Selbstverständnis der Kirche, in dem sie sich als „heiliges Volk Gottes" erkennt. Es ist klar, daß es in diesem Punkte keine Differenz zwischen den „Milieu-Katholiken" und den katholischen Nonkonformisten gibt, wobei es dem Wissenden unverständlich ist, wie man die Deutung der Kirche als „heiliges Volk" als „Kirchenbild der Minderheit" bezeichnen kann. Eine gemeinsame Basis wäre also vorhanden.

Jetzt erst müßte also die echte Auseinandersetzung beginnen. Jetzt müßte argumentiert und nicht räsoniert werden. Jetzt müßte nüchtern und, die Anstrengung des Begriffs nicht scheuend, theologisch diskutiert werden, und es dürfte nicht bei Emotionen bleiben, die einfach und für jeden sichtbar ressentimentgeladen sind. Aber eben das geschieht aufs Ganze gesehen nicht. Es bleibt weitgehend beim „prophetischen" Pathos. Theologisch diskutieren heißt aber auch um die theologisch wichtigen Autoritäten wissen. Ein Satz wie dieser: „In dieser Auseinandersetzung gibt es keine Autoritäten" – ist einfach falsch. Sie gibt es sehr wohl; es müßte denn sein, daß Amery z. B. die Sozialenzykliken der Päpste von Leo XIII. an und andere Äußerungen der Träger des kirchlichen Amtes für unerheblich und unverbindlich hält. Zuweilen hat man den Eindruck, daß man das tatsächlich tut, aber nicht ausdrücklich sagt. Wir wollen an einem Satz das hier Gemeinte und Vermißte verdeutlichen: Es wird behauptet, es „kann sie . . . kein Mensch daran hindern, eine Eigentumslehre, eine Ausprägung des Naturrechts vorzuziehen, die mit der gegenwärtig herrschenden nicht übereinstimmt" (120). So weit, so gut. Nun aber müßte exakt dargelegt und auch theologisch begründet werden, was man konkret meint. Das aber geschieht eben nicht: Aus einleuchtendem Grund; denn es könnte hier leicht deutlich werden, daß man dann auch mit jenen Autoritäten in Konflikt kommt, die man als katholischer Christ anerkennt und anerkennnen muß. Man hat nicht einfachhin „das volle Recht, von einer andersartigen Selektion der Werte aus zu urteilen und zu handeln" (120). Es gibt durchaus vorgegebene objektive Werte, die von der Kirche verkündigt und verteidigt werden. Die „Propheten" aus der Reihe der katholischen Nonkonformisten machen sich die „Sache" viel zu leicht. Sie sind zu oft „schreckliche Vereinfacher". Eine moral- und pastoraltheologische Bemühung um die rechte Anpassung der Botschaft Christi an die Welt von heute verlangt einen gescheiten Kopf und ein christlich-liebendes Herz zugleich. Das Konzil macht das überaus deutlich, jenes Konzil, auf dem die Oberhirten und Theologen des deutschen „Milieukatholizismus" ein entscheidendes Wort mitreden. Davon steht in der „Kapitulation" kein Wort. Das ist schade und bezeichnend. Nur am Rande (111) werden die finanziellen Leistungen der „Milieuchristen" für die Gesamtkirche erwähnt, Leistungen, die Johannes XXIII. so tief berührten und die immerhin etwa 270 Millionen DM ausmachen.

aktes aus. Man bedenke nur den Affront katholischer Nonkonformisten gegenüber einem auch lehramtlich verkündeten Naturrecht. Dem Christen als solchen wird, wie sie meinen, in dieser Welt nur das christliche Zeugnis abverlangt, das aber mit jeglicher Vernunft dieser vergehenden Erde nichts mehr zu tun hat. Damit wird aber eine christlich verstandene innerweltliche Ordnung unmöglich.

Im 13. Kapitel des Matthäus-Evangeliums (24–30) erzählt Christus das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen. In dieser Weltzeit wachsen auf dem Acker der Welt Unkraut und Weizen. Beide sind für uns oft ununterscheidbar. Der Zustand der Erde ist zweideutig. Erst wenn die Fülle des Reiches Gottes, wenn der „Jüngste Tag" von Gott her anbricht, wird das Unkraut vom Weizen endgültig geschieden. Gott – und er allein – ist in Christus der Richter. Wer von sich aus, ungeduldig und in der Stunde, die er selbst bestimmt, jegliches Unkraut ausreißen will, wird fast notwendig das gute Korn mitausreißen. Der Herr dagegen sagt: „Lasset beides zusammen wachsen bis zur Ernte." Den Erntetag setzt er. Alle Schwärmer reißen dieses Gericht an sich. Sie retten damit nicht die Erde, sondern sie würden sie, ließe man ihnen freien Lauf, zerstören. Die Geschichte bezeugt es. Daß Links-Katholiken und Links-Protestanten zum schwärmerischen Utopismus neigen, ist nicht zu übersehen.

ZEITBERICHT

Bevölkerung auf den Philippinen – Kirche am Rand von Paris – Ärzte in Frankreich – Jugendkriminalität in Irland

Bevölkerung auf den Philippinen

Einer Studie über die demographische Entwicklung der Philippinen und die Zukunft der katholischen Kirche (Filipinas: Desarrollo demografico y porvenir de la Iglesia, von Lazarus de Aspuru OFM Cap. in: *Arbor,* Madrid, März 1963) entnehmen wir folgende Daten:

Nach der Mitte des 16. Jahrhunderts, als die Spanier auf den Philippinen zu missionieren begannen, dürften die Inseln etwas über eine halbe Million Einwohner gehabt haben. Im 17. und 18. Jahrhundert wuchs die Bevölkerung, mehr durch eigene Vermehrung als durch Einwanderung. Die spanische Einwanderung war immer gering, etwas stärker die chinesische. Zu Beginn des

19. Jahrhunderts schätzt man die Einwohner der Inseln auf 2,7 Millionen. Dann kam das große Wachstum. Bei der Zählung von 1840 waren es 4 234 077, 1877 6 170 538, 1903 bei der ersten durch die Amerikaner durchgeführten Zählung 7 635 426, 1930 12 590 369, 1948 19 234 182, 1960 27 455 799.

Der jährliche Bevölkerungszuwachs beträgt gegenwärtig 1 Million, nämlich 26,6 auf 1000 Einwohner. Das ist weit über dem Weltdurchschnitt. Nur einige lateinamerikanische Länder, wie Venezuela und Mexiko, haben eine noch höhere Zuwachsziffer (Europa hat 7 jährlichen Zuwachs auf 1000 Einwohner). Noch augenfälliger ist das Wachstum, wenn man die Dichte der Bevölkerung auf den Philippinen betrachtet: noch vor 20 Jahren waren es 55 pro qkm, heute sind es 92. Dabei sind die Philippinen nicht reich an natürlichen Hilfsquellen und haben noch wenig Industrie. Das Land hat also auf wirtschaftlichem und sozialem Gebiet große Aufgaben zu lösen. Nicht minder schwer ist es für die Kirche, seelsorglich Schritt zu halten.

Bei der Zählung von 1840 waren es 3 209 077 Katholiken, d. i. 75 % der Gesamtbevölkerung. Beim Zensus von 1887 war die Zahl der Katholiken auf 5 985 124 gestiegen und ihr Anteil an der Gesamtbevölkerung auf 91 %. Die Besitzergreifung durch die Vereinigten Staaten löste eine starke nationale Bewegung aus, in deren Folge sich 1902 eine „Unabhängige Philippinische Kirche" bildete. Diese Schismatiker, nach ihrem Gründer, dem Priester Gregorio Aglipay, gewöhnlich Aglipayaner genannt, werden heute auf 1,6 Millionen geschätzt. Ebenso wurden durch die Amerikaner mehrere protestantische Denominationen eingeführt, nachdem es bis 1902 überhaupt keine Protestanten auf den Philippinen gegeben hatte. Heute zählen alle Protestanten zusammen 1 178 000. Der Islam, der fast gleichzeitig mit der spanischen Eroberung auf den Inseln Eingang fand, zählt heute 1,1 Millionen Anhänger gegenüber 347 000 im Jahr 1903. Dagegen ist die Zahl der keiner der genannten Religionen Angehörenden seit dem Anfang des Jahrhunderts gleichgeblieben. Es sind das hauptsächlich Reste von Urbevölkerung und eingewanderte Chinesen. Alle diese „Heiden" werden jetzt auf 350 000 geschätzt. Da die Gesamtbevölkerung so rasch wächst, ist diese Gruppe tatsächlich im Rückgang begriffen. Während die „Heiden" 1903 noch 3,9 % ausmachten, sind es jetzt nur mehr 1,2 %.

In diesem Sinn könnte man auch von einem relativen Rückgang der Katholiken sprechen; denn während sie 1903 noch 92 % der Gesamtbevölkerung ausmachten, sind es jetzt nur mehr 81,5 %. Allerdings hat sich die absolute Katholikenzahl in diesem Zeitraum mehr als verdreifacht, nämlich von 7 058 699 im Jahr 1903 auf 22 280 246 im Jahr 1960 (1962: 24 850 000).

Diese außergewöhnliche Zunahme der Gläubigen stellt die Kirche vor schwere Aufgaben. Seit dem 16. Jahrhundert bestanden auf den Inseln 4 Diözesen, zu denen im 19. Jahrhundert noch eine fünfte kam. Pius X. errichtete fünf neue Diözesen, Pius XI. sechs, Pius XII. neunzehn und Johannes XXIII. drei. Es bestehen also jetzt 38 Diözesen, von denen neun den Rang von Erzdiözesen haben. Der Erzbischof von Manila ist Kardinal. Alle diese Diözesen zusammen haben aber nur 1450 Pfarreien. Die Gesamtzahl der Priester beträgt 3650, davon wenig mehr als die Hälfte eingeborene Filipinos. Es trifft also ein Priester auf mehr als 6000 Katholiken. Das ist viel zu wenig. Dieses Verhältnis wird noch ungünstiger durch die ungleichmäßige Verteilung. Die alten Pfarreien liegen oft weit ab von den neu gewachsenen Städten. Man glaubt berechnen zu können, daß mehr als die Hälfte aller Katholiken ohne priesterlichen Beistand stirbt. Daran ist der Priestermangel schuld, nicht das mangelnde religiöse Interesse der Gläubigen. Es ist ein schlechter Trost, wenn man darauf hinweist, daß die akademischen Berufe auf den Inseln überhaupt selten sind und daß auf 12 000 Einwohner nur ein Arzt trifft. Übrigens ist der Priesternachwuchs im Steigen. Noch 1949 waren in allen Priesterseminaren zusammen 410 Studenten, 1961 waren es 978.

Für die Weiterentwicklung der Seelsorge sieht unser Gewährsmann ein Haupthindernis in der Armut und dem niedrigen sozialen Standard der Bevölkerung. Ein anderes darin, daß der alte

freimaurerische Antiklerikalismus immer noch nicht ganz aus dem öffentlichen Leben verschwinden will; daß das Volk religiös unwissend ist; daß die Kleriker zu wenig ausgewählt sind und zu sehr mit ihren Familien verbunden bleiben.

Demgegenüber steht die tiefgewurzelte Anhänglichkeit des Volkes an den katholischen Glauben, wie sie sich unter anderem in der Teilnahme an den religiösen Festen äußert. Die Organisationen mit apostolischem Charakter sind in mächtigem Aufschwung begriffen, so namentlich die Katechisten und Katechistinnen, für deren Ausbildung eigene Kurse und Institute bestehen. Die Vereinigung der Katechistinnen (Baranguay de la Virgen) zählt 185 000 Mitglieder. Sehr tätig ist die Legio Mariae mit 49 000 aktiven Mitgliedern auf 5000 Praesidia (Ortsgruppen) verteilt. Nicht zu vergessen sind die Kolumbusritter mit 11 000 Mitgliedern.

Das Beste aber sind die Schulen, angefangen von den vier kirchlichen Universitäten. Die berühmte St. Thomas-Universität der Dominikaner in Manila besteht seit 1611 und zählte 1961 23 975 ordentliche Hörer. Der Größe nach folgen die S. Carlos-Universität der Steyler Patres in Cebù mit 6273 und die der Augustiner in Jloilo mit 5180 Hörern. Die Jesuiten haben die Xavier-Universität in Cagayan und das Ateneo in Manila, ebenfalls mit Universitätsrechten.

Fast noch wichtiger sind die High Schools (Mittelschulen), 600 an der Zahl, mit zusammen 189 770 Schülern. Die 419 Volksschulen haben zusammen 159 192 Schüler. Alle diese Zahlen gewinnen noch an Bedeutung, wenn man weiß, daß außer den katholischen Universitäten nur zwei anerkannte Universitäten bestehen, die staatliche in Quezòn (mit 17 000 Studenten) und die protestantische in Dumaguete. Der größere Teil des Universitätsunterrichts liegt also in kirchlichen Händen. Von den übrigen höheren, besonders den technischen Schulen, steht ein Drittel unter kirchlicher Leitung, von den Mittelschulen 23 %, von den Volksschulen allerdings nur 3 %.

Zur Koordinierung aller katholischen Werke besteht seit 1945 die vom Episkopat errichtete Catholic Welfare Organisation, nach dem Vorbild der nordamerikanischen NCWC.

Mit Recht schließt unser Gewährsmann seine Ausführungen mit dem Satz: „Die Philippinen sind die große Hoffnung der Kirche in Ostasien."

Kirche am Rand von Paris

An 24 Stellen der Bannmeile von Paris entstehen gegenwärtig rings um die Stadt herum neue Siedlungszentren, „les grands ensembles", mit denen man der Wohnungsnot der Weltstadt abzuhelfen gedenkt. Irgendwo am Stadtrand schießen gewaltige, vielstöckige Wohnblocks in die Höhe: 60, 70 oder 100 Baukörper mit 3 000 oder 6 000 Wohnungen für 10 000, 20 000, ja 40 000 Menschen: Nanterre-La-Folie, Epinay-Orgement, Bobigny-Pantin, Montreuil, Créteil-Mont Mesly, Villejuif und so fort. Fast könnte man von „Satellitenstädten" reden, wenn diese Siedlungen organischer geplant wären. So aber stehen in kahlem Gelände einfach die Wohnblocks. Es fehlt an Läden und Wirtschaften, an Schulen und Postämtern und kulturellen Zentren, von Kirchen ganz zu schweigen.

Die Menschen, die oft nach langem Warten in die kaum fertiggestellten, modern eingerichteten Blocks einziehen, sind bunt zusammengewürfelt: Sie kommen aus Pariser Elendsquartieren oder vom Land; andere stammen aus den französischen Kolonien, den Antillen, Madagaskar, Vietnam und Indien. Alle Rassen sind vertreten. Dann sind da europäische Flüchtlinge aus Ägypten, Marokko, Algerien. Auf die erste Begeisterung, endlich im Besitz einer eigenen Wohnung zu sein, folgt oft die Ernüchterung, in einer 16-stöckigen Kaserne zu wohnen, einem Betonbau, der jedes Geräusch weiterleitet. Alles ist neu, allzu neu. Es gibt keinen Garten, in dem man graben könnte. Es gibt nicht, wie zu Haus, die Kirche und den Friedhof mit den Familiengräbern. Die Miete ist hoch; die

Neuanschaffungen auf Raten stürzen die Familie in Schulden. Die Fahrt zur Arbeit ist weit und ermüdend.

Unter den Mietern der Wohnblocks, die sich völlig fremd sind, herrscht zunächst Zurückhaltung und Mißtrauen vor. Nur langsam kommt man sich näher und bilden sich Zusammenschlüsse, etwa der Mieter, der Eltern, Einkaufsgenossenschaften usw. Für die Kirche, für die religiös aktiven Gläubigen und die Priester ergeben sich aus dieser Lage schwierige und lohnende Aufgaben. In der *Semaine Religieuse de Paris* vom 18. Mai 1963, auf die wir uns hier stützen, wird berichtet, wie ein Priester, der ohne Kirche und Wohnung und irgendeine Organisation in ein solches Zentrum von 17 000 Menschen geschickt wird, dort allmählich Fuß faßt. Es gelingt ihm, mitten unter den Leuten eine bescheidene Wohnung zu finden. Dort lebt er wie einer von den vielen. Seine Tür steht jedermann offen. Langsam wird er mit den Siedlern bekannt. Sie haben gemeinsam die gleichen Sorgen und helfen zusammen. Er spricht mit ihnen auf der Straße; er nimmt sie in seinem Wagen mit. So ergeben sich viele menschliche, nachbarliche Kontakte. Der Priester teilt deutlicher als im Pfarrleben herkömmlichen Stils die Existenzsorgen der Mitsiedler und gehört sichtbarer zu ihnen.

Der Priester ist unter diesen Umständen froh, nur ein sehr bescheidenes Barackenkirchlein vorzufinden, zu dessen Instandsetzung die Siedler mit ihrer Hände Arbeit beitragen. Der Gottesdienst wird bewußt als Feier dieser Siedlergemeinschaft gestaltet. Die Fürbitten während der Messe nehmen konkret auf die Anliegen der Siedler Bezug. Auch die Verkündigung knüpft an das reale Leben der Siedler an. Im übrigen müssen auch hier in geduldiger Kleinarbeit all die Dinge aufgebaut werden, ohne die heute Seelsorge nicht sein kann: Pfarrbüro, Jugendgruppen, Kreise der Katholischen Aktion. In der Hauptsache setzt sich die Bevölkerung dieser Siedlungszentren aus jüngeren Familien zusammen, und es gibt viel Kinder ... Man kann nicht sagen, daß das alles völlig neu sei; ähnliche Aufgaben stellen sich heute jedem Seelsorger. Nur steht bei solchem Beginn in völligem Neuland in besonderer Klarheit vor Augen, was alle Seelsorge erreichen möchte: daß wirklich lebendige Gemeinde wächst, daß sie den Mitmenschen brüderlich geöffnet sei und nicht zuletzt durch ihre werktätige Hilfe Zeugnis ablege.

Ärzte in Frankreich

Von 1900 bis 1960 ist die Zahl der Ärzte in Frankreich von 15 907 auf 46 726 gestiegen, sie hat sich also nahezu verdreifacht, während die Bevölkerung von etwa 39 Millionen auf 45 Millionen stieg.

Gleichgeblieben ist die Zahl der Landärzte, obwohl sich die Zahl der Landbevölkerung stark vermindert hat. Bei den Landärzten läßt sich ein Strukturwandel insofern erkennen, daß die Ärzte, die heute aufs Land gehen, nicht mehr ihr ganzes Leben dort bleiben. Nach etwa 15 Jahren, sobald sie sich finanziell hochgearbeitet haben, ziehen sie in die Stadt; neue junge Ärzte folgen. Auch die Art und Weise, wie der Landarzt seine Praxis ausübt, hat sich geändert. Er wohnt nicht mehr auf dem Dorf. Die modernen Nachrichten- und Verkehrsmittel erlauben es ihm, nicht mehr in unmittelbarer Nähe seiner Patienten leben zu müssen. Deshalb lassen sich die meisten Landärzte an einem größeren Landort nieder. Nicht selten tun sie sich dort zusammen, haben einen gemeinsamen Raum für ihre Praxis, ja legen sogar die Honorare zusammen, um sie zu gleichen Teilen zu verteilen. Die kollegiale Zusammenarbeit wächst, und es entsteht ein neues Berufsethos. Übrigens sind ähnliche Gemeinschaftsbildungen auch in der Seelsorge des flachen Landes zu beobachten, wo sich einige Curés zusammentun, einen gemeinsamen Haushalt haben, vor allem aber ein gemeinsames priesterliches Leben führen und von ihrem gemeinsamen Haus aus die jeweiligen Pfarrgemeinden versorgen und sich gegenseitig helfen.

Da die Zahl der Landärzte gleichgeblieben ist, ist der Zuwachs der Ärzte vor allem in den

Städten festzustellen. 1936 trafen auf 100 000 Einwohner von Städten 89,9 Ärzte, heute sind es 129,8. Dabei fällt auf, daß es im Norden Frankreichs weniger Ärzte gibt als im Süden und daß die Ärzte des Südens im allgemeinen etwas älter sind als ihre Kollegen im Norden. Das Letzte mag seinen Grund darin haben, daß manche Ärzte mit zunehmendem Alter das angenehmere Klima des Südens vorziehen. Es ist aber auch nicht zu verkennen, daß das mit dem konservativen Zug des Franzosen zusammenhängt. Einmal ist das mediterrane Frankreich im Grundzug städtischer als das nördliche: die Kultur ist alt, das Leben hat städtisch-bürgerlichen Charakter. Auch bildungsmäßig drückt sich das aus: im südlichen Frankreich ist die Schuldichte größer als im übrigen Teil. Dazu kommt, daß schon seit dem Mittelalter die Hohen Schulen der Medizin von Marseille, Bordeaux, Toulouse und Montpellier einen guten Ruf hatten. Daran haben weder die Zentralisation unter Napoleon noch die industrielle Revolution der Neuzeit, die vor allem der Norden mitgemacht hat, etwas geändert.

Am schlechtesten von ganz Frankreich ist Paris mit Ärzten versorgt, das heute mit seinen Vororten 7 Millionen Menschen zählt, etwa 15,5% der Gesamteinwohner Frankreichs, wo sich aber unvergleichlich mehr der gesamten Arbeit Frankreichs konzentriert: 25% der Industrie, 40% der Angestellten und leitenden Berufe, 40% der freien Berufe, 40% der Studenten, 50% des Handels. Nur die Ärzte halten damit nicht mit. Überdies haben sie sich bis vor kurzem sehr ungleich über die Stadt und ihre Vororte verteilt. Sie wohnten mit Vorzug in den „besseren Vierteln". Erst in jüngster Zeit dringen sie auch in die reinen Arbeiterviertel vor, meist junge Ärzte. Aber noch sind es viel zu wenige Ärzte dort. Freilich scheint gerade für die Vororte keine allzu große Notwendigkeit zu bestehen, da die meisten Bewohner dieser Vororte dort nur schlafen. Sie arbeiten in Paris, sie gehen zum Arzt in der Nähe ihrer Arbeitsstätte.

Schlimmer ist, daß seit einem Jahrhundert in keinem dieser Vororte, die immer mehr mit Paris zusammenwuchsen, eine Klinik errichtet wurde. Sämtliche Vororte von Paris im Departement Seine-et-Oise und sechs Gemeinden vom Departement Seine-et-Marne sind auf die Pariser Kliniken angewiesen, die sich zu kleinen Sanitätsstädten auswuchsen. Erst in allerjüngster Zeit geht man daran, diesen Mangel abzustellen, der nur insofern eine Erleichterung erfuhr, als es viele kleine Privatkliniken gibt. In ärztlicher Hinsicht kann man Paris fast unterentwickelt bezeichnen. (*Revue de l'Action Populaire*, Mai 1963)

Jugendkriminalität in Irland

Seit 1908 gibt es in Irland eine eigene Jugendgerichtsbarkeit, die jedoch bis 1924 bei den ordentlichen Gerichtshöfen lag. In diesem Jahr wurden dann vier eigene Jugendgerichtshöfe geschaffen, von denen jedoch nur einer, der in Dublin, ständig tagt.

1957 erschienen vor diesen Gerichtshöfen, vor allem vor dem in Dublin, 2356 Jugendliche wegen verbrecherischer Handlungen, 949 wegen Hauseinbrüche, 1256 wegen Diebstahl, der Rest wegen sonstiger Einbrüche, Sachbeschädigung und anderer Delikte. Die meisten dieser Jugendlichen gehörten Banden von „Halbstarken" an, deren Unwesen von 1956–1958 seinen Höhepunkt erreichte. Selten begeht ein einzelner dieser Jugendlichen allein ein Verbrechen.

Weitere 3000 waren notorische Schulschwänzer, wobei freilich ein Teil der Schuld die Eltern trifft. In zwei Drittel dieser Fälle tritt eine Besserung ein.

Schließlich gibt es noch eine Zahl von Fällen, wo Jugendliche von Erwachsenen beim Betteln oder Streunen erwischt werden und dann vor Gericht kommen; auch Jugendliche, die in einem asozialen Milieu aufwachsen, werden von den Gerichten in eine Fürsorgeerziehung eingewiesen werden.

Noch recht im argen liegt der Strafvollzug bei den Jugendlichen. Oft würde eine Schutzaufsicht genügen. Aber es ist nicht möglich, sie auszusprechen, weil es zu wenig Helfer gibt. So wurden 1957 in Dublin 1444 Jugendliche mit Bewährung verurteilt, aber nur 34 konnten unter Aufsicht gestellt werden, weil es in Dublin nur 6 Helfer gibt. Eine weitere, nicht gerade vorteilhafte Eigenart des irischen Strafvollzugs für Jugendliche ist, daß alle Zwangserziehungs- und Besserungsanstalten in Händen von katholischen Orden sind. So entsteht bei den straffälligen Jugendlichen der unheilvolle Eindruck einer Identität von Religion und Strafe. (*Studies*, Frühjahr 1963)

UMSCHAU

Die Zusammenarbeit von Welt- und Ordensklerus in Frankreich

Am 15. November 1960 wies Johannes XXIII. vor den Provinzialobern der italienischen Ordensgemeinschaften darauf hin, wie notwendig es sei, daß der Klerus jeder Diözese, ob Welt- oder Ordensklerus, in der Seelsorge zusammenarbeite. Im Lauf der letzten 40 Jahre hätten, so sagte der Papst, seine Vorgänger immer wieder auf eine gegenseitige Abstimmung der apostolischen Arbeiten gedrängt. Wichtige Aufgaben dürften nicht an fehlender Planung scheitern oder am eifersüchtigen Festhalten von Positionen oder gar an der Mißgunst gegenüber der Leistung Dritter. Die Seelsorge verlange heute das Zusammenhelfen beider Formen des Klerus; ein gemeinsames Vorgehen sei abzusprechen und nach den Weisungen des Bischofs zu befolgen[1].

Diese Zusammenarbeit zwischen Welt- und Ordensklerus, deren Dringlichkeit der Heilige Vater in jener Ansprache unterstrich, hat in den letzten Jahren in Frankreich zu einer festen Einrichtung geführt. In regelmäßigen Abständen finden „Gipfeltreffen" zwischen Vertretern des Episkopats und der höheren Ordensobern statt. Auf diese Weise ist es möglich, in einer Atmosphäre offenen Vertrauens mit den Verantwortlichen selbst alle anstehenden Probleme zu besprechen. Und nicht nur das: In ehrlicher Achtung vor dem Eigenwert des Ordensstandes, vor den spezifischen Ordensaufgaben und der jedem Orden eigenen Spiritualität wird dabei sachlich und ohne Hintergedanken überlegt, wie die verschiedenen Ordensleute im Dienst der Gesamtseelsorge der Diözesen am besten verwendet werden können. Wenn man heute eine für ganz Frankreich gültige Pastoral zu erarbeiten sucht, dann darf man gewiß von der Einrichtung eines solchen ständigen Organs für die Zusammenarbeit des Welt- und Ordensklerus einen wichtigen Beitrag erhoffen.

Es wird zum Verständnis dieser Einrichtung beitragen, wenn wir ihren Werdegang kurz skizzieren. Zunächst ein Wort über das Zahlenverhältnis: Nach den neuesten Statistiken gibt es in Frankreich etwa 7000 Ordenspriester, 6000 Schulbrüder und 1300 Laienbrüder. Die Ordenspriester stellen ungefähr ein Sechstel des französischen Klerus dar, im Vergleich zu Deutschland, wo der Ordensklerus ein Viertel des Gesamtklerus ausmacht, ein relativ bescheidenes Verhältnis. Anderseits liegen in den Händen dieser in verschiedener Dichte über das Land verteilten Ordenspriester oft sehr verantwortungsvolle apostolische Aufgaben: Sie bekleiden wichtige Stellungen in der Katholischen Aktion, sind als Missionsprediger in den Diözesen tätig, unterrichten als Lehrer in den ver-

[1] AAS 52 (1960) 964.

schiedenen Schulgattungen, nicht zuletzt als Professoren an den katholischen Fakultäten (den Instituts Catholiques), an denen sie einen beachtlichen Teil des Lehrkörpers stellen. Ein letztes Beispiel, aus dem erhellt, wie sehr ihre Beweglichkeit den Ordensleuten gestattet, einem Ruf der Kirche zu folgen: Als der Heilige Stuhl in der Enzyklika *Fidei donum* die Länder Europas aufrief, Priester nach Afrika und Lateinamerika zu schicken, bewiesen die Ordensgemeinschaften Frankreichs eine besondere Großherzigkeit: mehr als 700 Ordenspriester und 210 Brüder, d. h. ungefähr ein Zehntel des heimatlichen Bestandes, verließen zwischen dem 1. Januar 1957 und dem 1. Januar 1961 Europa, während die französischen Diözesen im gleichen Zeitraum 70 Priester, d. h. 0,14 % ihres Klerus nach Afrika abgaben.

Die Bildung des Komitees für die Koordinierung des Welt- und Ordensklerus

In einer Reihe von Begegnungen und organisatorischen Zusammenschlüssen ist sowohl auf seiten des Episkopats wie auf seiten der Orden in paralleler Entwicklung immer deutlicher ein Verständnis für ihre Kollegialität in den apostolischen und pastoralen Belangen herangereift. Um dem Ernst der Lage Rechnung zu tragen, der im Frankreich von heute durch die religiöse Gleichgültigkeit und die Entchristlichung gegeben ist – die Religionssoziologie hat mit unwiderleglichen Zahlen die Erfahrung der Seelsorger bestätigt –, konnte man sich nicht mit einer zusammenhang- und ziellosen Seelsorge begnügen, zumal solche isolierten Anstrengungen erfolglos zu verbluten drohten. Nach dem zweiten Weltkrieg stellten sich für Frankreich die Seelsorgsprobleme nicht mehr auf diözesaner, sondern auf der nationalen Ebene. Schon vor 1939 hatte die beginnende Katholische Aktion der kirchlichen Arbeit die nationale Dimension gewissermaßen aufgedrängt. Die Impulse der Aktion gingen von Nationalsekretariaten aus. Ja bereits seit 1930 wurden von Paris aus die verschiedenen katholischen Bewegungen koordiniert, und ihre apostolischen Arbeiten aufeinander abgestimmt, ohne übrigens ihre jeweilige Eigenart zu unterdrücken.

Nach dem zweiten Weltkrieg, im Jahr 1945, kam es dann zur Gründung des Generalsekretariats des Episkopats mit der Aufgabe, den Kontakt zwischen den verschiedenen Diözesen herzustellen, den Bischöfen Informationen zu liefern und ein Zentrum für Dokumentation und Begegnung zu schaffen. Doch erst die *Vollversammlungen des Episkopats* (assemblées plénières de l'épiscopat), die 1951 wieder aufgenommen wurden und seitdem alle drei Jahre stattfinden, ließen das Bedürfnis nach einer gemeinsam gelenkten Seelsorge konkrete Form annehmen. Diese Vollversammlungen sind nichts anderes als eine Begegnung und ein Austausch, um für die Seelsorgsprobleme der Gegenwart die beste Lösung zu finden. Sie besitzen keinerlei überdiözesane Autorität. Dennoch ist ihre Bedeutung groß; erlauben sie doch durch fruchtbaren Gedankenaustausch eine gemeinsame Aktion auf nationaler Ebene. Was sie anregen, wird von dem halbjährlich stattfindenden Treffen der Kardinäle und Erzbischöfe Frankreichs aufgegriffen, die sich zu allen wichtigen Fragen äußern und so den geistigen Führern des französischen Katholizismus eine gemeinsame Stellungnahme ermöglichen. Darüber hinaus befassen sich regelmäßig zusammentretende Bischofskommissionen mit einzelnen Punkten der Seelsorge und machen dem Gesamtepiskopat entsprechende Vorschläge. Das hat dann wieder im Jahr 1960 zur Bildung regionaler Zusammenkünfte geführt: Die Bischöfe einer bestimmten Region befassen sich mit den in dieser Region gestellten Problemen. Daraus ergeben sich, da manche der Bischöfe gleichzeitig nationalen Bischofskommissionen angehören, interessante Anregungen und Vergleiche.

Parallel zu diesen Vorgängen haben die höheren Obern der Ordensgemeinschaften das Bedürfnis empfunden, sich ebenfalls zusammenzuschließen. In der jährlichen Generalversammlung der höheren Obern tauschen sie ihre apostolischen Sorgen aus. Im Jahre 1957 ist von dieser Generalversammlung und als ihr Organ ein *Ständiger Ordensausschuß* (Comité permanent des religieux – CPR) gegründet worden.

Er besteht aus 12 Mitgliedern, die gewählt werden. Die meisten von ihnen sind Provinziäle und tragen als solche selbst die Verantwortung für die apostolische Arbeit ihres Ordens. Sie wissen also genau Bescheid und können wirklich „kollegial" über die apostolische Arbeit der Ordensleute in den Diözesen Gesamtfrankreichs urteilen. Ein Sekretariat erledigt die täglich anfallende Arbeit der Koordinierung und macht den Ständigen Ausschuß auf die die Orden betreffenden Fragen aufmerksam.

Der Ständige Auschuß, der seinerseits die Vorarbeiten verschiedener Oberkommissionen und Spezialisten verwertet, stellt also für die Orden in etwa ein Gegenstück zu den Bischofsversammlungen dar – natürlich unter Wahrung der besonderen Stellung der Ordensleute im Gesamtapostolat. Es war nur natürlich, daß diese beiden Zusammenschlüsse miteinander Fühlung nahmen.

So kam es im März 1958 auf Initiative der Versammlung der Kardinäle und Erzbischöfe zu der Errichtung eines Ausschusses der Koordinierung des Welt- und Ordensklerus (Comité de coordination des deux clergés). Sein Zweck ist, die höheren Obern der wichtigsten Ordensgemeinschaften an den apostolischen Sorgen der Hierarchie teilnehmen zu lassen und mit ihnen gemeinsam die Probleme der Gesamtseelsorge anzugehen. Der Ausschuß besteht aus jenen Erzbischöfen, die Vorsitzende von Bischofskommissionen sind und in ihrem Tätigkeitsbereich manche Ordensleute zählen, aus den Leitern des Sekretariats des Episkopats und des Sekretariats der Katholischen Aktion und zu gleichen Teilen aus höheren Obern, in der Mehrzahl Mitgliedern des CPR und Vorsitzende jener Ordensausschüsse, die sich mit den genannten Apostolatsbereichen decken. Dieser Koordinierungsausschuß steht seit seinem Beginn unter dem Vorsitz von Msgr. Garrone, des Erzbischofs von Toulouse.

Der Ausschuß versammelt sich ungefähr dreimal im Jahr und arbeitet nach einem Plan, der gemeinsam vom Bischofssekretariat für Pastoralfragen und vom Sekretariat des Ständigen Ausschusses aufgestellt und vom Präsidenten gebilligt wird. Es ist beabsichtigt innerhalb der „Seelsorgsregionen" Begegnungen zu veranstalten, um die gemeinsamen Seelsorgsprobleme zu studieren. So geschieht es bereits in Paris, Lyon, Toulouse und Bordeaux.

Der Geist der Zusammenarbeit

Zwei Dinge scheinen für diese vor fünf Jahren begonnene Zusammenarbeit zwischen dem französischen Episkopat und dem Ständigen Ausschuß der höheren Obern bezeichnend: Sie besitzt einen festen, institutionellen Rahmen und sie geschieht in einem offenen Austausch, der den Forderungen des Ordenslebens Rechnung trägt.

Der institutionelle Rahmen

Es handelt sich nicht um episodische, zufällige Begegnungen; ihnen liegt nicht eine freundschaftliche Geste oder ein außerordentlicher Konfliktfall zugrunde. Vielmehr treffen sich hier Vertreter der Bischöfe und der Orden, die jeweils von ihrem Gremium bevollmächtigt sind, im Namen der übrigen zu sprechen, um gemeinsam zu überlegen. Die Tatsache, daß der Koordinierungsausschuß von den Bischöfen und den Ordensgemeinschaften gemeinsam errichtet ist, macht dieses vom Papst so sehr gewünschte Gespräch zwischen Welt- und Ordensklerus gewissermaßen zu einer kirchlichen Einrichtung. Selbstverständlich wird bei diesem Austausch das apostolische Amt der Bischöfe als Nachfolger der Apostel in keiner Weise angetastet; anderseits zeigen die Bischöfe auf diese Weise, wie sehr sie das Ordensleben und seinen spezifischen Beitrag zu schätzen wissen.

Daß ein solches Gespräch heute stattfinden kann, hat mancherlei geduldige Arbeit zur Voraussetzung: all die Zusammenkünfte, die seit 1945 ein konkreter Ausdruck der gemeinsamen Hirtensorge der Bischöfe waren, wie auch das brüderliche Sichfinden innerhalb der Orden, um gemeinsam nach Wegen des Apostolates zu suchen.

Es handelt sich dabei übrigens nicht nur um allgemeine Anliegen, sondern um ein gründliches Studium genau umrissener Probleme. Die

höheren Orden stützen sich auf die Ergebnisse von Arbeitsgemeinschaften, die von den verschiedenen Orden beschickt werden und methodisch genau arbeiten. Dem Apostolat der Ordensleute stehen Forschungs- und Bildungszentren zur Verfügung, die wieder von den verschiedenen Orden gemeinsam getragen werden und sämtlichen Orden offenstehen. Als Beispiel sei das Pastoralzentrum für die innere Mission genannt (Centre pastoral des missions à l'intérieur – CPMI), an dem die Ordensleute die pastoralen Fragen der ihnen anvertrauten Stadt- und Landmissionen studieren. Ein anderes Zentrum mit Sitz in Paris und Lyon bereitet die neugeweihten Priester der apostolisch tätigen Ordensgemeinschaften, die kein „Tertiat" haben, nach ihren Studien sehr gründlich auf die kommende Seelsorge vor. Fachausschüsse befassen sich mit den Problemen der den Orden anvertrauten Seelsorgszweige. Das CPR hält Fühlung mit den Vereinigungen der männlichen und weiblichen Lehrorden, mit den Arbeitskreisen für das geistige und geistliche Leben in den Orden, für die Arbeit in den Klöstern usw.

Offener Austausch

Er geschieht, wie gesagt, in Achtung vor den besonderen Aufgaben des jeweiligen Berufsweges: Die Bischöfe setzen den Orden die dringenden Anliegen ihrer Hirtensorge auseinander; die Ordensleute ihrerseits legen den Bischöfen mit der gebotenen Ehrfurcht dar, welche statistischen, geographischen und auch psychologischen Fakten hinter den Entscheidungen ihrer Obern stehen. Aus solcher Gegenüberstellung ergibt sich ein besseres Verständnis für die Lage der Seelsorge, für die Art der Hilfe, die der Ordensklerus dem Weltklerus zu leisten vermag und schließlich eine ehrlichere und wirksamere Einfügung der Ordensleute in die Gesamtseelsorge.

Offenheit auf beiden Seiten ist die Voraussetzung für ein derartiges Gespräch. Darum legen die Gesprächspartner Wert darauf, ihre Karten offen auf den Tisch zu legen und Angaben zu machen, die ein wirkliches Bild der Lage geben. Hat die Vollversammlung der Bischöfe stattgefunden, gibt deren Sekretariat dem Ständigen Ausschuß der Ordensleute einen objektiven Bericht. Umgekehrt laden die Ordensobern zu ihren Versammlungen stets einen Bischof ein.

Das ist mehr als bloße Höflichkeit. Die Bischöfe wollen damit ihre Achtung vor dem Ordensstand zum Ausdruck bringen. Der apostolische Ertrag des Ordenslebens darf ja nicht nur nach dem direkt greifbaren Erfolg gewertet werden, wie man auch im einzelnen Ordenspriester mehr zu sehen hat als bloß einen Stellvertreter oder Hilfsarbeiter im Dienst einer Pfarrei oder einer Organisation. Ganz auf die evangelische Vollkommenheit ausgerichtet, erhebt das Ordensleben seine eigenen Forderungen, und die Ordensobern sind kraft ihres Amtes gehalten, auf die Erfüllung dieser Forderungen zu dringen: auf den Geist der Armut und des Gehorsams, auf den Geist des Gebetes. Das apostolische Wirken der Ordensleute hat die Treue zu ihrem Beruf zur Voraussetzung. Das darf bei der Einfügung der Ordensleute in die Gesamtseelsorge nie vergessen werden. Ja noch mehr: sie soll jeweils der Eigenart des betreffenden Ordens und seiner Satzungen Rechnung tragen. Es steht nicht in der Macht der Obern, diese besondere Ordensrichtung zu ändern; sie müssen darauf dringen, daß bei der Verwendung ihrer Untergebenen in der Seelsorge darauf Rücksicht genommen wird.

Sie tun das den Bischöfen gegenüber freimütig, und diese zeigen durchaus Verständnis dafür. „Der Bischof", so schrieb erst kürzlich Msgr. Garrone, „ist kein Potentat. Die Eigenart des Ordenslebens verleiht diesem durchaus eine echte Autonomie. Die Kirche gewährt den Bischöfen gewisse Rechte und schränkt sie doch auch wieder ein. Sie sagt ihnen, wo ihre Verantwortung liegt und welchen Raum sie den Ordensleuten im apostolischen Wirken zu lassen haben." [2]

So hat die Erfahrung gelehrt, daß es meist besser ist, eine bestimmte apostolische Aufgabe, eine Pfarrei, eine Mission einer Ordensgemein-

[2] *La Religieuse, signe de Dieu dans le Monde.* Paris 1963, Fleurus, 246.

schaft als ganzer anzuvertrauen und nicht einen einzelnen Ordenspriester dafür freizustellen. Auf die Weise vermag übrigens auch eine Diözese oder ein Missionsgebiet an dem geistlichen Reichtum der großen Ordensfamilien als solcher teilzunehmen, wie er etwa durch Exerzitien, Tagungen, Besuch der Klöster vermittelt wird.

Ohne Zweifel wäre oft eine Anpassung der Orden sehr zu wünschen. Sie könnte an sich von den Generalkapiteln oder durch die Entscheidung der höheren Obern im Rahmen der Konstitutionen geschehen. Doch scheint anstelle solch einseitiger Maßnahmen ein gemeinsames Suchen nach neuen Lösungen vorzuziehen zu sein. Dieses gemeinsame Bemühen, das sich innerhalb der Begegnungen der höheren Obern abspielt, wird zu Ergebnissen führen, von denen dann auch die Bischöfe durch die Koordinierungsausschüsse erfahren.

Es gibt in der Kirche eine Vielzahl geistlicher Gemeinschaften; jede hat ihre geistliche Form und sie alle ergänzen einander. Jede ist eine andere Spiegelung der Fülle Christi. Die verschiedenen Orden haben an dieser Gnadenfülle gegenseitig Anteil und sind berufen, einander brüderlich zu dienen. Aber auch die Gläubigen haben Anteil an diesem gemeinsamen Reichtum. Daher die Bedeutung der Dritten Orden, der Marianischen Kongregationen, all der vom jeweiligen Ordensgeist geprägten Exerzitien und Andachtsformen für das Leben der Kirche.

Dennoch muß die Zeugniskraft und das Apostolat, die jeder Ordensspiritualität jeweils eigen sind, in die Gesamtseelsorge eingebaut werden. Dazu kann die Fühlungnahme mit den Bischofsausschüssen behilflich sein. Auf die Weise nämlich kommt sowohl der Beitrag der Orden zu seinem Recht, wie anderseits auch vermieden wird, daß die starken geistlichen Kräfte religiöser Gemeinschaften zum Schaden wesentlicher apostolischer Ziele durch zweitrangige Aufgaben gebunden werden.

Schlußbemerkung

Die hier kurz skizzierten Erfahrungen, die man in Frankreich gemacht hat, bieten nichts irgendwie Abgeschlossenes. Sie sind noch in voller Entwicklung und suchen zum Teil noch ihre Methode. Sie sind weithin durch die besondere Lage der französischen Seelsorge seit 1945 bestimmt: durch die Teilnahme des Ordensklerus am Gesamtapostolat, durch seine mit dem Weltklerus verglichen relativ geringe Zahl, aber auch durch seine intensive Teilnahme an der Verkündigung der Botschaft im ganzen Land (besonders in der Katholischen Aktion, in den Schulen, in der Missionstätigkeit, in der philosophischen und theologischen Forschung).

Immerhin scheint uns dieses Experiment einer offenen, vor unangenehmen Forderungen nicht ausweichenden Zusammenarbeit eine durchaus begrüßenswerte Erfüllung jenes von Johannes XXIII. den Ordensleuten gegenüber geäußerten Wunsches nach „einem einzigen Klerus im Dienst der Seelsorge unter dem väterlichen Blick des Bischofs". Sie hat bereits gute Ergebnisse gezeitigt, nicht nur für die Seelsorge, sondern auch für die Ordensgemeinschaften selbst, die dergestalt zur brüderlichen Mitarbeit miteinander und mit den Nachfolgern der Apostel berufen sind und gemeinsam an der Verantwortung der Verkündigung der Frohbotschaft und am Apostolat Anteil haben. Es ist ein Experiment der Bruderliebe in der Wahrheit. Davon aber gilt: Ubi caritas et amor, Deus ibi est: in solcher brüderlicher Nähe kommen wir Gott nahe.

Henri Holstein SJ

BESPRECHUNGEN

Konzil

GALLI, Mario v. und MOOSBRUGGER, Bernhard: *Das Konzil.* Chronik der ersten Sessio. Ein Bild- und Textbericht. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1963. Kart. 7,50.

Die wöchentlichen Rundfunkkommentare Mario v. Gallis übertrafen an Rang und Bedeutung fast alles, was während der ersten Sitzungsperiode über das Konzil sonst gesagt und geschrieben wurde. Sie sind hier zusammen mit den Bildern eines berühmten Photographen und einigen noch unveröffentlichten Berichten zu einer hervorragenden Dokumentation vereinigt. In den neu erschienenen Berichten wendet sich Galli hauptsächlich den einzelnen Gruppen des Konzils zu: den Bischofskonferenzen, den Publizisten und Journalisten, den Beobachtern, den Konzilstheologen und den führenden Persönlichkeiten des Konzils, darunter in einem glänzenden Porträt der Gestalt des Kardinals Ottaviani.

Man weiß nicht, was man am Ganzen mehr loben soll: den Text der Berichte und Kommentare selbst, die Meisterschaft, mit der die großen geistigen Bewegungen des Konzils wie auch die Geschehnisse am Rande in der Zuordnung von Wort und Bild verdeutlicht sind, oder die hintergründig-geistvolle Prägnanz der Bildunterschriften. Unter allen bisher erschienenen Schriften über das Konzil nimmt dieses Buch ohne Zweifel den ersten Platz ein. Man kann es sehr empfehlen. *W. Seibel SJ*

Das 21. Konzil. Hrsg. von Anton KOCHS. Fotos von Josef Albert Slominski. Essen: Fredebeul & Koenen 1963. 168 S. Ln. 29,50.

Der von dem Leiter der Kirchlichen Hauptstelle für Bild- und Filmarbeit herausgegebene Band ist eine gute Dokumentation in Wort und Bild. Er gibt in 121 Photos und einer Reihe von Textbeiträgen – an der Spitze steht ein Vorwort von Kardinal Bea – einen schönen Überblick über das gesamte Konzilsgeschehen. Neben dem Text der wichtigsten Papstansprachen enthält er einen kurzen Überblick über die Konzilsgeschichte, den Text der Geschäftsordnung des Konzils und eine Reihe von Berichten aus der Konzilszeit selbst, dazu einen grundsätzlichen Aufsatz von Weihbischof Kampe über „Erfahrungen und Erwägungen" zum Konzil. Das Ganze ist von einem fortlaufenden Konzilstagebuch, einer Chronik der Ereignisse von der Konzilsankündigung an, begleitet.

W. Seibel SJ

LORENZ, Franz und SEIBEL, Wolfgang: *Ein Briefwechsel zum Konzil, Die erste Konzilstagung im Blickpunkt der öffentlichen Meinung.* Recklinghausen: Paulus Verlag 1963. 135 S. Kart. 5,80.

Der hier zusammengefaßte Briefwechsel wurde in der Wochenzeitung „Echo der Zeit" während der ersten Sitzungsperiode des Konzils veröffentlicht. Er sollte die öffentliche Meinungsbildung in Deutschland verfolgen, sie mit dem Geschehen in Rom konfrontieren und in ständiger Auseinandersetzung selbst zu ihr beitragen. Die vom Chefredakteur des „Echos der Zeit" in Deutschland geschriebenen Briefe geben deswegen einen wöchentlichen Überblick über die Konzilsberichterstattung und die Konzilskommentare der deutschen Presse. Sie versuchen, die Schwerpunkte und die jeweils vorherrschenden Meinungsrichtungen hervorzuheben und bemühen sich um eine umfassende, auch über die Konzilszeit hinaus gültige Dokumentation.

Die römischen Briefe sind weder ein fortlaufender Kommentar noch eine Chronik sämtlicher Konzilsereignisse. Sie wollten vielmehr von Rom aus klärend, weiterführend, ergänzend oder auch kritisch zu dem aus Deutschland Berichteten Stellung beziehen. Die Verfasser hoffen jedoch, daß die scheinbare Zufälligkeit und die zwanglose Aufeinanderfolge der Thematik das Konzil von einer Seite sehen läßt, die in einer regulären Berichterstattung kaum in Erscheinung treten kann *W. Seibel SJ*

KÜNG, Hans: *Kirche im Konzil.* (Herder-Bücherei 140) Freiburg: Herder 1963. 220 S. 2,50.

In seinem neuen Buch hat Küng die Vorträge

gesammelt, die er während des Konzils in Rom vor Bischofsversammlungen und vor anderen Gremien hielt. Er will also keinen systematisch geordneten Überblick über den Konzilsverlauf oder die gesamte Konzilsthematik geben. Er setzt vielmehr bestimmte Akzente, er hebt jene Themen heraus, die gerade im Vordergrund standen oder sich als dringlich erwiesen. Er führt dabei die Ideen und Einsichten weiter aus, die er in seinen beiden Büchern „Konzil und Wiedervereinigung" (erstmals 1960) und „Strukturen der Kirche" (1962) bereits in größerem Zusammenhang entwickelt hat. Er faßt seine Gedanken in fünf Themengruppen zusammen: Das Programm des Konzils, Wesen und Wirklichkeit des Konzils, Ausführung des Programms: Liturgiereform, Fragen der Lehre, Kirche in dieser Zeit. Das Ganze ist ein reichhaltiges Mosaik, in seinen einzelnen Zügen aus den Eingebungen und Forderungen des Augenblicks geboren, als Gesamtbild ein eindrucksvolles Zeichen des Geistes, der das Konzil von Anfang an beherrschte. *W. Seibel SJ*

Häring, Bernhard: *Das Konzil im Zeichen der Einheit.* (Herder-Bücherei 144) Freiburg: Herder 1963. 123 S. 2,50.

Das Buch des bekannten Moraltheologen führt in die innere Thematik des Konzils ein. Im Anschluß an den seit der Ankündigung vorherrschenden Gedanken sieht der Verf. alles unter dem Gesichtspunkt der Einheit, die in Christus ihre Wurzel hat und sich gerade in der Vielfalt des kirchlichen Lebens offenbaren will. Er geht dabei in besonderer Weise auf die Fragen um eine Erneuerung und Neuformulierung der Sittenlehre ein, ein Gebiet, das vielleicht noch die nächste Sitzungsperiode beschäftigen wird.

Wert und Bedeutung des Buches liegen in der Folgerichtigkeit, mit der Häring den Geist der Eröffnungsansprache des Papstes – für viele kam sie „wie ein Blitz aus heiterem Himmel" (31) – in allen Einzelthemen zur Geltung bringt. Er hebt immer wieder und mit Recht hervor, daß der Geist des Konzils in dieser Ansprache seine vollkommenste Gestalt gefunden hat und daß es die Aufgabe des Konzils und der Christen ist, dieser Haltung der Offenheit, des Verstehenwollens und des Glaubens an die überzeugende Macht einer positiven Verkündigung der Wahrheit Raum zu schaffen.

W. Seibel SJ

Zweites Vatikanisches Konzil. 1. Sitzungsperiode. Dokumente-Texte-Kommentare. Osnabrück: A. Fromm 1963. 217 S. (Fromms Taschenbücher „Zeitnahes Christentum" Bd. 27) Kart. 5,80.

Dieses vom Chefredakteur der KNA, Konrad W. Kraemer, zusammengestellte Buch enthält Texte, die entweder von der deutschen Sektion des Konzilspresseamts oder der Katholischen Nachrichtenagentur oder den Romanae Informationes Catholicae Internationales während des Konzils bereits veröffentlicht wurden. Trotzdem hat das Buch seinen Wert: Einmal weil es einen Einblick in die Ordnung des Konzils gibt, deren Handhabung sich schon einmal entscheidend für dessen Verlauf erwiesen hat. Dann werden die deutschen Konzilsväter und die Mitglieder der einzelnen Kommissionen namentlich aufgezählt (S. 216 hätte es richtig heißen müssen: Höck, Abtpräses). Eine zweifellos erwünschte Liste der offiziellen deutschen Konzilstheologen sowie der von den deutschen Bischöfen konsultierten Theologen fehlt leider. Der Hauptwert des Buches aber dürfte darin liegen, daß an Hand weniger Dokumente – meist Ansprachen des Papstes – und einiger Kommentare – auch von nichtkatholischen Beobachtern – die Linie des Konzils sichtbar wird, die so freudige Überraschung in der gesamten Welt hervorgerufen hat. *O. Simmel SJ*

Gesellschaftslehre

Schlette, Heinz Robert: *Der Anspruch der Freiheit.* München: Kösel-Verlag 1963. 134 S. Kart. 6,80.

Es geht dem Verf. um „Vorfragen politischer Existenz", konkret um eine philosophisch-theologische Grundlegung der Demokratie. Sie beginnt mit einer (ersten) Untersuchung über das neutestamentliche Verständnis der Staatsgewalt. Das Ergebnis ist: „Das Neue Testament bietet nicht nur keine Staatsphilosophie oder Staatstheologie, es sagt gleichfalls nichts ... über Wirklichkeit, Möglichkeit und Konzeption eines christlichen Staates und darüber, wie dieser christliche Staat sich gegenüber einem unchristlichen Staat ... zu verhalten hätte" (49/50). Dem Menschen ist es demnach aufgegeben, daß

er „die Strukturen und Spielregeln des Politischen als solche bedenkt und verantwortlich gestaltet" (52). Damit ist ihm aufgegeben, über die „Freiheit" nachzudenken. Das geschieht in einer (zweiten) Untersuchung über „Verantwortung für die Freiheit". Es ist die Rede von „eschatologischer Freiheit", d. i. von der vor allem durch Paulus proklamierten Freiheit dessen, der aus der Kraft des noch verborgenen, wenngleich schon angebrochenen, endgültigen Äons lebt. Sie realisiert sich in und unter der Gestalt der „welthaften Freiheit", der freiheitlichen Gestaltung der Dimension des Gesellschaftlichen, die in der ursprünglichen Freiheit der Person fundiert ist. Alles zielt hin auf die (dritte) Untersuchung: „Über den Anspruch der Demokratie". Sie, deren Fundament „Freiheit und Gleichheit" sind, ist „diejenige welthafte Ordnungsgestalt, die dem einzelnen den seiner Existenz gebührenden Raum der Freiheit im höchsten Maße zu gewähren in der Lage ist. Dies gibt uns das Recht, von dem ‚existenzialen' Charakter der Demokratie zu sprechen" (110).

Das Buch erörtert nicht nur sachlich wichtige Probleme, sondern tut es in einer gescheiten und immer bedenkenswerten Weise. Es steht ganz auf der Höhe der heutigen theologischen, besonders exegetischen, und philosophischen Diskussion. Ist aber sein Pessimismus bezüglich natürlicher, auch in der Schrift mitgegebener Erkenntnisse, nicht zu groß? So heißt es z. B.: „Aus der Kenntnis und der Anwendung der Unterscheidung von biblischen und griechischen Denkformen ... ergibt sich ..., daß für eine sogenannte naturrechtliche Begründung des Staates im Neuen Testament von vornherein keine Basis zu finden ist" (24). In der Anmerkung 4 zur ersten Untersuchung wird dagegen bemerkt: „Es kann aber schwerlich bestritten werden, daß im spezifisch jüdisch-christlichen Denken der Heiligen Schrift Ansätze enthalten sind, die es erlauben, aus ihnen eine genuine ‚Metaphysik des Christentums' zu entfalten" (120). Man vergleiche auch die Bemerkungen zu einer etwaigen Gemeinsamkeit der Grundansichten „über die Möglichkeiten der menschlichen Natur zur Geschaffenheit" (36) von Rö 1; 2 und Rö 13, 1–7. Ähnliches wäre zu sagen über Sätze wie diese: „Blickt man auf die Vielfalt der sich oft leidenschaftlich bekämpfenden Philosophien und Philosophen ..., so darf man gewiß feststellen, daß es *eine* ‚Wahrheit' und mit ihr *eine* Grundlegung der Freiheit, die für alle Welt erkennbar und damit auch verbindlich wäre, faktisch nicht gibt" (80). Und: „Das Denken der Freiheit und das Sprechen über sie setzt bereits eine noch unreflektierte, umrißhafte, aber elementare Kenntnis der Freiheit voraus. Wir nennen dieses ‚Vorverständnis' " (76). Es scheint uns eine immer neu notwendige und doch nicht nur vergebliche Aufgabe zu sein, eben dieses „Vorverständnis" reflex bewußt zu machen und auf einen Begriff zu bringen. *H. Wulf SJ*

zu Löwenstein, Felix: *Mater et Magistra.* Gedanken zur Sozialenzyklika Papst Johannes' XXIII. Text und Kommentar. Mannheim: Pesch Haus 1962. 225 S. Glanzfolie 7,80, Ln. 9,80.

Der vorliegende Kommentar zur Enzyklika „Mater et Magistra" ist aus Vorlesungen entstanden, die der Verfasser an der Wirtschaftshochschule Mannheim gehalten hat. Die Kommentierung folgt den laufenden Nummern des Rundschreibens. Es geht dem Verfasser vor allem darum, die Hauptthemen der Enzyklika klar herauszustellen, wie z. B. die Aufgabe des Staates im Bereich der Wirtschaft, die Probleme der modernen Betriebsverfassung, Lohnfindung und Eigentumsbildung, Verhältnis der Industrie zur Landwirtschaft, Bedeutung internationaler Zusammenarbeit, Verpflichtung zur Entwicklungshilfe. Durch Heranziehen des offiziellen lateinischen und gelegentlich auch des italienischen Textes sucht der Verfasser umstrittene Stellen einer weiteren Klärung zuzuführen.

Bewußt wendet sich der Kommentar an einen breiten Leserkreis, dem er zu einem vertieften Verständnis des Rundschreibens verhelfen will. Gerade wer sich nicht ständig mit den Fragen der kirchlichen Soziallehre befaßt, wird an diesem Kommentar eine zeitnahe Einführung in die Gedankenfülle der Enzyklika und darüber hinaus in die moderne katholische Soziallehre überhaupt finden. Der volle Wortlaut von „Mater et Magistra" ist dem Buch am Ende beigefügt. *J. Listl SJ*

Geographie

Weltatlas der Herder-Buchgemeinde. Herder: Freiburg 1962. (Gr. 8°) 63 Kartenseiten, 87 S. Text, Abbildungen u. Tabellen, 102 S. Register. Lw. 23,40.

Dieser Atlas kann ein Haus- und Familienbuch werden, aber auch dem Wissenschaftler Dienste leisten. Die Karten wirken durch Isohypsen und Schattierung plastisch, sind nicht überladen, geben aber erstaunlich viel Einzelheiten; enthält doch das Register über 80 000 geographische Namen. Alles ist auf den neuesten Stand gebracht, auch im politischen Afrika. Vorausgeschickt sind zwei Einleitungen, die eine gibt eine Geschichte der Erforschung der Erdoberfläche, die andere eine Art Einführung in die Allgemeine Geographie, zu der 150 kleine, aber gute farbige Bilder geboten werden. Beide Einleitungen sind zügig geschrieben und geeignet, dem Laien Freude am Gegenstand zu vermitteln. Die erste ist vielleicht etwas literarisch, um nicht zu sagen rhetorisch: „Viele Millionen Rothäute wurden erbarmungslos niedergemacht" (34), nämlich von den spanischen Eroberern. Derartige längst widerlegte Greuelberichte erwartet man in einem solchen Werk nicht. Nach den Karten kommen noch vortreffliche Abschnitte „Weltall und Sternenhimmel", „Lufthülle der Erde", „das Meer", „die Erde", nämlich Wasserhaushalt, Vegetationsgürtel, Kulturlandschaften, Bevölkerung, ferner ein eigenes Kapitel „Wichtige Ergebnisse des internationalen geophysikalischen Jahres" (1957/8) und ausführliche statistische Tabellen allgemein geographischer Art und über die einzelnen Länder. In der Rubrik „Religionen" wäre es vielleicht besser, den Begriff „Staatsreligion" nicht mehr zu gebrauchen, weil dadurch falsche Vorstellungen von Intoleranz und Konfessionszwang erweckt werden. In Italien z. B. genießen die konfessionellen Minderheiten volle Freiheit. – Im ganzen kann dieser Atlas nur empfohlen werden. Er ist nicht nur im Vergleich zu seinem Umfang (und zum Preis!) ungewöhnlich reichhaltig, sondern auch, worauf gerade bei Atlanten so viel ankommt, künstlerisch geschmackvoll ausgeführt. *L. v. Hertling SJ*

Kolb, Albert: *Ostasien.* China, Japan, Korea. Geographie eines Kulturerdteils. Heidelberg: Quelle u. Meyer 1963. XII, 608 S. 25 farbige Karten im Text, 1 topogr. Karte als Beilage. Lw. 56,–.

Der bekannte Hamburger Universitätslehrer erläutert seine Lehre von den Kulturerdteilen an den Ländern Ostasiens: China, Japan und Korea. Der Kulturerdteil deckt sich nicht, oder nicht überall, mit dem Naturerdteil. Eurasien ist ein Naturerdteil. Indien ist ein Kulturerdteil. Der Kulturerdteil „Orient" reicht von Persien bis Marokko über zwei Naturkontinente.

Der Naturerdteil ist unveränderlich, der Kulturerdteil kann sich ändern, auch seine Grenzen verschieben. K. zeigt, wie der ostasiatische Kulturerdteil geworden ist, kulturlandschaftlich, wirtschaftsgeschichtlich, sozialgeschichtlich. Überall sind die Naturgesetze wirksam. Ohne die vorgegebene Natur hätte der Mensch aus dem Land nicht das machen können, was es heute ist. Aber die Natur gibt nur die Voraussetzungen. Sein Wohnhaus baut sich der Mensch selbst. So ist der Satz gerechtfertigt, mit dem K.s Werk beginnt: „Die Geographie ist ihrem Wesen nach Natur- und Geisteswissenschaft zugleich."

Das verlangt vom Geographen, daß er nicht nur die physikalische Beschaffenheit seines Landes nach allen Regeln der Allgemeinen Geographie kennt, sondern auch seine Geschichte, die Prähistorie nicht ausgeschlossen, seine heutigen wirtschaftlichen und sozialen Zustände, „Land und Leute". Nur dann erfüllt er die Aufgabe der Länderkunde: zeigen, wie es in einem Land aussieht, wie es dort zugeht, ein allseitiges Bild der Wirklichkeit des Landes geben. Die notwendigen Erfordernisse dafür sind so groß, daß ein einzelner kaum imstande ist, sie zu erfüllen. K. ist einer von den wenigen. Wie sehr er seinen riesigen Stoff beherrscht, zeigt schon sein Literaturverzeichnis mit 633 Nummern, darunter fast nur neuere und neueste Schriften, viele englisch, einige chinesisch. Dabei ist K. kein bloßer Schreibtischgeograph. Er kennt seine Länder aus eigener Anschauung. Er erstickt auch nicht im Detailwissen, sondern ist imstand, den ungeheuren Stoff zu einprägsamen Gesamtbildern zu gestalten.

Ein solches Buch geht nicht nur den Berufs-Geographen an, sondern ebenso, wie der Verlag richtig bemerkt, „den Volkswirtschafter und Agrarpolitiker, den Historiker und Soziologen, den Anthropologen und Ethnologen ..." und wir möchten hinzufügen: den Missionswissenschaftler und den Missionspraktiker. Freilich wird sich der Missionshistoriker enttäuscht fühlen, daß in diesem so gründlichen und allseitigen Werk das Christentum kaum gestreift wird. An seiner Stelle ist von den Nestorianern und Manichäern in Turkestan die Rede (408), an einer andern wird gesagt, warum die heutigen Chinesen das Christentum ablehnen (116), und

in der Geschichte Japans wird kurz der katholischen Missionen im 16. Jahrhundert und ihrer Unterdrückung gedacht (503). Das reiche Schrifttum der Missionare, katholischer wie evangelischer, nicht nur über die Geschichte, sondern auch über Land und Leute und Kultur Ostasiens ist anscheinend nicht benützt. Vielleicht wäre hier eine gegenseitige Befruchtung möglich: ebenso wie der Missionar noch vieles vom Geographen zu lernen hat, so könnte auch der Geograph noch manches Material vom Missionar erhalten, der zwar vielleicht nur einen kleinen Ausschnitt seines Landes kennt, aber diesen wie kein anderer. *L. v. Hertling SJ*

Literatur

LEPPMANN, Wolfgang: *Goethe und die Deutschen.* Vom Nachruhm eines Dichters. Stuttgart: Kohlhammer 1962. 296 S. Paperback. 9,80.

Leppmann, Professor für deutsche Literatur an der Universität von Oregon, Eugene, Or., verfolgt die Hauptzüge des deutschen Goethebildes von Lebzeiten des Dichters bis etwa 1950. Zum Wesen des klassischen Dichters gehört es, daß er spätere Generationen zwingt, seine Werke zu lesen und sich mit ihnen auseinanderzusetzen. Es gab Jahrzehnte, da viele glaubten, die Klassiker seien unveränderliche Größen im geistigen Raum der Nation. Ein Studium der Geschichte ihrer Rezeption zeigt jedoch, daß sie jeder Generation in neuer Gestalt erscheinen konnten: Zeichen ihrer Größe und des jeweils veränderten Sehwinkels ihrer Leserschaft. Jede Generation entdeckte „ihren" Goethe, gewann ihre Perspektive, setzte ihre Akzente. Was die erste aufwertete, wertete die zweite ab, die dritte um.

Die Wirkung Goethes auf seine eigene Zeit wäre nicht möglich gewesen, ohne das starke Anwachsen des Lesepublikums unter der unpolitischen Bürgerschaft. Der klassische Goethe wandte sich an die geistige Elite des Volkes. Der alternde Dichter resignierte gegenüber seinem Publikum, erhoffte sich spätere Generationen als Leser. Die abwertende Einschätzung des Großen von Weimar begann schon 1823/32. Der politische Börne, der protestantische Pfarrer Pustkuchen, der Liberale Menzel, Heine und die Schriftsteller des Jungen Deutschlands machten, vor und nach 1830, Goethe den Vorwurf mangelnder moralischer, politischer und fortschrittlicher Gesinnung. Kurz vor der Jahrhundertmitte setzte die marxistische Kritik an der bürgerlichen Dichtergestalt ein. Marx, Engels, Karl Grün und später Franz Mehring, lassen den autonomen und individualistischen Dichter nicht mehr gelten, fragen nach seinem Verhältnis zu wirtschaftlicher Produktion und sozialer Welt.

Leppmann stellt, nach einem Überblick über die Goethebiographien des 19. Jahrhunderts, von Bettina und Carus bis zu Hermann Grimm und dem Jesuiten Baumgartner, die Goetherezeption unter den Musikern, sowie unter den Naturwissenschaftlern und Kulturkritikern des ausgehenden Jahrhunderts dar. Mechanistisch denkende Naturwissenschaftler werteten Goethes morphologische Gedankengänge ab. Helmholtz sah mehr in ihnen, und R. Steiner verteidigte die Methode des Schauens als gutes Recht des Dichters. Gegenüber einseitig mechanistischem Denken proklamierte Dilthey erneut die Autonomie des schöpferischen Menschen. Nietzsche ließ Goethe als ungefähr einzige Gestalt der deutschen Vergangenheit gelten, ohne ihn „umzuwerten".

Je ein Kapitel widmet der Verf. der „Goethegesellschaft", der Behandlung von „Goethe im Deutschunterricht", dem „literarischen" und dem „wissenschaftlichen Goethebild". Die Goethe-Gesellschaft wurde 1885, nach dem Tod des letzten Nachkommen, Walter Wolfgang v. Goethe, ins Leben gerufen. Sie pflegt die literarischen Denkmäler, gab die Weimarer Goetheausgabe heraus, fördert deutsche Literatur im Ausland. „Goethe im Deutschunterricht" zeigt die geschichtliche Entwicklung der Goethelektüre, die damit verbundenen Lehrabsichten, schließlich die Lehrpläne verschiedener Schultypen, einschließlich der Sowjetzone. Relativität und Selektion des Goethebildes treten besonders scharf bei den Dichtern selber hervor, angefangen von Grillparzer über G. Keller bis zu G. Hauptmann, H. v. Hofmannsthal und Th. Mann. An Autoren, deren Werk in die Zukunft weist, wird die Problematik moderner Goetherezeption offenbar. Bei R. Musil, H. Broch, E. Jünger kann es kein selbstverständliches Verhältnis zu Goethe mehr geben. Das moderne Grunderleben der Entwurzelung, Atomisierung, Vereinsamung, Verlorenheit steht der ungebrochenen Personerfahrung Goethes entgegen. Wir

stimmen dem Verf. uneingeschränkt zu, wenn er schreibt: „Die Tage sind vorüber, da man an diesen Dichter im Hochgefühl einer Wesensverwandtschaft herantreten konnte" (271). Leppmann meint, daß das zukünftige Goethebild Goethe einerseits als Wissenschaftler zeigen werde, zum andern aber als den „nervösen, dem Leben ausgesetzten Dichter, der den Fluch einer empfindsamen Veranlagung und den Kampf gegen eine gleichgültige Umwelt siegreich bestand" (272).

Leppmanns klare und übersichtliche Darstellung, die fruchtbare Benutzung der zum Thema vorhandenen Literatur, dessen Erweiterung durch eigene Studien, machen das Werk zu einem empfehlenswerten Handbuch. Die Deutschlehrer dürften nicht daran vorbeigehen.

P. K. Kurz SJ

Pesch, Ludwig: *Die romantische Rebellion in der modernen Literatur und Kunst.* München: C. H. Beck 1962. 227 S. Lw. 9,80.

Das Buch will den Geist der modernen Literatur und Kunst als romantische Rebellion gegen die „Welt als ordo", als Abfall vom Menschen und nihilistische Krise aufzeigen. In dem Konstruktivistischen, Abstrakten, dem Intellektualistischen und zugleich Irrationalen, übersteigert Determinierten und Willkürlichen, Zynischen und Demiurgischen, an dem narzißtischen Interesse am schöpferischen Akt, in dem ichhaft Luziferischen bindungslosen Kunstmachens, erkennt Pesch romantische Denk- und Unwertprinzipien. Diese werden von Fichte, Novalis und Fr. Schlegel, der philosophisch eingestellten Jenaer Frühromantik, her dargelegt als Streben nach absoluter Freiheit, als „Urhandlung" des denkenden Ich, als magisches Vermischen von Vernunft und ekstatischem Begehren, von Wirklichem mit Unwirklichem, von Ich und Welt, als Potenzieren der menschlichen Kräfte, als Mystifizierung eines proteischen Urgrundes, als ungeheure Emanzipation, als zwang- und ichhafte Bewegung ins Unendliche. Der Künstler als wissenschaftlicher, phantastischer und autonomer Schöpfer produziert die Welt und demonstriert sein eigenes Freisein.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bricht romantisches Denken und Streben erneut auf in Nietzsche, der „ein Geist wie Hardenberg, von kalter Leidenschaft, ein artistischer Denker und denkender Artist, trunken von der Melancholie des Lebens" (81). Nietzsche befreite das Romantische von national-deutschen Trübungen, spielte das Dionysische gegen das Apollinische aus, stieß den Menschen in die Leere und Ferne des gott-losen Alls, rief den ästhetischen Menschen zur absoluten „poiesis" des Übermenschen auf (81–83). Das „gewaltigste romantische Unternehmen" war das „Dritte Reich" (167). Der Geist untermenschlicher und dämonischer Tendenzen entlarvte sich in diesem Falle selbst, indem er sich ad absurdum führte. Subtiler, eingeschlossen in ästhetische Programme und eingefangen in die ästhetische Gestalt, sieht der Verf. in den meisten Richtungen moderner Kunst bis in die Gegenwart herein Züge desselben romantischen Geistes lebendig. Er erkennt sie im Impressionismus, Symbolismus, Vitalismus, Expressionismus, in den mannigfachen Ausprägungen abstrakter Kunst, in Programmen „absoluter Kombinatorik" (Heißenbüttel, 206), im Glauben an die grundsätzliche, ja totale Machbarkeit der Welt wie der Kunst (Züge dazu bei M. Bense, 172 f.), im Verlangen nach progressiver Herstellung der Welt als „Text" durch die Kunst.

Das Anliegen des Verf. erscheint uns von erster Ordnung. Es geht hier nicht um den ästhetischen Aufweis manieristischer Stilelemente und -tendenzen in der europäischen Kunst und Literatur. Das haben E. R. Curtius („Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter", Bern 1948), R. Hocke („Manier und Manie in der europäischen Kunst", „Manierismus in der Literatur", Hamburg 1959), M. Thalmann („Romanik und Manierismus", Stuttgart 1963) besorgt. Pesch versucht vielmehr aus der Optik des Klassischen und Christlichen eine Unterscheidung der Geister gegenüber den Strömungen, Werken, Programmen moderner Literatur. Er konnte eine ansehnliche Reihe gefährdender und zerstörender Triebkräfte sichtbar machen. Doch verringert ein bedenklicher Mangel an Methode, an Problembewußtsein, an Offenheit gegenüber der nachklassischen Situation der Kunst, an geschärftem Zeitbewußtsein, an Hinschauen auf das komplexe Phänomen den Wert seines Nachweises. Hier wird zu abstrakt, zu ungenau, zu voreingenommen, zu negativ gesehen. Das Ungenaue, in zahlreiche Einzelaussagen eingegangen, verrät sich schon in den disparaten Kapitelüberschriften, im Fehlen einer einleitenden Fragestellung und Angabe der Methode sowie eines Literaturverzeichnisses. Kleists

„Penthesilea" wird in arg simplifizierter und problemverkürzender Weise als pathetischer Abschluß beansprucht. Der Verlauf der Gedankenführung ist aus dem Inhaltsverzeichnis nicht zu ersehen. Die referierenden Einschübe zu moderner Musik und Malerei befriedigen nicht. Die Prämisse einer idealisierend-klassischen Kunst als einzig gültiger Gestaltung ist unkritisch vorausgesetzt.

Wir fürchten, daß sich die einen allzuleicht durch Pesch bestätigt finden, die anderen, wegen mangelnder Methodik und Beweisführung, des Verfassers These von der „romantischen Rebellion" allzu leicht ablehnen. Hier ist Richtiges und Wichtiges gesehen. Doch müßte die These differenzierter, das Phänomen mehrschichtiger und gerechter behandelt werden.

P. K. Kurz SJ

Heine-Jahrbuch 1963: Hrsg. vom Heine-Archiv Düsseldorf. Schriftleitung: E. Galley. Hamburg 1962. 104 S. Lw. 12,–.

H. Heine, Dichter und Schriftsteller einer umbrechenden Zeit, von den einen nur als Liederdichter gekannt, von den andern abgelehnt wegen Geburt, Charakter, zweifelhaftem Credo oder zerrissenem Gemüt, von den dritten für die Tagesauseinandersetzung aktualisiert und einseitig für politische Interessen beansprucht, konnte in Deutschland noch keine gerechte Beurteilung und Wertung erfahren. Das Heine-Archiv in Düsseldorf will durch ein Jahrbuch – zum erstenmal 1962 erschienen – der neueren Literaturwissenschaft einen verstärkten Antrieb zur Beschäftigung mit Heine vermitteln, der internationalen Heineforschung einen Mittelpunkt geben, unveröffentlichte Manuskripte aus den Autographensammlungen mitteilen und eine neue kritische Gesamtausgabe vorbereiten helfen. Das Jahrbuch 1963 enthält Beiträge zu Heines Englandaufenthalt von 1827, zu seiner „Lyrik des Übergangs", eine textgeschichtliche Arbeit zu den „Briefen über Deutschland" und den „Geständnissen", eine editorische zu Heines Musikberichten aus Paris, Angaben zur Pariser Begegnung mit Hebbel, sowie ein Verzeichnis der Heineliteratur von 1961/62. Ein baldiger Nachtrag der Heineliteratur zwischen 1953 (soweit reicht die Heinebibliographie von 1960) und 1959 (das erste Jahrbuch setzt erst 1960 ein) wäre dringend erwünscht. *P. K. Kurz SJ*

Literatur zwischen links und rechts. Autoren: H. Krüger, P. Noack, Fr. Heer, A. Mohler, C. Bourniquel, K. Hoffmann. München: Ehrenwirth 1962. 164 S. Paperback. DM 6,80.

„Links" und „rechts" ist ein politisches Begriffspaar und entstammt parlamentarischem Gebrauch. Viele unserer Schriftsteller sind bei ihrem Neubeginn in den Nachkriegsjahren bewußt aus dem Reich klassisch-romantischer Innerlichkeit herausgetreten und haben durch ihr Ja und Nein zu Tagesfragen im gesellschaftlich-politischen Raum Stellung bezogen. Zur Orientierung für jedermann etikettierte die Publizistik Kämpfer und Fronten. Die Sendefolge des Bayerischen Rundfunks über die „Literatur zwischen links und rechts" liegt im zweiten Band der Schriftenreihe „thema" vor.

Im ersten Essay skizziert Horst Krüger, ausgehend von der Zeitschrift „Ruf" und der Gruppe 47, die Literatur der Linken. Grundsätzlich engagiert, besetzte sie die Beobachtungsposten öffentlicher Kritik. Im Kern erweist sie sich als aggressiv gegenüber der Bonner Bundesrepublik, hypertrophiertem Wirtschaftsdenken und Konsumterror, gegenüber kapitalistischem Christentum und einem Antikommunismus aus bloß wirtschaftswunderlichem Spießertum. Der idealische Freiheitsdrang dieser intelligenten Professionals ohne konstruktive Eigenleistung trägt, in seiner Bindungslosigkeit und in der Art des Neinsagens, ebenso pubeszente wie utopische Züge. Auf dem literarischen Markt bestätigt sich Nonkonformismus als anhaltend modisch, verbunden mit einem Flair von Snobismus und Esoterik als gut verkäufliche Ware.

Eine schwierigere Aufgabe trifft Paul Noack mit dem Begriff „rechts" für Schriftsteller, die sich nach Form und Inhalt der Tradition verpflichtet wissen. Sie bestehen aus lauter einzelnen, gebrauchen ihr Werk nicht als Mundstück eines politisch aktuellen Engagements. Noack sieht ihre konservative Gemeinsamkeit darin, daß sie sich an übergreifende Ordnungen binden, die menschliche Gebrechlichkeit annehmen und die menschliche Wandlung suchen, den Rückgriff auf die Geschichte bejahen.

Sein bekanntes Prinzip der „dritten Kraft", die Synthese von geschichtsträchtiger Bindung und fortschrittlich kritischem Offensein für die Aufgaben der Gegenwart, appliziert Friedrich Heer dem literarischen Feld. Goethe, Gotthelf und Stifter als Kronzeugen vermögen nicht recht zu überzeugen. Aus Österreichs 20. Jahrhundert

werden Hofmannsthal, H. Broch, R. Musil, J. Roth genannt. Lebende Autoren zieht Heer zur Illustration des Prinzips nicht mehr heran.

Auf die gegenwärtige franz. Literatur angewandt, zeigen Mohler und Bourniquel, daß engagierte Kunst nicht mit der Linken identisch ist, degagierte Kunst nicht mit der Rechten. Die Kolportageromane der Ultra-Rechten sind engagiert. Der Existentialismus der Linken geriet nach 1950 außer Kurs. Die „Nouvelle Vague", eine jüngere Generation, kam herauf. Unideologisch eingestellt, sucht sie die kurzweilige Melancholie des Lebens (F. Sagan). Wichtiger sind die Repräsentanten des „Nouveau Roman" (M. Butor, N. Sarraute, Robbe-Grillet, C. Simon). Sie gingen aus der existentialistischen Linken hervor, befreien aber ihr künstlerisches Werk von Ideologie und Tagesaktualität und stehen zwischen den Fronten.

Am sperrigsten erweist sich das politische Begriffspaar gegenüber der amerikanischen Literatur. Man kann vom sozialen Protest einer Linken, von der tragischen Gesellschaftsepik einer Rechten sprechen, wie K. Hoffmann zeigt. Doch zieht durch beide ein Strang religiös missionierenden Eifers.

Den Autoren der sechs Essays darf man für ihre Orientierungshilfe und das exercitium eines Begriffes am Gegenstand danken. Sie wissen um die relative Fragwürdigkeit ihres Begriffspaares für das literarische Feld. Schade, schon in der Hörfolge, daß nicht grundsätzlich nach seiner möglichen Brauchbarkeit gefragt, der politische Begriff unterschieden und eingegrenzt, sowie von künstlerischen Gesichtspunkten abgehoben wird. Der Wortgebrauch für „rechts" liegt z. B. in der deutschen Literatur nicht auf der gleichen Bedeutungsebene wie „links", weil die der Tradition verpflichteten Autoren gar nicht direkt und kämpferisch in die politische Arena eintreten. Wenn man sich bewußt bleibt, daß „rechts" und „links" in simpelster Weise eine Gesinnung apostrophieren, nicht aber künstlerische Qualität und Rang des Wortes sichtbar machen, wird das Begriffspaar nicht schaden.

P. K. Kurz SJ

GÜRSTER, Eugen: *Der Schriftsteller im Kreuzfeuer der Ideologien.* München: Anton Pustet 1962. 106 S. Kart. 5,80.

Der Verf., 1895 in Fürth geboren, war als Dramaturg, als Schriftsteller und im diplomatischen Auslandsdienst der Bundesrepublik tätig. In den vorliegenden sieben Essays geht er vom „Wertzerfall innerhalb der bürgerlichen Welt" und der „radikalen Erschütterung" des ersten Weltkrieges aus. Von den drei Wegen, die sich als gesetzhafte Deutungen des Daseins anboten: Christentum, Kommunismus, Nationalsozialismus, verfolgt er den zweiten im Hinblick auf Schriftsteller wie Ernst Bloch, Bert Brecht, Alfred Kantorowicz, Georg Lukács, J. P. Sartre, Gerhard Zwerenz u. a. Sie alle huldigen mehr oder minder der Idee einer totalen Konstruktion des Lebens durch den Menschen selbst. Totale Kritik am Bestehenden, Vernichtungswille gegenüber der Tradition, mythische Hoffnung für die Zukunft kennzeichnet ihre Position. Gürster signalisiert eine verbreitete Tendenz unter den Schriftstellern, die er als „neuen Puritanismus" bezeichnet: Nach Menschen, die sich auch heute noch in ihrer Haut wohl zu fühlen versuchen, wird gejagt. Wer mit der abendländischen Tradition und Kultur nicht bricht, wird angeprangert. Aus der Tatsache geschehenden Unrechts wird sogleich die Unmöglichkeit bestehender Ordnungen bewiesen. Man ist moralischer als die Heiligen. Man schreibt nur aus Verantwortung. Man befördert durch Zerstörung der Gegenwart das Glück der Zukunft.

Wir stimmen den Leitlinien des Verfassers zu, halten jedoch manche Phänomene für komplizierter. „Die Mißgestalten der zeitgenössischen Dramatik" z. B. – der Name Dürrenmatt fällt – möchten wir nicht einfach als Anzeichen und Folge „einer ideologisch verwüsteten Landschaft" betrachtet wissen. Es ist nicht nur mangelnder guter Wille, wenn das „Allgemein-Menschliche", der gute Held und edle Menschlichkeit, nicht mehr im herkömmlichen Sinn Literatur- und bühnenfähig sind. Groteske, Karikatur, Übersteigerung im Dienste der Sichtbarmachung, können erlaubte und gerechtfertigte Stilmittel sein.

P. K. Kurz SJ

Von der Gotteserfahrung im Denken unserer Zeit

Johannes B. Lotz SJ

Als Einführung in unsere Darlegungen mag der „Gesang vom Erleben der Wahrheit" dienen, den Meister Jôka um das Jahr 800 in Japan gedichtet hat. Er entwirft ein düsteres Bild von den Menschen der damaligen östlichen Welt, kann aber ohne weiteres auf die heutige Situation des Westens angewandt werden.

Wehe dieser verderbten Zeit
des vollendeten Unglaubens!
Die Menschen lassen sich,
der Tugend bar,
jetzt kaum mehr bessern.
Zu lange sind sie verlassen
vom Heiligen,
und tief hat sich eingefressen in sie
das falsche Denken.
Da die Wahrheit so schwach ist,
herrscht in ihnen der Teufel.
Und Verbrecher und Feinde der Wahrheit
finden sich nicht wenig.
Nun ärgert es sie, daß sie die unmittelbare
Lehre Dessen, der da ist,
ohne sie auszurotten oder zerstückeln zu können,
mitanhören sollen[1].

Nach diesen Zeilen sind die Menschen der Zeit des vollendeten Unglaubens schon allzu lange vom Heiligen verlassen, weshalb sich das falsche Denken tief in sie eingefressen hat. Je schwächer die Wahrheit wird, desto mehr herrscht der Teufel, desto mehr nehmen die Verbrecher und Feinde der Wahrheit überhand. Und doch – die Lehre Dessen, der da ist, ist noch keineswegs erloschen; vielmehr spricht sie unmittelbar, auch zu den Empörern gegen die Wahrheit. Sie müssen sie mitanhören, ohne sie ausrotten oder in Stücke reißen zu können. Also stehen sie der übermächtigen Wahrheit ohnmächtig gegenüber, sind sie nicht imstande,

[1] Zitiert nach Graf DÜRCKHEIM, *Zen und Wir* (Weilheim 1961) 51.

ihre Stimme zum Schweigen zu bringen. Das aber ärgert sie, macht sie rasend, verführt sie zu den schlimmsten Gewalttaten.

Übertragen wir diese Diagnose auf unsere Zeit und unser Thema. Die Menschen haben sich weithin in erschreckendem Maße von der Gotteserfahrung entfernt, haben sich tief in die verkehrten Gedanken und Empfindungen verstrickt, und zwar so sehr, daß nicht wenige die Empfänglichkeit für die Gottesfrage verloren haben. Obwohl solche die verborgene Botschaft nicht hören wollen oder nicht hören können, spricht sie ständig auf zahllose Weisen zu ihnen und berührt sie in ihrem Innersten. Der Beweis dafür ist, daß sie gegen das Licht wüten, das sie nicht auszulöschen vermögen, daß sie gegen den Ruf streiten, bei dem es ihnen nie gelingt, sich ihm völlig zu entziehen. Bei jenen aber, die nicht einmal mehr kämpfen, sondern einfach gleichgültig dahindämmern, ist die stille Stimme nur eingeschläfert, weshalb sie jederzeit wieder durchbrechen kann. Von diesem dunklen Hintergrund heben sich jene ab, die auch in unseren Tagen die Botschaft der Wahrheit vernehmen und zur Gotteserfahrung vordringen, oft ohne es zu wissen oder ausdrücklich benennen zu können, was in ihnen vorgeht. Sie finden sich in den Reihen nicht nur derer, die sich zu Gott bekennen, sondern auch der anderen, die in ihrem äußeren Verhalten Gott leugnen. Das Schweigen, in das die Gotteserfahrung meist gehüllt bleibt, entspricht ihrem geheimnisvollen Wesen und nimmt ihr zuinnerst nichts von jener letzten Mächtigkeit, die das Geschrei der Gottlosen stets übertrifft und am Ende überwindet.

Was heißt Gotteserfahrung?

Absichtlich sprechen wir von Gotteserfahrung, nicht von Gottesbeweis. Dieser wendet sich nur an unsern Verstand und fordert unsere theoretische Zustimmung auf Grund seiner logischen Schlüssigkeit. Die Erfahrung hingegen ergreift den ganzen Menschen mit all seinen Kräften, mit seinem Verstehen, seinem Wollen und seiner Gemütstiefe. Deshalb verlangt sie auch die Hingabe des ganzen Menschen bis hinein in seine Wesensmitte, wobei mit existenziellem Ernst die Entscheidung über das innerste Schicksal, über Heil oder Unheil vollzogen wird.

Solches Erfahren bricht im Menschen ursprünglich auf; es ist eine Lebensbewegung, die auf immer andere Weisen die einzelnen überkommt, sie überwältigt und mitreißt, beglückt und erfüllt. Damit verglichen, ist das Beweisen etwas Abgeleitetes, meist bewußt Gewolltes, dem erfahrenden Leben Nachfolgendes.

Schließlich stellt sich die Erfahrung als eine lebensgesättigte und lebensgestaltende Überzeugung dar, in die eine Fülle von Unwägbarem, ja die Weisheit eines ganzen Lebens eingehen; deshalb kann sie mit nur rationalen Mitteln weder erzeugt noch erschüttert werden. Solch eine Überzeugung trägt das Dasein, macht zum Martyrium fähig. Dagegen ist der Beweis auf die rationalen Mittel beschränkt; er entfaltet sich lediglich in der Einsicht und Zustimmung des Wissens,

in das nie all das eingeht, was sonst im Menschen mitspricht. Deshalb enthält er meist keine ausreichende Daseinsgründung, befähigt er auch nicht unmittelbar zum Martyrium.

Doch schließen die lebensgesättigte Erfahrung und der rationale Beweis einander nicht aus, wie manchmal behauptet wird. Ihr gegenseitiges Verhältnis läßt sich durch einen Vergleich verdeutlichen. Ein Knochengerüst allein ist noch kein Mensch; ebenso gibt es den Menschen nicht ohne dieses Gerüst. Auf ähnliche Weise ist ein rationaler Gottesbeweis noch keine lebensgesättigte Gotteserfahrung; umgekehrt aber kann sich die Gotteserfahrung nie ohne das rationale Grundgerüst entfalten. Dieses ist in jener stets enthalten, ohne freilich im einzelnen durchgegliedert und auf genaue Begriffe gebracht zu sein, was erst der ausdrückliche rationale Gottesbeweis leistet. Der Gottesbeweis muß stets aus der Gotteserfahrung schöpfen und in sie eingebettet bleiben, damit er nicht in Unfruchtbarkeit erstarrt. Die Gotteserfahrung muß ihren Gang immer wieder am rationalen Beweis überprüfen, damit sie sich nicht im Unbestimmten und haltlos Phantastischen verliert. Wie das Leben dem Philosophieren, so geht die Gotteserfahrung dem Gottesbeweis voraus.

Gibt es wirklich ein in dem umschriebenen Sinne echtes Erfahren Gottes? Es ist vorhanden, nicht immer offen, klar bewußt. Es bildet den verborgenen Hintergrund, aus dem alles lebt und sich nährt, was wir denken und tun. Was die heidnische Antike in dieser Beziehung erfahren hat, spricht aus dem bekannten Satz: „Alles ist voll von Göttern". Die poly- und pantheistische Tönung ausschließend, dürfen wir formulieren: „Alles ist voll von Gott". In allem lebt und wirkt Gott, aus allem spricht und leuchtet Gott, alles ist eine Spur oder gar ein Ebenbild Gottes, weshalb Gott in allem und aus allem erfahren werden kann und tatsächlich erfahren wird, wenn der Mensch nicht in Blindheit und Taubheit abgestumpft ist.

Genauer bestimmend, kann man sagen: Gott ist nicht nur der Fernste kraft seiner unendlichen Transzendenz, sondern auch der Nächste kraft seiner ebenso unendlichen Immanenz. Gott ist mir näher als jedes Ding und jeder Mensch; er ist mir näher als ich mir selbst, was Augustinus mit den Worten ausdrückt: Gott ist mir innerlicher als mein Innerstes. Außerdem ist Gott einerseits der Verborgenste, der in einem unzugänglichen Lichte wohnt, den kein Menschenauge je erspähen und kein Experiment je feststellen kann. Anderseits aber ist Gott der Offenbarste, der von sich aus unendlich mal mehr erkennbar ist als alles, was das Auge erspähen und das Experiment feststellen kann, der von sich aus das Licht selbst ist, das erst alles andere sichtbar und zugänglich macht. Im Menschen findet sich ein Abglanz von dieser Offenbarkeit in der Gestalt des Lichtes des Seins, auf das sein Geist ausgerichtet ist, das für ihn alles Seiende erkennbar macht und wesenhaft einen Vorgriff auf Gott enthält. – Ferner ist Gott der Fremdeste von allem, weil er von allem unendlich verschieden und so ganz anders als alles uns zunächst Bekannte ist; zugleich aber ist Gott der Vertrauteste von allem, weil in allem seine Züge aufleuchten und durch alles uns sein Antlitz anblickt. – Endlich ist Gott für uns

das unergründliche und unbegreifliche Geheimnis, von sich aus aber die selbstverständlichste aller Wahrheiten und Wirklichkeiten, die alle anderen erst verständlich macht. In unserem Geist ist das Sein das Bekannteste (notissimum) oder Selbst-verständliche, das uns alles Seiende verständlich macht; das Sein aber besagt Teilnehmen an dem absolut Selbst-verständlichen, an Gott, weshalb dieser als Hintergrund in allem und mit allem immer schon mit-erfahren wird. Die Seinserfahrung samt der darin notwendig implizierten Gotteserfahrung ist jene Ur-erfahrung, die jede andere Erfahrung allererst ermöglicht und trägt, wenn sie auch oft nicht als solche ausdrücklich hervortritt, sondern nur wie ein Stimmungshorizont alles sonstige Erfahrene umgibt und zusammenhält[2].

Heben wir noch schärfer einige Ansatzpunkte des Gotteserfahrens heraus; sie sind teils positiver teils negativer Art. Positiver Art ist die Dimension der Absolutheit, die unsere geistigen Vollzüge kennzeichnet. In unserem Wissen begegnet uns die absolute Geltung unserer Urteile; im sittlichen Bereich tritt unausweichlich die absolute Bindung der Werte und Gesetze an uns heran; auf dem ästhetischen Gebiet zeichnet die vollendeten Werke das absolute Leuchten oder das Leuchten des Absoluten aus. Die Absolutheit kann man nicht tilgen, ohne jenen Vollzügen ihre innerste Eigenart zu rauben. Und man kann dieser Absolutheit nicht ins Auge blicken, ohne sie bis zu Ende zu erfahren, nämlich als Teilnehmen an der Ur-Absolutheit Gottes oder am absoluten Gott selbst. Negativer Art ist die Erfahrung der Grenze, an die der Mensch in seinem Dasein ständig stößt, die Erfahrung der Bodenlosigkeit und Verlassenheit und damit der Angst, die Erfahrung der (wenigstens hintergründigen) Sinnlosigkeit und damit der Verzweiflung. Nun könnte der Mensch die Grenze nicht als Grenze erfahren, wenn er nicht immer schon über sie hinausgriffe, vom Grenzenlosen angerührt oder eben vom unendlichen Gott angerufen wäre. Ebenso könnte der Mensch die angstvolle Verlassenheit nicht erfahren, wenn er in der Welt ganz beheimatet wäre, wenn er nicht ständig von jenem Gott angezogen wäre, der sich stets entzieht und verbirgt. Schließlich könnte der Mensch nicht unter dem Schein der hintergründigen Sinnlosigkeit in aller vordergründigen Sinnhaftigkeit leiden, wenn er von der nächsten Sinnerfüllung gesättigt wäre; diese kommt ihm allein deshalb schal und nichtig vor, weil ihn der letzte höhere Sinn in Gott immer schon lockt, obwohl er sich noch nicht offen zeigt.

Die Gotteserfahrung, die wir im vorstehenden zu verdeutlichen versuchten, erleuchtet, um mit dem Prolog des Johannes-Evangeliums zu reden, jeden Menschen, der in diese Welt kommt; sie kann in keinem je erlöschen oder ganz absterben; wenigstens bleibt sie am Werk als verborgener, unbeachteter Hintergrund. Doch

---

[2] Die Aussage: Seinserfahrung ist notwendig implizite Gotteserfahrung schließt nach unserer Auffassung unbedingt ein, daß die Explikation nur rational-diskursiv erfolgen kann. Wegen seiner einzigartigen Struktur ist aber der rationale Beweis im Falle Gottes zugleich „Erfahrung", wie anderswo gezeigt worden ist; J. LOTZ, *Metaphysische und religiöse Erfahrung:* Archivio di Filosofia 1956, fasc. 1, 79–121.

ist dieses Feinste und Zarteste im Menschen überaus gefährdet, weshalb es mißdeutet, verdeckt und verfälscht werden kann.

Mißdeutet wird die Gotteserfahrung als irrationale Gefühlstäuschung, als Fiktion oder Illusion. Darauf ist zu sagen, daß der Mensch ebensowenig wie das Tier seinen Gott fingieren oder erfinden könnte, wenn sich ihm Gott nicht irgendwie mitgeteilt und er nicht andeutungsweise Gott erfahren hätte; ohne dieses Licht wäre er gänzlich in die Welt eingeschlossen wie das Tier, und die Dimension des Göttlichen wäre ihm noch weniger als die Farben dem Blinden zugänglich. Hinter solchen Mißdeutungen steht meist die Anmaßung oder ‚Hybris', die schon nach den Griechen die Verblendung oder ‚Ate' mit sich bringt. Verdeckt wird die Gotteserfahrung durch Betrieb und Lärm, wenn der Mensch im Sichtbaren versinkt und sich so den Blick für das Unsichtbare verstellt, wenn das laute Getue des Endlichen die stille Stimme des Unendlichen überschreit. Einen Schleier zieht vor die Gotteserfahrung auch die falsche Einstellung einer rationalistischen Zweifelsucht, die nur das gelten lassen will, was man mit dem Experiment feststellen oder mit der Strenge eines mathematischen Rechenexempels nachweisen kann. Solchen Menschen fehlt der gesunde Sinn für die der Gotteserfahrung zukommende höhere Weise der Wahrheit, die sich nicht mathematisch einfangen läßt; trotzdem ist sie nicht weniger überzeugend. Sie greift tiefer und trifft deshalb nicht das Auge oder den rechnenden Verstand, wohl aber das innere Vernehmen des Herzens. Verfälscht wird die Gotteserfahrung, sobald die ihr eigene Inbrunst auf einen selbstgemachten Götzen übertragen wird, etwa auf die haltlose Ideologie vom irdischen Paradies. Dann entstehen die zerstörenden Fanatismen, die von dem Mißbrauch jener Begeisterung leben, die letztlich nur die alles überragende und überwältigende Wirklichkeit Gottes im Menschen zu entzünden vermag.

Wegen der eben angedeuteten Möglichkeiten des Abirrens oder der Entartung bedarf die Gotteserfahrung einer sorgsamen Pflege oder einer immer wieder neu vollzogenen Einübung. Damit verhält es sich wie mit anderen kostbaren Gaben des Menschen; so muß einer, der die vollendete Meisterschaft auf der Violine oder dem Cello erreichen oder auch nur bewahren will, unablässig üben, oft viele Stunden jeden Tag; ebenso muß einer, der zu hervorragenden Leistungen im Bergsteigen oder anderen Sportarten imstande sein will, nicht selten seine ganze Lebensführung entsprechend ordnen und sich in manchen Fällen einer harten Disziplin unterziehen. Was bei solchen noch ziemlich peripheren oder mindestens nicht in die Mitte des Menschen eindringenden Vollzügen eine Selbstverständlichkeit ist, kann bei der Gotteserfahrung als dem Edelsten und Erhabensten, als dem letztlich Zentralen und Entscheidenden nicht überflüssig sein, ist vielmehr hier mehr als in irgendeinem andern Bereich ein unentbehrliches Erfordernis. Daher gilt es, sich in der Gotteserfahrung zu üben, die entgegenstehenden Hindernisse aus dem Wege zu räumen, die ganze Lebensführung so zu läutern, daß sie die Gotteserfahrung unterstützt, statt ihr zuwiderzulaufen. Wenn die Gotteserfahrung nicht entspre-

chend gepflegt oder sogar behindert und unterdrückt wird, kann sich in dieser Beziehung eine erschreckende Blindheit und Taubheit ausbreiten, bis zu jener eisigen Kälte, die einen schaudern macht. Menschen, in denen das Organ für derartiges Erfahren mehr oder weniger abgestorben ist, sind tief zerstört oder entartet, mögen sie auch sonst im innerweltlichen Raum tadellos funktionieren. Die Griechen würden solche mit dem Wort ‚Barbaren' bezeichnen, das sie für jene Völker gebrauchten, die noch nicht zur Fülle des Menschentums emporgestiegen waren. Sicher spricht man bei denen, die aus der Gotteserfahrung herausgefallen sind, mit größerem Recht von Barbaren als bei jenen, die in anderen kulturellen Errungenschaften zurückgeblieben sind.

Wie stellt sich die Gotteserfahrung im Denken der Gegenwart dar?

Dem Beweisen steht das heutige Philosophieren, was Gott betrifft, wenig günstig, äußerst kritisch und oft entschieden ablehnend gegenüber[3]. Das Erfahren des Göttlichen hingegen ist man geneigt in gewissen Grenzen zuzulassen, ja anzuerkennen. Es sollen nur einige (wie es scheint) charakteristische Beispiele herausgegriffen werden, die in einer aufsteigenden Linie angeordnet seien.

Die eisige Kälte der ungefähr abgestorbenen Gotteserfahrung schlägt einem am schärfsten aus N. Hartmann entgegen. Er schweigt in seiner Philosophie von Gott, weil ihm, wie er einmal ausdrücklich gestand, keine Phänomene begegnet sind, in denen sich Gott eindeutig zeigt[4]. Er will Gott nicht leugnen; bei ihm fällt Gott einfach aus oder kommt Gott einfach nicht vor; es sieht so aus, als ob er von Gott überhaupt nicht berührt wäre. Die Gründe dafür sind mannigfacher Art; vor allem engt seine von der Naturwissenschaft her bestimmte Sichtweise seinen Blick auf die Welt ein, während zugleich der Einfluß der Philosophie Kants ihm den Zugang zum Überweltlichen oder Göttlichen verschließt[5]. Dabei spielt im sittlichen Bereich eine überspitzte Auffassung der Freiheit im Sinn von Autonomie oder Selbstgesetzgebung eine wichtige Rolle, die nach Hartmann jede Abhängigkeit des Menschen von Gott ausschließt[6]. Trotzdem bleibt ein letzter Schimmer der Gotteserfahrung, insofern auch dieses Philosophieren im innersten Kern aller Dinge auf das stößt, was unser Erkennen und Begreifen übersteigt, was uns Fragen über Fragen aufgibt, unter denen sich auch die Gottesfrage verbirgt. Allerdings ist Hartmann, von Kants Grenzziehung beeinflußt, der Ansicht, daß wir auf alle diese Fragen keine Antwort zu finden vermögen, daß wir lediglich die Probleme um-

[3] Vgl. das oben über die gegenseitige Beziehung von Gottes-erfahrung und Gottes-beweis Gesagte. Obwohl unsere Zeit dem Beweisen Gottes wenig günstig ist, können wir um der vollen Entfaltung der Wahrheit willen nicht darauf verzichten. Doch gilt es dabei alle rationalistischen Überbleibsel zu überwinden und alle Forderungen einer gesunden Kritik zu berücksichtigen.

[4] Vgl. J. LOTZ, *N. Hartmann und sein Werk*, in: *Stimmen der Zeit* 147 (1950/51) 222 f.

[5] Vgl. A. GUGGENBERGER, *Der Menschengeist und das Sein* (Krailling 1942).

[6] N. HARTMANN, *Ethik* (Berlin 1926).

schreiben, nie aber zu ihrer Lösung gelangen können[7]. Mehr als ein kümmerlicher Rest der Gotteserfahrung bleibt also bei Hartmann nicht übrig.

Über die Gleichgültigkeit, die im ersten Typ vorherrscht, greift der leidenschaftliche Protest gegen Gott hinaus, den früher Nietzsche erhoben hat und der heute bei J. P. Sartre weiterklingt[8]. Ein solcher spürt den Angelhaken Gottes in seinem Innern und wehrt sich wütend dagegen, ohne aber von ihm loszukommen. Nach Sartre findet sich der Mensch als ursprünglich völlig bestimmungslose Existenz und damit als Freiheit ohne Bindung durch eine vorgegebene und absolut bestehende Wesens- und Wertordnung vor. Er selbst gibt sich durch seine eigene Entscheidung sein Wesen und seine Werte, weshalb er jeweils das ist, was er aus sich macht. Hierdurch ist nach Sartre die Schöpfertat und folglich das Dasein Gottes ausgeschlossen, weil dieser den Menschen nach den urbildlichen Ideen seines Geistes und so mit einem bestimmten Wesen und den diesem zugeordneten Werten erschaffen hätte, was der Leugnung der Freiheit und der darin enthaltenen Zerstörung des Menschen gleichkäme. An die Stelle Gottes tritt das Nichts, das allein den Menschen zum Menschen macht. Sein Bewußtsein und seine Freiheit nämlich setzen voraus, daß in ihm das Sein durch das Nichts gebrochen sei und ihm daher ein durch das Nichts gemindertes Sein zukomme. Vom Menschen her frißt sich die zehrende Krankheit des Nichts in die untermenschliche Welt hinein, die an sich das vom Nichts nicht verdorbene oder volle Sein darstellt. Auf diesem Hintergrund wird im Menschen selbst ein unheilbarer Zwiespalt sichtbar, insofern er zum vollen Sein hinstrebt und doch unaufhebbar in das geminderte Sein hineingebannt bleibt; so kennzeichnet ihn ein aussichtsloses Ringen, von Sartre „passion inutile", nutzloses Leiden oder nutzlose Leidenschaft genannt[9]. Daher ist das menschliche Dasein absurd oder sinnlos; nach Sartre ist es sinnlos, daß wir geboren werden, und ebenso sinnlos, daß wir sterben[10], kommt es auf dasselbe hinaus, ob einer sich im stillen betrinkt oder Führer von Völkern ist[11]. Die Antwort des Menschen auf ein solches Dasein ist die Grundstimmung des „Ekels" und das unüberwindliche Gefühl einer wahrhaft grenzenlosen „Verlassenheit".

Die Auseinandersetzung mit Sartre hat darauf hinzuweisen, daß die Freiheit des Menschen gerade nicht ohne Bindung ist, sondern die unausweichliche und unbedingte Bindung des Gewissens in sich trägt, das einen Hauptansatzpunkt der Gotteserfahrung darbietet. Zugleich ist die Freiheit selbst keineswegs durch das Nichts zu erklären, sondern dadurch, daß der Mensch als Ebenbild Gottes erschaffen wurde, woraus wiederum die Gotteserfahrung entspringt. Als Ebenbild Gottes strebt der Mensch wirklich zum vollen Sein (wie Sartre sagt), d. h. zur innigsten Einigung mit der unendlichen göttlichen Seinsfülle hin; dieses Streben ist keineswegs sinnlos, sondern zuinnerst seines Zieles gewiß, weshalb dadurch eben-

[7] N. HARTMANN, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (Berlin ³1941) bes. 219–304.

[8] J. P. SARTRE, *L'Etre et le néant* (Paris 1943). Vgl. J. MÖLLER, *Absurdes Sein?* (Stuttgart 1959); A. BRUNNER, *Zur Freiheit verurteilt*, in: *Stimmen der Zeit* 140 (1947) 178–190.

[9] SARTRE a.a.O. 708. [10] Ebd. 631. [11] Ebd. 721.

falls die Gotteserfahrung in Gang gebracht wird. Daher entfaltet sich als Grundstimmung im Menschen nicht der Ekel, sondern die Daseinsfreude, nicht die Verlassenheit, sondern die Geborgenheit, die immer schon und wesenhaft die Gotteserfahrung wenigstens andeutungsweise in sich enthalten. Nach allem vollzieht Sartre ein Umkehren der Gotteserfahrung in die Nichts-erfahrung (wie wir kurz sagen dürfen), also in ihr Gegenteil, wobei dieses Negative vom Positiven lebt und sich als Gegenbild oder Protest dagegen entfaltet.

Im selben Sinne könnte M. Heidegger, wenigstens nach der Phase von „Sein und Zeit“[12], verstanden werden, weil auch bei ihm das Nichts eine zentrale Rolle spielt. In Wahrheit jedoch ist für ihn das Nichts „der Schleier des Seins“[13], weshalb er nicht die Gotteserfahrung in die Nichtserfahrung verkehrt, sondern durch die Erfahrung des Seins den Weg für die Erfahrung Gottes bereitet. Mit eindrucksvoller Ursprünglichkeit arbeitet Heidegger das Erfahren des Seins heraus, zu dem der Mensch immer schon vorstößt und das den im verborgenen erfahrenen Grund jeglicher Begegnung mit dem Seienden bildet. Jederzeit greift der Mensch über alles Seiende hinaus, weil sich ihm ständig das Sein mitteilt oder unablässig die Stimme des Seins zu ihm spricht, weil ihn das Sein jeden Augenblick in Anspruch nimmt und von ihm verlangt, daß er seinem Anruf entspreche. Das Geheimnis des Seins senkt sich ihm ein und macht ihn dadurch zur Ek-sistenz, d. h. zu jenem ausgezeichneten Seienden, dem es verliehen ist, das Sein selbst oder als solches zu vollziehen, was dasselbe besagt wie in das Sein hinausstehen oder mitten im Sein innestehen[14].

Freilich stellt diese seine Grundverfassung den Menschen als Ek-sistenz in die Zweideutigkeit und damit in die Entscheidung hinein. Zunächst und zumeist versinkt er im Seienden, weshalb er das Sein, das nie ganz schweigt oder ihn nie einfachhin verläßt, vergißt und verdeckt, ja seiner Botschaft sich verschließt und davor flieht. Dadurch gerät er ins Wesenlose oder verliert er sich im Nichtigen, womit zusammenstimmt, was Heraklit vom Logos aussagt: obwohl die Menschen mit diesem ständig umgehen, sind sie von ihm entzweit und alle Dinge scheinen ihnen fremd oder entgleiten ihnen[15]. Auch dem so in die Irre gehenden Menschen zeigt sich noch das Sein, allerdings nur als das Andere zu allem Seienden oder als das Nichtseiende, als das Nichts, in das alles Seiende und vor allem der Mensch hineingehalten ist und vor dem er in Angst erzittert. Soweit er dem im Nichts verborgenen Sein sich stellt und treu bleibt, tritt allmählich aus dem Schleier des Nichts das Sein selbst hervor. Indem der Mensch dessen Anspruch entspricht und sich entschließt, ganz durch das Sein und für das Sein zu leben[16], ist er zugleich ganz als er selbst da oder ganz als Ek-sistenz verwirklicht.

---

[12] Halle 1927 und öfter.
[13] M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?* (Frankfurt 1943) Nachwort 31.
[14] M. HEIDEGGER, *Über den Humanismus* (Frankfurt 1951). *Zur Seinsfrage* (Frankfurt 1956).
[15] Heraklit, Fragm. 72.
[16] *Über den Humanismus*, 5.

Die Erfahrung des Seins, um die Heideggers gesamtes Denken kreist, ist nicht mit der Gotteserfahrung identisch; denn „das Sein ist nicht Gott[17]. Das soll jedoch nicht heißen, daß das Sein nichts mit Gott zu tun habe und sich Heidegger für den Atheismus entscheide; diesen lehnt er vielmehr ausdrücklich ab, indem er zugleich betont, daß sein Philosophieren für Gott offen sei[18]. Wenn er trotzdem den Weg zu Gott nicht beschreitet, so hat das seinen Grund darin, daß zunächst in langer Arbeit das Sein selbst zu bedenken ist und so allererst die Voraussetzungen zu gewinnen sind, die ein wahrhaft denkendes oder philosophierendes Entfalten der Gottesfrage ermöglichen. In welchen Schritten diese Entfaltung verläuft, hat Heidegger selbst angedeutet; die Klärung des Seins führt zum Heiligen und so zur Gottheit, von der her bestimmt werden kann, „was das Wort ‚Gott' nennen soll"[19]. Das Ende dieses Weges wirft, so scheint es, schon auf dessen ersten Schritt seine Strahlen, wenn es vom Sein heißt, es teile sich in „Huld" oder „Gunst" dem Menschen mit und dieser begegne ihm mit „Dank" und „Opfer"[20]. Nach allem hat Heidegger mit der Seins-erfahrung mindestens den Vorraum der Gottes-erfahrung betreten. Indem er diesen mit ganz neuer Eindringlichkeit für den Menschen unserer Tage zurückgewinnt, bereitet er der Gotteserfahrung die Wege. Daß er zu ihr selbst nicht ausdrücklich durchstößt, hat seinen Grund teils in den oben erwähnten methodischen Erwägungen teils in Vorbehalten, die ihn wohl vom neuzeitlichen Denken her belasten.

Bei K. Jaspers findet sich ebenfalls der Durchbruch zur Erfahrung des Seins, wenn auch vielleicht nicht mit derselben Ursprünglichkeit und Eindringlichkeit wie bei Heidegger. Doch schreitet er über diesen insofern hinaus, als er den Weg von der Seins-erfahrung bis zur Gottes-erfahrung in einem näher zu bestimmenden Sinn durchläuft. Das zeigt sich schon im ersten Ansatz, nämlich in der untrennbaren Verknüpfung der Existenz mit der Transzendenz. Der Mensch ist Existenz, insofern er sein Dasein in Freiheit übernimmt; das aber ist allein dadurch möglich, daß er in die Transzendenz eintritt. Die Transzendenz aber öffnet sich allein dem, der sich zur Existenz erhebt oder im existenziellen Aufschwung sich selbst verwirklicht. Demnach bleibt jener Mensch, der nicht die Transzendenz erreicht, von der Vollendung seiner selbst im Sinne der Eigentlichkeit ausgeschlossen; er kommt nicht über den bloßen Torso hinaus und ist nur wie Material verwendbar. Fragt man, was Jaspers des genaueren mit Transzendenz meint, so geht es nicht lediglich um die leer bleibende Bewegung des Übersteigens oder Transzendierens, sondern um ein gewisses Hingelangen zu dem Transzendenten, das als Gottheit und sogar als Gott bezeichnet wird[21].

Wie sehr Jaspers auf Gotteserfahrung abzielt, wird daran deutlich, daß der rationale Beweis nach ihm auf die Welt beschränkt ist und daher nicht zum Transzendenten führt; dieses wird allein im Erleben und Erleiden der Grenzsituationen

[17] Ebd. 19. [18] Ebd. 36 f. [19] Ebd. [20] *Was ist Metaphysik?* Nachwort 29 f.
[21] K. JASPERS, *Philosophie*. 3 Bde. (Berlin 1932); *Existenzphilosophie* (Berlin 1938).

zugänglich. Von solchen Situationen werden alle Menschen betroffen, und zwar so, daß sie ihnen nicht ausweichen können. Im einzelnen gehören dazu das an die Wurzeln des Daseins rührende Leid, der über alles gewisse Tod, die unbezwingbare Schuld, der Kampf auf Leben und Tod, um Sein oder Nicht-sein. An diesen Gegebenheiten scheitert der Mensch, solange er sich immanent oder rein innerweltlich versteht; er zerbricht daran entweder durch Selbstzerstörung bis zum Selbstmord hin oder durch Flucht in die alltägliche Uneigentlichkeit, womit er aber den wahren Sinn der Grenzsituation verfehlt. Diesem wird er nur dann gerecht, wenn er im innerweltlichen Scheitern das Aufleuchten der Transzendenz erfährt, wenn er über die Immanenz hinaus und in die Transzendenz hineingeschleudert wird. So gewinnt er in der Bodenlosigkeit einen festen Boden, in der Sinnlosigkeit den verborgenen Sinn, in der Verzweiflung die einzig tragende Hoffnung. Dabei handelt es sich für Jaspers nicht um das Eintreten in die Transzendenz nach dem Ende dieses irdischen Lebens, sondern um das Fußfassen in ihr während dieser irdischen Tage, denen dadurch Tiefe und Gehalt zuteil wird[22].

Demnach spricht aus dem Denken von Jaspers mit aller Deutlichkeit die Gotteserfahrung, die nach ihrer Eigenart näherhin als Glaube zu kennzeichnen ist. Dieser entfaltet sich in einer zweifachen Gestalt, von denen jede notwendig zum menschlichen Dasein, aufs Ganze geschaut, gehört; vom religiösen Glauben hebt sich der philosophische Glaube ab. Dieser beruht allein im existenziellen Aufschwung des Menschen, während jener aus positiven Quellen wie Mythos und Offenbarung schöpft, wobei Jaspers die Offenbarung mehr oder weniger dem Mythos gleichstellt. Sobald der philosophische Glaube an den Grenzsituationen erwacht, wird ihm alles in der Welt zur „Chiffre" oder einem deutbaren Zeichen für die Transzendenz; solchen Zeichen kommt keine logische Stringenz zu, weshalb sie für den nur Wissenden oder Nichtglaubenden undeutbar sind. Daher ist die Gotteserfahrung des philosophischen Glaubens nicht allgemeingültig, wohl aber für den wahrhaft existierenden Einzelnen jeweils unbedingt[23]. Im Gegensatz dazu erblüht der religiöse Glaube aus der allgemein verfügbaren Offenbarung, ist er getragen von der Gemeinde der Glaubenden und deren Riten und Institutionen. Obgleich diese beiden Arten des Glaubens im selben Menschen nie miteinander verträglich sind, haben sie doch eine Aufgabe füreinander. Der religiöse Glaube wird durch den philosophischen immer wieder zum persönlichen Aufschwung angeregt und daher vor der Erstarrung im übernommenen, aber nicht vollzogenen Institutionellen bewahrt. Umgekehrt weist der religiöse Glaube den philosophischen ohne Unterlaß auf die Begegnung mit dem Transzendenten hin und schützt ihn so gegen das Sichverlieren im Leeren und Unbestimmten, eine Gefahr, die gleich noch deutlicher herauszuarbeiten ist[24].

---

[22] *Bes. Philosophie*, 2. Bd., 201–254.

[23] K. JASPERS, *Der philosophische Glaube* (München 1948); *Philosophie*, 3. Bd., 4. Kap. Dazu J. LOTZ, *Analogie und Chiffre*, in: *Scholastik* 15 (1940) 39–56.

[24] Vgl. J. LOTZ, *Die Transzendenz bei Jaspers und im Christentum*, in: *Stimmen der Zeit* 139 (1939) 71–76.

Angesichts der Doppelheit des Glaubens drängt sich die Frage auf, welcher seiner beiden Gestalten der Primat zukommt oder ob beide gleichberechtigt zusammenwirken. Die Antwort muß lauten, daß Jaspers den Primat dem philosophischen Glauben zuspricht. Dieser allein enthält die letzte und endgültige, von allem Dinglichen befreite Wahrheit, die nur von wenigen erreicht wird; der religiöse Glaube hingegen unterliegt noch einer gewissen Verdinglichung und ist der für die meisten bestimmte Weg, für die es besser ist, daß sie wenigstens auf diese Weise in die Transzendenz eintreten, statt ganz aus ihr herauszufallen. Damit sind wichtige Folgerungen gegeben. Der religiöse Glaube ist nämlich Gott als dem personalen Transzendenten zugewandt; weil hier Gott dem Menschen offenbar ist, hat das religiöse Verhalten einen Sinn, vermag zumal der Mensch zu Gott zu beten. Dem philosophischen Glauben hingegen ist Gott verborgen; er darf nicht Person genannt werden, weil das eine bloß menschliche Kategorie ist; folgerichtig verliert das religiöse Verhalten seinen Sinn, sieht Jaspers das Gebet als „eine in die Verborgenheit einbrechende Zudringlichkeit"; als „tägliche Gewohnheit" ist es „eine fragwürdige Fixierung, der sich Philosophie versagt"[25]. Demnach kommt diese Gotteserfahrung nicht über ein gewisses Zwielicht hinaus, lassen sie bestimmte Vorbehalte nicht zu ihrer vollen Entfaltung gelangen[26].

Die Gründe dafür liegen teils in der reformatorischen Theologie, wobei Jaspers freilich allein deren rationalistische Gestalt kennt, teils im Erbe von Kant und Kierkegaard. Deshalb reicht das Wissen nicht in die Transzendenz hinein oder zu Gott hin; daher ist es auch nicht imstande, den Glauben vorzubereiten oder zu unterbauen. Entsprechend stellt sich der Glaube als ein nicht-einsichtiger Sprung dar, zu dessen Rechtfertigung das Wissen nichts beizutragen imstande ist.

Die Unterscheidung des philosophischen vom religiösen Glauben kennt die reformatorische Theologie nicht; Kierkegaard deutet sie an, Kant führt sie durch, freilich unter weitgehender Verflüchtigung des religiösen Glaubens. Jaspers geht demnach über die reformatorische Theologie hinaus und folgt den Spuren von Kant und Kierkegaard; indem er aber gegen diesen den philosophischen Glauben herausarbeitet und gegen jenen dem religiösen Glauben eine gewisse Eigenständigkeit zurückgibt. Doch bringt es die oben angedeutete Begrenzung des Wissens mit sich, daß Gott als Inhalt des philosophischen Glaubens abwesend, verborgen und unbestimmt bleibt, während der religiöse Glaube einzig um den Preis des Abgleitens in die Verdinglichkeit eine Nähe, Offenbarkeit und Bestimmtheit Gottes gewinnt, die vor dem Anspruch des philosophischen Glaubens nicht bestehen kann. Erst also jene Läuterung und Vertiefung des Wissens, die ihm auch den Bereich der Transzendenz zugänglich macht, vermag die Gotteserfahrung über das Zwielicht, dem sie bei Jaspers unterworfen ist, hinaus- und in ihre volle Entfaltung hineinzuführen.

[25] *Philosophie*, 3. Bd. 126 f.

[26] Das zeigt mit erschreckender Eindeutigkeit K. JASPERS, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* (München 1962).

Trotz einer gewissen Verwandtschaft mit Jaspers, die aber nicht Abhängigkeit besagt, greift G. Marcel wesentlich über ihn hinaus, indem er das (nur weniges ausgenommen) vollendet, was in jenem nicht zum Abschluß kam und kommen konnte[27]. Vor allem lebt in Marcel ein ursprüngliches Erfahren Gottes, das alles rationale Denken überstrahlt; darin zeigt sich ohne alle verdunkelnden Vorbehalte der personale Gott, dem sich die religiöse Hingabe des Menschen zuwendet.

Grundlegend und kennzeichnend für Marcel sind drei Gegensätze, die verschiedene Möglichkeiten menschlicher Verwirklichung umschreiben. Der Mensch kann im bloßen Haben untergehen, wobei er nur äußerlich-zweckhaft mit allem und auch mit sich selbst umgeht; hierher gehört das nur technische Verhalten oder auch das leichtfertige Spielen mit dem andern Menschen, das einen Don Juan berüchtigt macht. Darüber führt das Vorstoßen zum Sein hinaus, wobei sich das Sein der Dinge und besonders das Sein des Menschen und schließlich durch deren Vermittlung das Sein selbst öffnen. Kraft des Seins tritt der Mensch innerlich in alles und vor allem in sich selbst ein, wird er mit allem eins, ja ist er onto-logisch alles, ohne jedoch ontisch mit allem zusammenzufließen. Während beim Haben der Kern des Menschen unbeteiligt ist, wird er vom Sein in Anspruch genommen oder wird vom Sein her über ihn entschieden. Während ferner das Haben immer unbefriedigt läßt und daher ruhelos vom einen zum andern treibt, schenkt das Sein jene Ruhe, die aus der Erfüllung sprießt. Mit dem ersten Gegensatz ist der zweite ohne weiteres gegeben. Wer im Haben herumschweift, verliert sich in zahllosen Problemen, die aus der Seinsferne entspringen und folglich deshalb keine Lösung finden, weil das Sein nicht erreicht wird. Das Vordringen zum Sein hingegen öffnet den Zugang zum Geheimnis, das allen Problemen zugrunde liegt und in dessen lichtem Dunkel ihre Lösung aufstrahlt; diese erhebt sich über alles Errechenbare und übertrifft dessen Klarheit durch seine Gewißheit ohnegleichen. Im dritten Gegensatz entspricht dem Haben und dem Problem das Meinen, das unentschieden und unverbindlich hin und her schwankt, weil es nicht im Sein Fuß zu fassen vermag. Wenn aber dieses Fußfassen gelingt, so erwächst aus dem Sein und dem Geheimnis der Glaube, in dem sich der Mensch mit aller Entschiedenheit dem unbedingten Anspruch stellt und so Unerschütterlichkeit erreicht, der nicht nur ein theoretisches Ja, sondern Hingabe des ganzen Menschen besagt. Außerdem kommt beim Meinen lediglich das unbestimmte und ungreifbare ‚man' ins Spiel, während im Glauben sich der einzelne verantwortlich einsetzt und wagt[28].

Die drei Gegensatzpaare bilden den Hintergrund und bereiten den Boden für die Gotteserfahrung. Einer, der im Haben, im Problem und im Meinen steckenbleibt, treibt sich vor der Schwelle der Gotteserfahrung herum und wird in ihren Raum nur insoweit eintreten, als er zur andern Seite der Gegensätze hinüber-

---

[27] P. RICOEUR, *G. Marcel et K. Jaspers* (Paris 1947).

[28] G. MARCEL, *Etre et avoir* (Paris 1935); *Le mystère de l'être.* 2 Bde. (Paris 1951) (dt. Wien 1952). Dazu R. TROISFONTAINES, *De l'existence à l'être.* 2 Bde. (Paris 1953).

wechselt. Jene aber, die zum Sein, zum Geheimnis und zum Glauben vordringen, stehen ohne weiteres am Rande der Gotteserfahrung, ja vollziehen bereits deren Anfänge. Es meldet sich nämlich eine verborgene Gegenwart, die alle Menschen und Dinge übersteigt und sich als das Ursein und das Urgeheimnis, als der Urgrund und das Urziel jeder glaubenden Hingabe darstellt. Damit wird die absolute oder göttliche Wirklichkeit erfahren, deren Anruf den Menschen ständig in seiner Tiefe trifft. Angesichts dieses Anrufs kann sich der Mensch verschließen oder verweigern, wodurch er folgerichtig sich selbst zerstört, indem er sich entweder in die Empörung verkrampft oder in die Nichtigkeit verliert. Doch wird er der Eigenart jenes Anrufs nur dann gerecht, wenn er sich ihm öffnet und hingibt oder zur anbetenden und liebenden Anrufung Gottes erhebt. Allein in dem Maß, wie das geschieht, leuchtet die volle Bedeutung des Anrufs auf, nimmt er mit seiner ganzen Kraft und Tiefe den Menschen in Anspruch, wodurch dieser zugleich sich selbst gewinnt und vollendet sowie alle Dinge wahrhaft zu ergreifen imstande ist. Anders ausgedrückt, kommt alles auf die Treue gegenüber dem göttlichen Anruf an, in der auch die Treue zu den Mitmenschen und die Treue des Menschen zu sich selbst wurzelt. Dabei spielt die Beziehung des Ich zum Du eine ausschlaggebende Rolle; in der Begegnung mit dem menschlichen Du wird dieses transparent für das göttliche Du; und in der Hingabe an das göttliche Du erreicht erst das Finden des menschlichen Du seine letzte Innigkeit[29].

Die Erfahrung Gottes vollzieht sich auch nach Marcel als Glaube. Während sich dieser jedoch bei Jaspers im Gegensatz zu dem nur weltimmanenten Wissen entfaltet, nimmt der Glaube für Marcel das Wissen in sich auf oder ist er das vollendete Wissen selbst. Freilich wird das Wissen dem Glauben untergeordnet, weil Gott einzig in der liebend anbetenden Hingabe unter Beteiligung des ganzen Menschen erfahren werden kann oder nach seiner ganzen überwältigenden und beglückenden Wirklichkeit aufgeht; das bloße Wissen hingegen, dessen rational-logische Stringenz wenigstens zunächst den Menschen unbeteiligt läßt, führt höchstens zu einem Feststellen Gottes, der aber noch nicht als solcher ‚realisiert' oder eben er-fahren wird.

Was das Verhältnis des philosophischen zum religiösen Glauben betrifft, so liegt es bei Marcel umgekehrt wie bei Jaspers. Soweit nämlich jener überhaupt von diesem abgehoben wird, kommt dem religiösen Glauben der Primat zu, und zwar so sehr, daß der philosophische Glaube immer nur als Vorstufe zu oder als Moment an dem religiösen Glauben einen Sinn hat. Die voll entfaltete Gotteserfahrung kann sich nie anders als im religiösen Glauben ausprägen, wobei wiederum dessen menschlich-natürliche Gestalt in seine gnadenhaft-übernatürliche Gestalt einmündet und aufgenommen ist. Daher überwindet Marcel alle Vorbehalte, durch die Jaspers gehemmt wird, und die Gotteserfahrung bringt das Gottesbild unverkürzt zum Aufleuchten. So zeigt sich Gott als jener, der in seiner Abwesenheit

[29] G. MARCEL, *Du refus à l'invocation* (Paris ⁸1940).

anwesend ist, der in seiner Verborgenheit zugänglich ist, der in allem Überschreiten unserer Begriffe uns ein bestimmtes Antlitz zuwendet, der uns als personaler oder als das absolute Du begegnet und in Anspruch nimmt, der uns nicht nur mittelbar durch seine Schöpfung, sondern auch unmittelbar durch das Wort seiner Offenbarung entgegenkommt und sich mitteilt.

Unser Gang durch das Denken unserer Zeit konnte deutlich machen, daß auch in der Gegenwart die Gotteserfahrung lebt und keineswegs erloschen ist. Maßgebende Philosophen sind von ihr berührt, zu ihr unterwegs, in sie eingetreten und sogar zu ihrer Vollendung gelangt. Oft ohne es zu wissen, bewegt sich der Mensch immer schon und notwendig in der Gotteserfahrung darin, die den tragenden Grund und den umfangenden Horizont all seines Suchens und Findens bildet. Wenn der Mensch sich der Gotteserfahrung verschließt, stürzt er ins Chaos; wenn er sich ihr aber öffnet und hingibt, entfaltet er sich erst zu dem, der er eigentlich ist. Das bringt der Gesang eines Zen-Meisters zum Ausdruck:

> Weh den Menschen, die in weiter Ferne suchen
> und, was nahe liegt, nicht wissen!
> Sie gleichen denen, die mitten im Wasser stehen
> und doch nach Wasser schreien.
> Als Söhne des Reichsten und Vornehmsten geboren,
> wandeln sie gleichwohl in Armut und Elend
> trostlos dahin[30].

Reinhard Johannes Sorge

Der Dichter und sein Auftrag

Hans Gerd Rötzer

Selten war der Dichter in Deutschland so sehr Deuter und Wegweiser wie in der kurzen Spanne der Jahre vor und nach dem ersten Weltkrieg; denn in diesem Dezennium brach eine bislang fraglos gültige Ordnung zusammen. Die Autorität des patriarchalischen Herrschaftssystems war endgültig geschwunden, der Bürger war auf sich selbst gestellt, und wenn er sich nicht in eine überirdische Seinsordnung einbezogen glaubte, stand er vor einem abenteuerlichen neuen Beginn: Er war gezwungen, den Sinn seiner Existenz wiederzufinden.

[30] DÜRCKHEIM a.a.O. 52.

Deshalb überstürzten sich in dieser Zeit die Manifeste, Aufrufe und Programme. Alle schon gedachten Möglichkeiten philosophischen Weltbegreifens wurden nochmals vor das Tribunal der Wirklichkeit geladen; alle Richtungen waren vertreten: vom wertfreien Materialismus Nietzsches bis zum christlichen Existenzialismus Kierkegaardscher Prägung. Die Bühne wurde zum Schauplatz menschlicher Sehnsucht, die Gestalten auf ihr waren nicht mehr dazu geschaffen, eine konstruierte Handlung durch exakte Dialoge zum geplanten Höhepunkt zu führen, die Bühne war zur Kanzel geworden, und das gesprochene Wort war unmittelbar an den Zuschauer gerichtet.

Mittelpunkt des Geschehens war der Mensch: ihn zu erneuern, war das Ziel. Es galt: „aus der Hülle zur Seele, aus dem Rang zum Menschen, vom Schildern zum Geist“[1] vorzudringen; denn diese Zeit war: „So namenlos zerrissen, / So ohne Stern, so daseinsarm im Wissen“[2] wie keine zuvor. Und der Dichter, der in ihr aufgewachsen war, erfuhr sich als zerfallendes Ich in zerfallender Welt[3]. Um dem Chaos zu entrinnen und seiner Generation zu helfen, rief er nach dem „edleren, menschlicheren Menschen“[4]; er suchte das Bild der Zukunft zunächst im Menschen selbst. Alle Dinge sollten „auf ihr eigentliches Wesen: das Einfache, das Allgemeine, das Wesentliche“[5] zurückgeführt werden. Der einzelne wurde in das Allgemeine erhoben, er wurde Teil einer umfassenden Ganzheit. Sein Weg sollte zugleich der Weg der gesamten Menschheit werden, der Aufbruch zur Dauer, die das Vergängliche verdrängt: Ein „großes, umspannendes Weltgefühl“[6] ergriff die Generation, jenseits aller Konfessionalität. Es war die Sehnsucht, Bestand in sich selbst zu finden. Selbst durch die immanente Weltdeutung wehte noch ein Hauch von religiöser Begeisterung. Sie drangen mit den Denkformen der Immanenz an die Schwelle zur Transzendenz: sie zu überschreiten gelang aber nur wenigen. Und diese wenigen waren in den nachfolgenden Literaturgeschichten heftiger Kritik ausgesetzt. „Die zur positiven Religion zurückgekehrten Dichter sind keine Expressionisten mehr.“[7]

Die Fülle dieser Ansätze wird unter dem Sammelbegriff „Expressionismus“ zusammengefaßt, einer Definition, die sich als Wort leicht handhaben läßt, als Wesensbestimmung aber wenig besagt; denn im „Expressionismus“ liegt keine geschlossene oder abgeschlossene Epoche der Literatur vor, sondern eine Bewegung, die eher gegen das Vorangegangene abgegrenzt als durch ihr Ziel bestimmt werden kann: Nur die Sorge um den Menschen war allen Dichtern jener Zeit gemeinsam. Die eingeschlagenen Wege aber strebten weit auseinander. Sie reichen von Johannes R. Becher, Ernst Toller und Bert Brecht bis zu Alfred Döblin, Ernst Barlach und Reinhard Johannes Sorge.

---

[1] Kasimir EDSCHMID, *Frühe Manifeste*. Hamburg 1957, 18 (Neudruck früherer Reden).
[2] Kurt PINTHUS, *Menschheitsdämmerung*. Hamburg ²1959 (¹1920), 40.
[3] Otto MANN, *Expressionismus*, Heidelberg 1956, 14.
[4] Kurt PINTHUS, a. a. O. 23. [5] EDSCHMID, a. a. O. 39. [6] EDSCHMID, a. a. O. 32.
[7] MANN, a. a. O. 16.

R. J. Sorge erlag am 20. Juli 1916 an der französischen Front auf dem Hauptverbandplatz von Ablaincourt seinen Verletzungen. Er gehört zu der großen Schar der „Frühvollendeten" (Guido Brand), deren Schaffen der Krieg ein frühes Ende setzte. Er ist nachweislich mit keinem der später bekannteren Expressionisten in Verbindung gestanden. Er gehörte der Bewegung an, ohne selbst darum zu wissen; er griff eben, wie viele andere auch, die Fragen der Zeit auf und suchte Antwort zu geben.

Er hat nur vierundzwanzig Jahre gelebt. Aber er hinterließ ein umfangreiches Werk, das die Summe eines langen, erfüllten Lebens hätte sein können. So wie es heute in der vorbereiteten dreibändigen Gesamtausgabe vorliegt[8], ist es ein abgerundetes Werk; und wüßte man nicht um den frühen Tod des Dichters, würde man die letzte Arbeit als einen sinnvollen Abschluß eines zu Ende gegangenen Weges betrachten, eines Weges, der bei Nietzsche bewußt begann und in der Geborgenheit des neutestamentlichen Glaubens endete.

R. J. Sorge ist in der literarischen Welt durch sein autobiographisches Bühnenstück „Der Bettler" bekannt geworden. Das fünfaktige Schauspiel, das 1912 bei Samuel Fischer in Berlin erschien und dem jungen Autor noch im gleichen Jahr, auf Vorschlag Richard Dehmels, den erstmals verliehenen Kleistpreis einbrachte, hatte den bekannten Verleger so begeistert, daß er schrieb: „ich bin mit Freuden bereit, Ihre Arbeit zu drucken ... Der Leser fühlt sich durch das Medium Ihres Werkes in einem überzeugenden Tone angesprochen, dem er gespannt und voller Teilnahme, über alle dramatischen Fährnisse hinweg folgt ..."

Aber der „Bettler" war nicht, wie man vermutete, der dramatische Erstling eines hoffnungsvollen Talentes, sondern er schloß bereits eine Reihe von Versuchen ab. Der Held des Dramas, der wechselweise als Dichter, Sohn und Jüngling auftritt, durchsteigt in diesen Personen Sorges Stufen der Entwicklung. Als Dichter befreit er sich von seinem Vorbild Ernst Hardt und dessen neuromantischen Gefolgsleuten und eilt an „die Grenzen der Darstellung", um die Möglichkeiten der Bühne auszumessen; als Sohn löst er sich von dem Druck des häuslichen Elends und sucht in sich den Vater zu überwinden; als Jüngling erfährt er die Liebe des Mädchens, das ihn „in die nächste Reinheit" auf seiner „Pilgerschaft" führt. Die Richtung gibt er selbst an. Als er mit den Arbeiten am „Bettler" begann, schrieb er noch, getreu seinem Lehrmeister Nietzsche: „Ich will die Welt auf meine Schultern nehmen und sie mit Lobgesang zur Sonne tragen." Aber mitten in den Entwürfen änderte er eine Stelle, die ursprünglich lautete: „Erlösung! Höher! Aus des Leibes Not / Reckt sich die Sehnsucht und die Seele siegt" in das Bekenntnis um: „Aus des Leibes Not / Reckt sich die Seele frei zu ihrem Werk / Aus dumpfen Fragen spinnt sie Seile Lichtes, / Aus ihrer Sehnsucht spinnt sie sich zu Gott!"

---

[8] Reinhard Johannes SORGE, *Werke* in drei Bänden. Glock und Lutz, 1962 ff. Eingeleitet und herausgegeben von Hans Gerd Rötzer.

Der „Bettler" nimmt in Sorges Entwicklung eine Schlüsselstellung ein. Der junge Gymnasiast, der in einem liberal-protestantischen Elternhaus aufwuchs, war früh auf Nietzsches Werke gestoßen, dessen Lehre von der ewigen Wiederkehr und von der gestaltenden Kraft des Geistes ihn für zwei Jahre (1910 bis 1912) gefangennahm. Gleich ihm wollte er der Umwelt seinen Willen und seinen Sinn aufzwingen. Aber der tief religiös veranlagte Knabe konnte sich nicht damit begnügen, daß er selbst der Sinn der Erde sei; trotz seiner Begeisterung für Nietzsche rief er: „Ich will den Willen haschen. Irgendwo schweift ein wilder Wille. Sterne lenkt er und Sonnen, Lichter, Schatten, Gluten lenkt er. Den will ich in mich fangen!" Während der Arbeiten am „Bettler" überwand Sorge Nietzsches Lehre. Von Entwurf zu Entwurf griff er, in einem Worte des Dichters gesprochen, weiter „hinter die Sterne".

Die zeitgenössischen Kritiker freilich wußten von dieser Entwicklung nichts; denn ein Teil der vor dem „Bettler" entstandenen Werke erschien erst 1925 bei Kösel. Sie begeisterten sich an der expressiv-emotionalen Form des Stückes, sie überhörten aber den Ruf des Dichters, der um einen neuen Inhalt und um eine neue Aussage rang; denn die Bühne und ihre Spielmöglichkeiten benutzte er nur als Mittel, durch die er sein Innen, seinen Glauben an die Erneuerung des Menschen verkünden wollte. Seine Liebe galt der Menschheit, und sein ganzes Schaffen richtete sich danach aus. Er sah den Dichter als Mittler, der die Verantwortung für seine Zeit trägt und Wege zu weisen hat. Er wollte vom Ewigen künden – in den Frühwerken vom wandellosen Weltgesetz und in den Spätwerken von den Offenbarungen Gottes im Alten und Neuen Testament; denn Dichter, so schrieb er, „sind Liebende, Weltliebende und ihrer Liebe endlos verfallen". Daher rief er von der Bühne: „Umdrängt mich doch! Ich bin des Segens voll!"

Der sechzehnjährige Gymnasiast war in seiner Entwicklung sich selbst überlassen. Er rang um ein eigenes religiöses Weltbild. Er flüchtete sich in den Glauben an ein beseeltes All. Gott dachte er sich nicht von Anfang an als ein persönliches Wesen außerhalb des Kosmos, sondern als unfaßbare, das Weltall durchströmende Kraft. Der Mensch habe die Möglichkeit, durch den Opfermut im Erdenleben sich dem Weltgeist zu nähern und sich in die kosmische Einheit des Weltgeistes aufzulösen. Nach diesen Gedanken gestaltete er 1908 das Epos „Kinder der Erde". Das Werk ist nach den vier Jahreszeiten gegliedert. Der Wandel des menschlichen Lebens wird mit Werden, Reifen und Vergehen in der Natur eng verbunden. Wer aber – hier wandte sich Sorge einem persönlichen Gotte zu – allein aus dem Wirken der Natur den Sinn des Lebens zu erklären strebe, der stehe am Abend seines Lebens vor leerer Scheune, und nur Gottes grenzenlose Liebe könne den verirrten Wanderer, wenn er sich demütig beuge, vor der symbolisch gemeinten Öde des Winters bewahren.

Schon ein Jahr später betrachtete Sorge seine eigene Lehre vom Opfermut sehr mißtrauisch. In dem Vierakter „Das Unbekannte" führte er an der Person eines

Geistlichen vor, wie übersteigerter Opfermut, der durch wesensfremde Zugeständnisse das eigene Ich preisgibt, ins Verderben zieht. Der frühere Glaube an ein sinnerfülltes All wich einem lähmenden Pessimismus. In sein Tagebuch schrieb Sorge: „Verachtung des Lebens. Haß gegen das Gesetz der Wandlung in und außer uns. Möglichstes Streben nach Unabhängigkeit von diesem Gesetz. Wilde und tiefe Sehnsucht nach einem Ewigseienden, Wandellosen, Unirdischen."

Im Juli 1910 las Sorge zum ersten Mal „Menschliches, Allzumenschliches" und „Also sprach Zarathustra". Diesen Werken – das eine der programmatische Auftakt zu Nietzsches Philosophie, das andere die poetische Überhöhung der gewonnenen Weltschau – begegnete Sorge in dieser Zeit seiner Depression. Zwar drängte seine Sehnsucht danach, die Welt und das mit ihr korrespondierende Ich in dem Gefühl der vorsokratisch zu verstehenden All-Sympathie zu vereinen; in Berlin hatte er sich mit der griechischen Philosophie befaßt: da er aber der Aufgabe nicht gewachsen war und trotzdem einen Weg erzwingen wollte, griff er nach Nietzsches immanenter Seinsdeutung wie nach einem rettenden Anker. Mit aller Kraft warf er sich in das extreme Gegenteil seiner eigentlichen Wünsche. Der Umschwung zu ausgelassener, ekstatischer Heiterkeit und sinnenfreudiger Weltbejahung war offensichtlich und augenblicklich: Sorge änderte sogar sein Äußeres und trat sicher auf. Ein Freund berichtet: „Ein gründliches Studium war nicht seine Sache. Er genoß vielmehr in ungestümem Vorwärtsdrängen die sämtlichen Schriften mehr gefühlsmäßig als denkend und machte sie für sich fruchtbar zur Erzeugung einer starken Lebensstimmung ... Durch einen markigen Stil und durch Schriftzüge von elementarer Wucht verrieten dies bald seine Briefe den Freunden. Ja, das Selbstbewußtsein steigerte sich zur Härte, die wohl auch den Nächsten wehe tun konnte."

So schien er seiner Umwelt wie von einer schweren Last befreit zu sein, in Wirklichkeit war bei ihm aber – wie sich bald zeigte – die alte Last nur einer neuen gewichen; denn wenn er sich auch bemühte, getreu den Maximen seines Lehrers zu denken und zu handeln, im Kern seines Wesens war er doch der Mensch geblieben, der von tiefer Sehnsucht nach Einheit durchdrungen war. Er sagte später von sich:

„Geschaffen bist du nicht zu Zwistigkeit,
Zu Eifer, Wortgefecht und Zänkerei;
Geschaffen bist du rein zur Einigkeit."

Er war von Nietzsche weniger überzeugt als überwältigt worden. Er selbst ist in der Impression „Zarathustra" der Jüngling, der „tief versonnen, die Augen groß, fast angsthaft geöffnet" schweigend zwischen den Lesern sitzt und von dem ein Beobachter sagt: „Sehen Sie den. Dem widerfährt jetzt etwas Furchtbares, ... sehen Sie nur: diese Züge und dies Versunkensein! Seine Natur wird vergewaltigt." Sorge war in Nietzsches Philosophie erst richtig eingedrungen, als er die Kraft besaß, sie zu überwinden. Das geschah in „Gericht über Zarathustra", dem ersten Werk nach dem „Bettler". Vorher sah er nur das Glück, sich der Erde gren-

zenlos und heiter hingeben zu dürfen; seine Sehnsucht war nicht aufgehoben, sondern nur säkularisiert:

„Da wir nur noch Erde sind,
Wandeln wir schöner auf der Erde;
Vormals fühlte das Himmelskind
Nur die Erde als Beschwerde."

Was ihn mit Nietzsche verband, war die große Sehnsucht nach Vollkommenheit: Nietzsche wollte durch den Geist das Chaos im Übermenschen bändigen, Sorge sehnte sich nach der kosmischen Einheit, in der sich aller Widerspruch aufhebt. Deshalb fühlte er sich Nietzsche verwandt und konnte noch im „Gericht über Zarathustra" bekennen: „Weißt du auch, wer der Knabe ist? Sieh, Zarathustra, er liebte dich, er war dein Jünger. Deine Inbrunst nahm die seine, da vertat er alles, um deinetwillen. Weil seine Inbrunst solche war, daß er dich über alles liebte. Seine Inbrunst war der deinen gleich, darum liebte sie dich über alles. E i n e r Inbrunst, Zarathustra, e i n e s Geistes."

Mit dem Einakter „Der Jüngling" (Dezember 1910) begann Sorge die Reihe der szenischen Skizzen, in denen er sich jeweils mit einem philosophischen Gedanken Nietzsches befaßte. Zwar spürt man in jedem Satz die Verehrung für den Dichter-Philosophen, sie hielt Sorge aber nicht ab, auch Kritik zu üben und mit dem steigenden Bewußtwerden der eigenen Sendung eine philosophische, besser: weltanschauliche Auseinandersetzung zu wagen. Der Jüngling – Sorge selbst – will durch eine schaffende Tat, wie sie Nietzsche in den Worten Zarathustras von den „Schaffenden" fordert, seiner Sehnsucht ein Ende setzen und den Zustand erreichen, der nicht mehr übersteigert werden kann; der Jüngling sträubt sich gegen die Worte des Wanderers, die nur einen Satz Zarathustras variieren: daß nämlich die Sehnsucht des Menschen endlos sei, ohne Hoffnung auf endgültige Erfüllung. Zarathustra sagt es so: „Was groß ist am Menschen, das ist, daß er eine Brücke und kein Zweck ist: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, daß er ein Ü b e r g a n g und ein U n t e r g a n g ist." Wenn dem Menschen ein Ziel gesetzt werden kann, dann eben nur das eine, daß er sich aus sich selber zu höherem Schaffen gebiert und dies in endloser Folge. Der Jüngling, der sich schon von „aller Bilder Bann" erlöst glaubte, erkennt unter Qualen – „Qual . . . Qual . . . Qual . . ." –, daß er nur Bild zu neuem Bild ist.

Die unmittelbare Gewalt der Begegnung mit Nietzsche, die, wie Sorge selbst sagte, das im „Jüngling" dargestellte „seelische Erlebnis" hervorrief, finden wir im „Odysseus" (Januar 1911) nicht mehr. Hier versuchte Sorge bereits in der Verkleidung des antiken Stoffes die objektive Gültigkeit der Lehre von der ewigen Wiederkehr zu beweisen. Sie ist von Nietzsche wie folgt formuliert worden: „Siehe, wir wissen, was du lehrst: daß alle Dinge ewig sind und alle Dinge mit uns." Odysseus, der nach zwanzig Jahren in die Heimat zurückkehrt, ist das sichtbar gewordene Symbol der ewigen Wiederkehr. Das stammelnde Ergriffensein

wich, und der gestaltende Dichter trat hervor, dem kurz darauf in der letzten Fassung des „Prometheus" die großartige Vision des Übermenschen gelang, allerdings mit der Nuance, daß dem Wunschbild des reinen und hohen Menschen die von Nietzsche geforderte Härte und Grausamkeit gegen sich und die Mitmenschen fehlt: Prometheus liebt die Menschen und will sie zur Vollkommenheit führen.

Durch den wachsenden Einfluß Strindbergs, dessen Dramen Sorge im Sommer 1911 las, wurden Nietzsches Gedanken allmählich, wenn auch unbewußt zurückgedrängt, und metaphysische Fragen tauchten wieder auf. Im „Antichrist" (September 1911) stellte Sorge Christus und Nietzsche ebenbürtig gegenüber. Er läßt den Jünger erkennen, daß Christi Lehre vom ewigen Leben noch umfassender ist, als die Lehre von der ewigen Wiederkehr. Der Jünger (Nietzsche!) beugt sich dem Meister (Christus!). Beide wissen sich verwandt im Glauben an die Herrschaft des Geistes, der das Chaos bezwingt. Sorge überwand Nietzsche. Seine Sehnsucht nach Erlösung aus der Diesseitigkeit brach wieder hervor. Deshalb ist der „Bettler", auch wenn es viele Kritiker und Literarhistoriker verneinen, eben nicht mehr ein Werk der Nietzsche-Periode – der viel besprochene Mord am Vater ist im Gesamtbau des Dramas nur eine periphere Handlungslinie –, sondern es ist ein Werk des Übergangs: Der „Dichter" ahnt außermenschliche Ordnungen, sein Weg führt „lichtwärts in den nächsten Kreis".

Dem Ringen um Erkenntnis stand das Ringen um eine adäquate Dramenform nicht nach. Sorges Forderungen an ein modernes Drama, wie er es auf der Bühne wünschte, kristallisierten sich in der Auseinandersetzung mit den Neu-Romantikern und Naturalisten, besonders mit Ernst Hardt und Gerhart Hauptmann. Mit Ernst Hardt verband ihn zwar eine echte Freundschaft. Sie hinderte ihn aber nicht, den Dramenstil des gefeierten Schillerpreisträgers (Alfred Kerr spottete über den „schillerpreisgekrönten Irrtum") zu verwerfen, sobald er nach seiner Ergänzung des Lessingschen „Spartacus" (1910) erkannte, daß der moderne Dichter seiner Zeit nur dann noch dienen könne, wenn er den Stoff subjektiv durchdringe und ein „Ich-Drama" schaffe, das heißt, alle Aussage auf sich projiziere. Angeregt durch Strindbergs autobiographisches Traumspiel „Nach Damaskus" verwendete er in seinem nächsten Werk, dem „Indischen Drama", erstmals rein symbolische Gestalten, durch die er seine Gedanken unmittelbarer als durch reale Personen aussagen konnte. Er forderte vom Dichter den Mut und die Kraft, die Gegenwart in die Kunst aufzunehmen und durch die Kunst zu deuten. Deshalb warf er den Neu-Romantikern vor: „Die Tatendichter / Der Zeit umfangen nicht die Mutter / In Hirn und Herz. / Es geht ein Frösteln und ein Warten. / Sie putzen sorgsam mittelalterliche Puppen. / Mit Liebe und mit Putzsinn. Mit edelem Verständnis. / Die Menschen hören gern das alte Märchen / Von Isot und Gudrun. Andren Tages / Ist es vergessen, und das Warten lastet / Wie Mahnung, Drohung, Frage über den Dichtern." Und an den Naturalisten tadelte er: „Sie bilden treulich unsere Menschen. Alle / Laster und Nöte tragen sie in Schmerzen. / Bisweilen bricht der wirre

Blick zum Licht. / Doch wo ist Deutung? Wo Verklärung? Wo Gefüge? / Es lärmt die Menge und beschenkt mit Beifall. / Dann schweigt sie seltsam und blickt stumm ins Antlitz." Die Zeit aber harre der Deutung, der Alltag müsse in den großen Zusammenhang aufgenommen werden: „Es warten alle Herzen, / Und großen Auges schaut man zu den Dichtern." – „Die Zeit harrt stumm auf ihrer Taten Deutung: / Lärm der Maschinen und der surrenden Drähte / Ins All gedichtet als unvergänglich Denkmal."

Als Sorge den „Bettler" begann, gab er ihm den Arbeitstitel „Theatralische Sendung". Er hoffte, durch eine revolutionäre Erneuerung die Bühne zur säkularisierten Kanzel umgestalten und den Zuschauer in das Geschehen einbeziehen zu können: „Denn", so bekannte er, „für mich ist die Aufführung Notwendigkeit und erst Erfüllung der Schöpfung und Pflicht der Schöpfung gegenüber." Aber was er darstellen wollte, war eben nicht auf die Bühne zu bringen, es überforderte sowohl die technischen Mittel des Theaters als auch das Audrucksvermögen der Sprache. Die Ewigkeit ließ sich nicht in gespielte Handlung umsetzen; denn sie ist unveränderliche Dauer. Und auch das gesprochene Wort ist nur ein ungenügende Umschreibung dieses Zustandes. Im „Bettler" reflektiert Sorge: „Was ist wahrhafte Handlung!? . . . Sie hat keinen Ausdruck, nicht im Wort, denn sie ist schweigend, nicht in der schauspielerischen Gebärde, denn sie hat wohl Gebärde, aber unnachahmbare, nicht im Schaubild, denn sie bietet wohl ein Bild, aber es ist erfüllt von ewigen Beziehungen, von Regungen und tausend Seelen, die nicht wiederzugeben sind. Dies ist der Fluch!" Was blieb, war das Eingeständnis ein „Bettler" zu sein, um das Unwandelbare zu wissen, es aber nicht zu besitzen.

Da Sorge von seiner Sendung erfüllt war, begnügte er sich nicht mit dem Gegebenen. Sein postulierter Auftrag zwang ihn, sich zu verdeutlichen. Er mußte die Sprache benützen, trotz ihrer Unzulänglichkeit. Deshalb schuf er sich Symbole: „keine Kunst darf heilig genannt werden, weil sie noch reden will . . . Oh Träne! Träne! . . . Glückseligkeit! . . . DAS EWIGE LEBEN!!! Und es nicht leben können! Ich weiß ja, ich kann es nicht leben – oh Fluch! oh Fluch! zum Wort verdammt sein! Ja, ich bin zum Wort verdammt! Ich muß Bildner werden der Symbole, muß dem Priestertum entsagen . . . Künstler . . . Halbheiliger nur . . . Schein-Heiliger . . . . . Laß sinnen . . . sinnen . . . Symbole . . . Oh Trost des Blitzes . . . Erleuchtung . . . Schmerztrost des Blitzes . . . SYMBOLE DER EWIGKEIT . . . Ende! Ende! Ziel und Ende! Wenn mich das Blut, die Summe der Unwirklichkeiten, des Lärms, des Lärmen-Wollens in mir . . . in meinem Blut, wenn dieses verdammt, in Symbolen zu reden, so gilt es: DURCH SYMBOLE DER EWIGKEIT ZU REDEN." Im „Bettler" waren Sonne, Stern und Blitz diese Symbole der Ewigkeit, durch die sich das Geschehen in ewige Beziehungen bringen ließ, aber sie genügten Sorge nicht. Sie waren nur vorübergehend Träger seiner Sehnsucht nach kosmischer Einheit. Deshalb hat der „Bettler" keinen Abschluß. Der Jüngling faßt das Mädchen bei der Hand:

„Ich will mit dir nur in die nächste Reinheit schreiten:
Ruhlos hebt dieser Wunsch den Pilgerstab
Zu meiner Säule innerst, die ich mächtig ahne – –"

Der Dichter zog weiter auf seiner „Pilgerschaft", während die Zeitgenossen noch das zurückgelassene Werk bewunderten; denn eine solch bedingungslos sich selbst enthüllende Stimme war noch nicht gehört worden. „Selten hat sich ein Berufener in seinem ersten Werk so stark angekündigt" (Samuel Fischer).

Am 10. Januar 1912 war Sorge mit dem Manuskript von Jena nach Berlin gefahren, um einen Verleger für den Druck zu gewinnen. Im Speisewagen des Zuges lernte er Bernt Grönvold kennen, der ihn bald darauf mit den Worten: „Sieh, so sehen jetzt unsere jungen Dichter aus" seiner Frau vorstellte. Das Künstlerehepaar war von dem sicheren Auftreten Sorges sogleich eingenommen. Es lud ihn für die nächsten Tage zu sich ein. Frau Grönvold war Theosophin. Sie wirkte auf das Gemüt des Jünglings nachhaltig ein. Sie eröffnete ihm eine neue, mystische Welt, der er sich begeistert zuwandte. Die Lektüre, die ihm Frau Grönvold überließ, beschleunigte eine Wandlung, die er schon länger ahnte, aber noch nicht bestimmen konnte. An seine Braut schrieb er: „Halte auch du dich ... innerlich einsam, die Grundbedingung für ein nahes, tiefes, glückliches Leben." Er fuhr nach Norderney, „um in tiefster Einsamkeit bis ins möglichst Tiefe zu kommen". Seine Frau schreibt darüber[9]: „Er war einsam am Meer und fühlte, daß Nietzsche ihn nicht mehr weiterführen und ihm nie genügen könne. So wie nach Zarathustra auch nur der wahrer Schüler zu nennen ist, der den Meister überwindet, so war er über ihn hinausgewachsen, wollte ihn in sich noch steigern, vollenden. Er glaubte sich dazu berufen, der Menschheit eine neue Lehre zu bringen, wollte sie zu noch ‚höheren Höhen, noch tieferen Tiefen' führen. Keiner seiner eigenen Gedanken neigte zu Christus und der Kirche. Und da, als er seinen Geist zwingen wollte, dieses Neue, Nieausgesprochene und -gedachte aus sich zu schaffen, fiel es wie ein unendliches Licht in ihn, und in diesem Licht sah und erkannte er alle christliche Wahrheit und glaubte."

Am 1. März 1912 kehrte Reinhard Johannes Sorge als ein völlig gewandelter Mensch nach Jena zurück. Der Ferienaufenthalt auf Norderney hatte die große Wende in seinem Leben eingeleitet. Sie kam nicht unvermittelt, sie war schon lange vorbereitet. Die Werke beweisen es. Alles Brodelnde, Gärende, Unausgeglichene war einer großen Ruhe gewichen. Die unbestimmte Sehnsucht nach einem endgültigen Weltgesetz schien in das große neue Ziel, in Gott, eingemündet zu sein:

„Und wie ein Blitz das Dunkel jäh vor sich erhellt,
Erhellte sich mir im Umfangen jenes Licht
Zu Namen C h r i s t i , und mit eins begriff ich nun
Von Gut und Böse heilig das jenseitige Gesetz."

[9] Susanne Maria SORGE, *Unser Weg*. München 1927.

Was er in der Einsamkeit der Nordseeinsel erlebt hatte, war so gewaltig, daß es sein Leben und Dichten grundlegend und nachhaltig veränderte. In Jena sprach er nur zu wenigen über sein Erlebnis. Für den Februar fehlen im Tagebuch die Eintragungen. Es findet sich nur der kurze Satz: „Die Stimme und die ersten Offenbarungen." In dem Fünfakter „Guntwar. Die Schule eines Propheten" legte er sein Erlebnis nieder: „Guntwar: . . . Sieh, ich wehre mich,

Weil das Jenseitige Unsichtbare Hohn war
Vor mir im Geist, ich lachte drüber. Nun
Redet's mit Stimmen und greift so ans Herz
Und redet gar vom Sohn, du weißt es, Mutter, –
In allem in so wundersamer Regung,
Wie ich sie träumte doch von je und je.
Und aller Sterne-Sang träumte nur dies
Ganz unfaßbare Glück von Licht-Empfindung,
Und alles Sonne-Beten wollte dies.

Frau Mirjam: Verfangen im Begreifen,
Guntwar, in sichtbarlicher Welt. Durch den,
Der Lehrer deiner Jugend war.

Guntwar: Durch Zarathustra.
War, meine Mutter, war.

Frau Mirjam: Doch niemals dein war.
Dein Herz, das träumte stets das Unsichtbare,
Ließ ja die Mutter einst, die leibliche,
Als Stern aufstehn, das war ja Auferstehung,
Im Bild verfangen, ja, im Stern."

Reinhard Johannes Sorge interpretiert sich selbst. Seine Werke sind mit seinem Leben eng verwoben, sie sind oft der unmittelbare Niederschlag seiner geistigen Entwicklung. Die Worte, die er seinen Personen auf der Bühne in den Mund legt, sind seine eigene Botschaft an die Zeit. Als er seiner Frau das Manuskript des „Bettlers" schenkte, schrieb er auf das letzte Blatt folgende Worte: „Liebe, ich will keine meiner früheren Dichtungen auslöschen, denn zu jeder Höhe, die mir noch wird, sind sie Vorbereitung, und als solche mir wert."

Am 17. September 1913 trat er zusammen mit seiner Frau zum katholischen Glauben über. Er war von niemand zu diesem Schritt angeregt worden. Er hatte sich allmählich zu diesem Entschluß durchgerungen. Selbst seiner Frau verschwieg er für einige Zeit seine Absicht. Um so mehr war er erfreut, als er sah, daß sie ihm folgte. Wenige Tage vor seiner Konversion schrieb er in einem Brief: „Ich selbst war weit verschlagen und schien ganz anders hinauszuwollen, bis mich unerschütterliche Offenbarungen dazu gezwungen, Christus mit heißer Liebe zu ergreifen. Und so bin ich denn weitergegangen, immer Schritt für Schritt, so, daß nun Su-

sanne und ich in nächster Zeit katholisch werden, nicht in Hingabe an all das, was leicht äußerlich blenden und reizen könnte, sondern mit vollem Bewußtsein und innerer Prüfung der Kirche an sich mit ihren Lehren und Dogmen." Die Konversion war wohl überlegt und keine momentane Eingebung des Gefühls. Der Geistliche, mit dem er sich als erstem ausgesprochen hatte, legte ihm sogar viele Bedenken vor und vertröstete ihn auf später. Karl Muth verglich Sorge mit dem Christophorus der Legende. Der Vergleich stimmt genau; denn Sorge suchte gleich jenem den höchsten Herrn. Sein Leben war, wenn auch nicht immer bewußt, ein geradliniger Weg zu diesem Ziel. Sorge ging weiter als Ernst Barlach, er blieb nicht nur „Wegsucher".

Die Umkehr zur positiven Religion wirkte auch in der Dichtung nach; denn jetzt hatte Sorge die Symbole der Ewigkeit gefunden: das Alte und das Neue Testament. Nun mußte er nicht mehr verzweifelt fragen, wie sich die Ewigkeit in dieser Welt verwirklichen ließe. Er hatte die Transzendenz der Ewigkeit erkannt und sah ein, daß der Wunsch, sie im Werk darzustellen, nie erfüllt werden könne. Die Ewigkeit ruhe in Gott. Nur im Hymnus, der von Gott inspiriert sei, oder im Bibelwort, dem Worte Gottes selbst – er nahm diese Definition wörtlich –, lasse sie sich annähernd erahnen. Diese Einsicht beendete das Grübeln und führte Sorge zu schlichter Aussage. Sein neuer Lebensbereich beschränkte sich auf das Wissen aus der Bibel. Er zog sich hinter den objektiven Stoff der Bibel oder der Legenden zurück, nicht aus mangelnder Phantasie – er mußte sie vielmehr überall bändigen –, sondern aus der Überzeugung, daß Gottes Wort das Reinste sei, dessen Höhe kein Bild des Dichters, wenn es frei geschaffen sei, erreichen könne. Nach diesen Leitgedanken entstanden 1914 in kurzer Folge die biblischen Szenen: „Metanoeite", „König David" und „Mystische Zwiesprache". Er stellte seine Arbeit ganz in den Dienst seines neuen Glaubens: „Nun kann ich vor der Welt meine Predigt beginnen, um deretwillen ich da bin. Und Gott wird den Schwachen schon stützen, der ihn verkündigt, er wird auch meine Zunge mächtig machen." Der expressionistische Sprachschatz wurde durch Redewendungen aus der Bibel abgelöst. Im „König David" hielt sich Sorge sogar genau an die Vorlage, über mehrere Seiten hinweg übernahm er wörtlich den Text, oft in besserer Übersetzung, als das nachweislich benützte „Alliolische Bibelwerk" sie bot.

Das letzte Dramenwerk ist „Der Sieg des Christos" (Juni 1914). Es besteht aus zwei Teilen. Der eine berichtet von Franziskus, der andere von Luther. „Dem heiligen Bettler", im Grunde er selbst, stellt er „Den ohne Reichtum" gegenüber. Ein weiteres Werk zu vollenden, hinderte ihn der Tod. „Moses" hätte der Gipfel seines Schaffens werden sollen: „Metanoeite war ein Dorfkirchlein, David schon eine Stadtkirche, Moses soll mit Gottes Hilfe ein mächtiges Münster werden." In der Brieftasche, die an seine Frau zurückgeschickt wurde, fand sich ein von ihm verfaßtes Gebet, das mit dem Satze endet: „Hier bin ich, Herr!"

Bis auf den „König David" hat der Lektor des S. Fischer Verlages, Moritz

Heimann, alle Werke nach dem „Bettler" mit Bedauern abgelehnt. So groß die Begeisterung für den Träger des Kleistpreises war, so gering war das Interesse an dem christlichen Dichter. Für manchen war es eine unliebsame Erkenntnis, daß der gefeierte Begründer des expressionistischen Dramenstils zugleich sein Überwinder wurde, und zwar noch ehe die ersten Werke der späterhin bekannteren expressionistischen Dramatiker herausgekommen waren. Aber Sorges Weg war richtig. Dies zeigte sich später: Kein Expressionist blieb auf dem Stil der Bewegung stehen. Alle überwanden ihre eigene Entwicklung, wenn auch mit verschiedenem Ziel; man denke an Benn, Werfel und Döblin. Der Expressionismus war kein Ziel, sondern nur ein Übergang.

Karl Muth führte 1914 Reinhard Johannes Sorge bei Kösel-Pustet ein. In diesem Verlag erschienen: „Der Jüngling", „Gericht über Zarathustra", „Guntwar", „Metanoeite" und „Mystische Zwiesprache". Im „Hochland" trat Muth in vielen Besprechungen für den jungen Dichter ein. Anderthalb Jahre nach Sorges Tod spielte Ernst Deutsch in der Inszenierung Max Reinhardts die Titelfigur des „Bettlers". In der ersten Reihe der Zuschauer saß Gerhart Hauptmann.

Die schönsten Worte über R. J. Sorges religiöse Dichtung schrieb Rainer Maria Rilke: „Die Lesung des ‚Guntwar' hat mich im Geiste wie im Herzen beschäftigt, ich glaube nicht, daß mir etwas entgangen ist, was an Stärke und innerer Bestimmung in dieser Arbeit zur Geltung kommt, – daß sie aus einem wirklich bewegten Menschen ausbrach, aus einem, in dem es lebendig ist von den Kräften und Gegenkräften des unbegreiflichen Daseins –: das gibt ihr die reinsten und dringendsten Akzente und, stellenweise, jene unbedingte Gewalt, die nur die Wahrheit hat und, in ihrer Art, noch die Not.
Daß die Erschütterungen dieser Jahre Ihnen die Fassung lassen zu solchem Ausdruck, ist ein Beweis für die sichere Wurzelung Ihrer Kraft und mag Sie mit der schönsten Freudigkeit erfüllen." (Brief aus Paris, 4. Juni 1914.)

Wenn Rilke auch persönlich Sorges Weg fernstand – in einem Brief läßt er sich darüber aus –, so bewunderte er doch die Demut, mit der sich Sorge der neuen Aufgabe widmete. In „Mutter der Himmel" stehen Sorges bekannteste Verse. Er schrieb sie noch vor seiner Konversion:

„So ist es, daß man all sein Wesen hingibt,
Sich opfert, um die Reinigung zu vollenden
Und so durch Bluten aus den eigenen Händen
Zu fliehn zum Schöpfer, der da Opfer liebt
Um Seinetwillen, wie Er Sich gegeben,
Und der Sein Gut durch Opfer nur verheißt,
Und gab in Opferung der Welt das Leben."

Teilhard de Chardin und die Biologie

Wolfgang Kuhn

Die literarische Flut über das Lebenswerk Pierre Teilhard de Chardins schwillt ständig an. Kommentare zu seinen Ideen und optimistischen Prognosen über die weitere Entwicklung des Menschengeschlechts, sowohl aus berufener wie auch aus unberufener Feder, häufen sich in einem Ausmaß, das dem an sachlich-nüchternes Urteilen gewöhnten Naturwissenschaftler zu denken gibt. Es ist in der Tat auffällig, daß die überwiegende Zahl dieser Schriften von Theologen, Philosophen, ja sogar Tiefenpsychologen[1] stammt, und die Naturwissenschaftler selbst äußerste Zurückhaltung wahren. So zeigt z. B. Portmanns Büchlein über Teilhard, Der Pfeil des Humanen, den Charakter einer beschwichtigenden, die Übererregung der um Teilhards Gedanken streitenden Parteien vorsichtig und auf eine vornehm-kollegiale Art dämpfenden Verteidigungsschrift[2]. Aber auch Portmann kann, bei aller Herausstellung der positiven Gedanken Teilhards, nicht umhin, eine scharfe Grenze zu ziehen zwischen seinen naturwissenschaftlich fundierten Aussagen und jenen, die mehr oder weniger dem Bereich der Spekulation angehören. Dagegen urteilt Siegmund scharf und ablehnend über Teilhards Werk, das er „eine im Stil einer Popularphilosophie vor 1914 gehaltene Simplifikation" nennt, „die vor allem den naturwissenschaftlichen Laien fasziniert, der die schwierige Komplexität der Evolutionsfrage nicht kennt und rasche Patentlösungen sucht"[3].

Die Frage, wieso sich ausgerechnet die Naturwissenschaftler mit einer Stellungnahme zurückhalten, obwohl doch gerade sie in erster Linie für die Beurteilung einer biologisch begründeten Evolutionslehre zuständig sein dürften, ist damit eigentlich bereits beantwortet. Teilhards Werk, soweit es sich nicht um fachwissenschaftlich-paläontologische Arbeiten handelt, „erweist sich ... nicht als eine Darstellung von festgestellten Tatsachen, sondern als eine aus persönlichen Beweggründen geborene Weltansicht"[4]. Tresmontant irrt also, wenn er glaubt, das Schweigen der meisten Biologen und ihre wenigen vorliegenden negativen Urteile damit erklären zu können, daß er den Naturwissenschaftlern etwas sehr summarisch vorwirft, nur Fachleute auf der Ebene des Mikrophänomens zu sein[5]. Daher gelänge es ihnen einfach nicht, die Gültigkeit anderer Analysen auf der Ebene des Makrophänomens zu begreifen. Durchaus nicht alle Biologen sind einseitig orien-

---

[1] L. LEPP, *Die neue Erde.* Teilhard und der Christ in der Welt. Freiburg 1962.

[2] A. PORTMANN, *Der Pfeil des Humanen.* Freiburg 1960.

[3] G. SIEGMUND, *P. Teilhard de Chardin im Widerstreit der Meinungen,* in: *Anzeiger f. d. kathol. Geistlichkeit.* Freiburg i. Br.

[4] A. BRUNNER, *Pierre Teilhard de Chardin,* in: *Stimmen der Zeit* 165 (1959) 210.

[5] C. TRESMONTANT, *Einführung in das Denken Teilhard de Chardins.* Freiburg 1961, 144.

tierte Spezialisten, zumal von Adolf Portmann könnte man das wohl am wenigsten behaupten!

Und geht anderseits nicht auch Teilhard gerade vom Mikrophänomen aus? Wie er allerdings diese „Mikrophänomene" deutet, das geht nicht nur nach Ansicht der Naturwissenschaftler weit über die einer „Phänomenologie" erlaubten Grenzen hinaus. Teilhard selbst behauptet zwar immer wieder, sein Buch „Der Mensch im Kosmos" (Le Phénomène Humain) sei kein metaphysisches Werk und noch weniger eine Art theologischer Abhandlung, sondern einzig und allein eine naturwissenschaftliche Arbeit, bei der es um „nichts als das Phänomen" (rien que le phénomène) gehe[6]. Auch im Vorwort seiner „Entstehung des Menschen" bekennt er sich zur Phänomenologie und behauptet, den Menschen „nur in seiner Erscheinung" festhalten zu wollen[7]. Dessen ungeachtet bezieht er jedoch alles Geschehen auf den Punkt Omega, von dem er ausdrücklich bemerkt, er liege „außerhalb des der Erfahrung zugänglichen Prozesses, dessen Ende und Abschluß er bildet"[8]. Wie kann Teilhard, wenn er doch „nichts als das Phänomen" darstellen will, z. B. vom Bewußtsein aussagen, es erscheine völlig evident nur im Menschen und gleichzeitig behaupten, es sei die Steigerung einer Eigenschaft, die im unfaßbaren Zustand immer und überall, – letztlich also auch im Atom – vorhanden ist? Das ist umso weniger verständlich, als Teilhard unter Phänomenologie die Beschränkung auf das Gebiet der Tatsachen verstehen will, „das heißt auf das Gebiet des Berührbaren und Photographierbaren"[9].

Tatsächlich spielt das Phänomen selbst in dieser angeblichen Phänomenologie nur eine recht untergeordnete Rolle. Teilhards Werk ist, das muß einmal in aller Offenheit gesagt werden, keine Phänomenologie, sondern Metaphysik – zumindest in dem Sinn, daß es von Dingen „über" und „jenseits" aller „Physik", alles „Berührbaren" und „Photographierbaren" handelt. Bei seinen Bemühungen, die nicht gerechtfertigte Kluft zwischen Wissen und Glauben zu überwinden „verbindet er die Paulinische Lehre von Christus als dem Haupt und der Mitte der Schöpfung mit der Evolutionstheorie"[10]. Die biologischen Phänomene werden unter Voraussetzungen gedeutet und beurteilt, die selbst ihrer Natur nach keiner Phänomenologie im Sinne Teilhards zugänglich sind. Karisch betont, daß sich bei Teilhard naturwissenschaftliche Beschreibung und Deutung, philosophische Vorentscheidungen und intuitiv prophetische Schau mischen[11]. Gewiß: keinem Naturwissenschaftler ist es verwehrt, über die engen Grenzen seiner speziellen Arbeitsmethoden hinaus vorzudringen in andere Bereiche des Geistigen, in Philosophie und Metaphysik, solange er sich nur dieser Grenzen und des engen Geltungsbereiches naturwissen-

[6] TEILHARD DE CHARDIN, *Der Mensch im Kosmos* (Le Phénomène humain) München 1959, 1 (= Kosmos).
[7] TEILHARD DE CHARDIN, *Die Entstehung des Menschen* (Le groupe zoologique humain) München 1951, 9 (= Entstehung).
[8] ebd. 124.
[9] C. TRESMONTANT a.a.O. 20.
[10] R. KARISCH, *Teilhard de Chardin* – Anliegen und Aussagen seiner Entwicklungslehre. Essen 1962, 49.
[11] ebd. 12.

schaftlicher Methoden bewußt bleibt. Erhebt er jedoch wie Teilhard de Chardin den Anspruch, nur naturwissenschaftlich-phänomenologisch beschreiben zu wollen und macht dennoch metaphysische, speziell ontologische Aussagen, so bedeutet dies eine klare Grenzüberschreitung. Das wird besonders deutlich, wenn er seine prophetische Zukunftsschau als wissenschaftliche Konsequenz hinstellt[12]. Der Laie bemerkt nicht, wie hier der Naturwissenschaftler die Grenzen seiner methodischen Zuständigkeit überschreitet und hält für exakt beweisbare Forschungsergebnisse, was lediglich visionäre Schau und Wunschtraum ist. Eine sachliche, nüchtern klare Diskussion, wie sie der Naturwissenschaftler anstreben muß, läßt sich auf dieser Basis nicht führen.

Hinzu kommt ein zweites. Diskussionen über naturwissenschaftliche Probleme lassen sich nur unter Verwendung klar definierter Begriffe führen. Man kann aber Teilhard den Vorwurf nicht ersparen, daß es ihm gerade daran mangelt. Seine philosophischen (z. B. „Hyperphysik") und naturwissenschaftlichen (Energie, Instinkt) Begriffe sind oft verwaschen und zumindest mißdeutbar (Karisch). Rabut meint darüber wörtlich: „Wenn man ihn ein zweites Mal gelesen hat, ist man nicht sicher, seine Vorstellungen genau erfaßt zu haben"[13].

Wie gefährlich das ist, zeigt das Buch von Ignace Lepp: „Die neue Erde". Im begeisterten Überschwang des Nicht-Naturwissenschaftlers, dem Teilhards Grenzüberschreitungen entgehen, nennt er ihn den Augustinus, den Thomas von Aquin unserer Zeit[14], ja sogar einen Propheten! Gerade das unerlaubte Überschreiten der engen Grenzen naturwissenschaftlicher Forschungsmethoden ist es ja, was den Laien so fasziniert. Begeistert greift er jede Theorie auf, die alle Probleme durch die Anwendung einer einzigen beherrschenden Grundidee zu lösen scheint: den Darwinismus ebenso wie den Monismus Haeckels, die Patentlösung des Dialektischen Materialismus und die „Evolution konvergierenden Typs" Pierre Teilhard de Chardins. Sein Versuch einer Versöhnung, ja Verbindung zwischen Naturwissenschaft und Religion, einer Synthese zwischen Schöpfungsordnung und Erlösungsordnung läßt den gläubigen Laien erleichtert aufatmen, zumal er der Meinung sein muß, es handle sich dabei um naturwissenschaftlich exakte und unerschütterliche Forschungsergebnisse. Teilhards Theorie scheint endlich und endgültig die cartesianische Spaltung von Geist und Materie ebenso wie die manichäische Abwertung des Leibes zu überwinden. Daß ihn Teilhard von quälenden Gewissenszweifeln befreit, indem er jahrtausendealte Streitfragen scheinbar löst und die coincidentia oppositorum bereits in dieser Welt zu erreichen glaubt, dankt ihm der naturwissenschaftliche Laie mit der kritiklosen Begeisterung des Sektierers. Hinzu kommt Teilhards optimistische Zukunftsvision, seine klare Absage an den hoffnungslosen Existentialismus in einer Zeit, die von der apokalyptischen Bedrohung des atomaren Vernichtungskrieges überschattet ist. Den „Futurismus"

[12] A. PORTMANN a.a.O. 45. [13] R. KARISCH a.a.O. 13. [14] I. LEPP a.a.O. 87/91.

hat Teilhards Werk – neben anderen, noch genauer zu untersuchenden Aussagen – mit dem Dialektischen Materialismus gemeinsam. Wenn der um Objektivität bemühte Naturwissenschaftler dem Dialektischen Materialismus vorwerfen muß, daß er jeder erfahrungswissenschaftlichen Grundlage entbehrt[15] und die Wissenschaft seiner Ideologie dienstbar macht[16], so kann er den gleichen Vorwurf Teilhard de Chardin, der sich einen Phänomenologen nennt und doch Metaphysiker ist, nicht ersparen. In welchem Ausmaß seine angeblich phänomenologischen Aussagen von Leitideen geprägt werden, die aus ganz anderen Quellen stammen, zeigen seine Vorstellungen über den Zusammenhang von Materie und Geist bzw. Materie und Leben. „Immer und immer wieder" klagt Portmann, „bricht seine lebendige Einbildungskraft durch und schweift aus auf der Suche nach jenem größten Ausblick, der alle Zukunftsmöglichkeiten der einzelnen Tatsachen erfassen ließe"[17].

Materie und Geist

Teilhard de Chardins Bemühungen, den cartesianischen Dualismus von Materie und Geist zu überwinden, führten zu einer monistischen Scheinlösung dieses Problems, wie sie bereits von Ernst Haeckel versucht wurde[18]. Der Panpsychismus, der Gedanke, das Seelisch-Geistige sei bereits vom Uranfang an in der Materie enthalten, hat sich also nicht erst bei Teilhard dem Evolutionsdenken „als einfache Lösung des Ursprungsproblems für die Welt der Innerlichkeit angeboten"[19]. Wer, wie Haeckel, bereits Atomaggregaten eine „Seele" zuerkennt und von „Kristallseelen" spricht, weicht allerdings mit diesem spekulativen Hylozoismus der Frage nach der Herkunft des Seelisch-Geistigen lediglich aus, aber er beantwortet sie nicht. So nennt Siegmund mit Recht Teilhards Vor-Leben der Materie (Prévie), aus dem sich das Lebendige entwickelt haben soll, eine „unwissenschaftliche Phantasie"[20].

Für Teilhard ist die Welt eine in Umwandlung befindliche Masse. Die sich wandelnde Materie macht eine echte Evolution durch, die „von Anfang an dem großen biologischen Gesetz ... der zunehmenden Verflechtung (Komplexifikation)" gehorcht[21]. Diese Evolution der Materie geschieht in Richtung auf die großen Moleküle hin, und obwohl Teilhard zugibt, daß uns von einer entsprechenden Evolution im Bereich des Atomaren kaum etwas bekannt ist – im Gegensatz zum Atomzerfall! – behauptet er dennoch, die Materie enthülle sich uns von ihren fernsten Gestaltungen an im Zustand des Werdens. Von „Phänomenologie" kann hierbei freilich keine Rede sein. Nach Teilhard werden die Elemente des Bewußtseins im Lauf der Zeit genau wie die ihnen entsprechenden Materieelemente immer

[15] H. VOGT, *Die Struktur des Kosmos als Ganzes*. Berlin 1961, 122.
[16] H. NACHTSHEIM, *Ein halbes Jahrhundert Genetik* (Festrede zur Immatrikulationsfeier 1951. West-Berlin).
[17] A. PORTMANN a.a.O. 24. [18] E. HAECKEL, *Die Welträtsel*. Bonn 1903.
[19] A. PORTMANN a.a.O. 52. [20] G. SIEGMUND a.a.O. 487. [21] TEILHARD, *Kosmos* 23.

komplizierter und differenzierter. Dabei muß er allerdings das Eingeständnis machen, das Psychische sei in der leblosen Materie so schwach, daß es für uns nicht „greifbar" – also kein Phänomen wird! Er nennt es „rudimentäres Bewußtsein", eine „Vorstufe des Lebens" oder „Prévie". Portmann betont, daß Teilhard ganz bewußt vom „Vor-Leben" spricht, um keinen Zweifel darüber aufkommen zu lassen, daß an dem angeblichen Wirken der Materie ein Inneres als treibende Kraft beteiligt ist[22], eine verborgene kosmische Macht, „die immer das Kompliziertere begünstigt und deren Ziel die Entstehung von Gestalten mit gesteigerter Innerlichkeit ist"[23]. Wenn Teilhard dann allerdings Komplexität mit Bewußtsein identifiziert[24], an anderer Stelle das Bewußtsein als spezifische Wirkung der Komplexität hinstellt[25] und schließlich behauptet, „geistige Vollkommenheit und materielle Synthese (und Komplexität) sind nur die beiden Seiten oder zusammenhängenden Teile ein und desselben Phänomens"[26], so zeigt sich hier besonders deutlich der Mangel an klarer Begriffsbildung, die innere Zwiespältigkeit und Widersprüchlichkeit seines Werkes. Es ist verständlich, wenn Karisch von einem „Unbehagen" spricht, das jeder kritische Leser Teilhards spürt.

Von philosophischer wie von naturwissenschaftlicher Seite aus kann man nun Teilhards Panpsychismus kritisch beleuchten. Halten wir noch einmal fest: nach Teilhard entspricht der Außenseite der Dinge eine „Innenseite". Innen, Bewußtsein und Spontaneität, „diese drei Ausdrücke meinen die gleiche Sache"[27]. Unter Prévie versteht er mehr als nur eine Tendenz: ein reales Sein, das Träger dieser Tendenz ist. Unter der ersten mechanischen Schicht nimmt Teilhard eine „biologische" Schicht an, „die zwar äußerst dünn, aber absolut unentbehrlich ist, um den Zustand des Kosmos in den folgenden Zeiten zu erklären"[28]. Mit seiner Grundthese, es hätte sich kein Bewußtsein entwickeln können, wenn es nicht von Urbeginn an die „Innenseite" der Materie gebildet hätte, bekennt sich Teilhard zu einem evolutionistischen Monismus.

Das Verhältnis von Materie und Leben aus naturwissenschaftlicher Sicht

Niemand kann es dem Naturwissenschaftler verwehren, metaphysische und ontologische Überlegungen über das Wesen der Evolution anzustellen. Eine Grenzüberschreitung begeht er nur dann, wenn er, wie Teilhard, glaubt, mit naturwissenschaftlichen Methoden bindende ontologische Aussagen machen zu können und von „Phänomenologie" spricht, wenn er Metaphysik meint. Es ändert absolut nichts am Wahrheitsgehalt der philosophischen und theologischen Aussagen über das Verhältnis der Materie zu Leben und Geist, wenn der Naturwissenschaftler von seiner Sicht, mit seinen begrenzten methodischen Möglichkeiten auch nur zu

[22] A. PORTMANN a.a.O. 24. [23] ebd. 26. [24] TEILHARD, *Kosmos* 105.
[25] N. M. WILDIERS, *Teilhard de Chardin*. Freiburg 1962, 48.
[26] ebd. 49. [27] TEILHARD, *Kosmos* 32. [28] ebd. 32.

einer stark eingeschränkten Aussage autorisiert ist. Naturwissenschaftliche Methoden allein führen eben nicht zur vollen Erkenntnis aller Zusammenhänge und bedürfen der Ergänzung und Erweiterung durch geisteswissenschaftliche Arbeitsmethoden.

So stellt sich Materie dem Naturwissenschaftler, der ganz bewußt auf dem Boden seiner facheigenen Erkenntnismöglichkeiten verharrt, als das vom Leben und vom Geist wesentlich Verschiedene, das grundsätzlich Andersartige dar. Das Verhältnis von Materie und Geist (bzw. Leben) erscheint ihm als ein unüberbrückbarer Dualismus und die schwierige Problemfrage, wie denn im Lebendigen Geistiges, wie Entelechie, Innerlichkeit auf das materielle Substrat einwirken, stellte sich Aristoteles, dem Begründer der wissenschaftlichen Biologie ebenso wie dem modernen Biologen. Der bis in die Antike zurückzuverfolgende Streit zwischen Mechanisten und Vitalisten kreist um dieses Problem, ohne daß bis heute eine wirklich befriedigende Lösung gefunden wäre. Im „West-östlichen Diwan" hat Goethe den Dualismus von Leib und Seele, mit dem er sich ja auch als Naturforscher auseinandersetzen mußte, in dichterischer Form dargestellt. Er vergleicht die Seele, die sich in ihrem Leib-Gefängnis „beschränkt" fühlt, mit der Nachtigall, die in einem goldenen Bauer sitzt und trotzdem singt[29]. Driesch hat einmal treffend den lebendigen Organismus als „Materie und etwas dazu" bezeichnet, wobei dieses „etwas" nichtmaterieller Natur sein muß[30]. Auch Darwinisten wie Rensch und Heberer erkennen die Wesensverschiedenheit von Materie und Geist an und sprechen von einer „Parallelgesetzlichkeit", nach der sich Geistiges entwickelt haben soll[31].

So erweist sich dem Biologen die „Innerlichkeit", das „Leben", die „Seele" und der „Geist", kurz alles, was man mit Driesch das „etwas dazu" nennen könnte, stets als dem Materiellen gegenüber ontologisch hochwertiger, als kategoriales Novum ohne irgendwelche Vorstufen im unbelebten Stoff. Gerade der Phänomenologe müßte zugeben, daß nichts in der unbelebten Materie auch nur in Spuren auf eine „Prévie" schließen läßt. Im Gegenteil: während im toten Stoff nur die Kategorie der Kausalität im Sinn der Wirkursächlichkeit gilt, ist alles Lebensgeschehen durch eine übergeordnete Endursächlichkeit charakterisiert, die Kategorie der Finalität, durch die ja auch die Tätigkeit des menschlichen Geistes gekennzeichnet ist. Erst diese Finalität schafft jene Sinnhaftigkeit und besondere Ordnung der Kausalabläufe, ohne die kein Leben möglich wäre[32]. Sie ist ebenso Realität wie die Kausalität; denn wenn sie Kant nur als regulatives Prinzip anerkennt, so geht er dabei von einem unzutreffenden nominalistischen Denkansatz aus[33].

[29] J. W. GOETHE, *West-östlicher Diwan.* Buch der Parabeln 2.

[30] H. DRIESCH, *Das Wunder der Regeneration* (Die Natur – das Wunder Gottes. Bonn 1950) 195.

[31] B. RENSCH, *Neuere Probleme der Abstammungslehre.* Stuttgart 1947, 328. – G. HEBERER, *Anthropologie.* Frankfurt 1959, Fischer-Lexikon 38.

[32] W. KUHN, *Materialistische Biologie und das moderne Bild vom Organismus,* in: *Trierer theol. Zeitschr.* 1 (1962) 30.

[33] W. TROLL, *Über die Grundlagen des Naturverständnisses,* Mainz 1950, 568.

Die Finalität ist nur den Seinsstufen des Lebendigen und des Geistigen eigen. Hier finden wir Aufbau, Synthese, Vervollkommnung und Streben nach komplexeren Zuständen. Die Materie gehorcht eben nicht, wie Teilhard meint, von Anfang an dem großen biologischen Gesetz der zunehmenden Verflechtung, der wachsenden Komplexifikation. Gerade das Gegenteil ist der Fall. Der tote Stoff, in dem allein chemische und physikalische Reaktionen wirksam sind, kennt keinen Aufbau aus eigener Kraft, sondern ist unter unwiederbringlichem Verlust an Energie dem Zerfall und Abbau anheimgegeben. Nach dem zweiten Hauptsatz der Thermodynamik zeigt die unbelebte Materie stets das Bestreben – wenn es erlaubt ist, in diesem Zusammenhang von „Streben" zu sprechen – aus dem geordneten unwahrscheinlicheren in den ungeordneten wahrscheinlicheren Zustand überzugehen, der zugleich auch der energieärmere ist. So werden z. B. beim Verbrennen einer Kerze hochkomplizierte, durch strenge molekulare Ordnung ausgezeichnete Paraffine oxydiert, d. h. die langen Kohlenstoffketten werden zerbrochen und es entstehen die energiearmen Oxyde des Kohlenstoffes (CO_2) und Wasserstoffes (H_2O). Die als Licht und Wärme freiwerdende Energie geht verloren. Daß dieser Vorgang in umgekehrter Richtung verläuft, widerspricht dem Entropiegesetz. Nur wenn der Chemiker ganz bewußt die Reaktionen unter ständiger Energiezufuhr von außen steuert, wenn also ein zielsetzender und zielstrebig handelnder Geist lenkend und ordnend eingreift, ist die Synthese möglich. Ansonsten vermag nur das Lebewesen – und das eben ist jenes kategoriale Novum! – aus dem Chaos die sinnvolle Ordnung zu schaffen. Die Pflanze baut aus den energiearmen Oxyden CO_2 und H_2O, aus Verbindungen eines geringen Ordnungsgrades, unter Ausnutzung der Energie des Sonnenlichtes komplexere organische Stoffe und sinnvoll gestaltete Organe auf. Sobald jedoch das Leben gewichen ist, setzt der Abbau ein, und die Ordnung der Organe wie der Eiweißmoleküle zerfällt unter Energieabgabe. Der Zustand größter Unwahrscheinlichkeit, der sinnvollsten Organisation, geht über in den Zustand größter Wahrscheinlichkeit, das Chaos. Jede Leiche ist tote Materie, deren chemische Reaktionen eben nur zersetzen, nicht aber aufbauen, nur Ordnung zerstören, nicht aber schaffen können.

Wenn Teilhard dennoch von einer Evolution der Materie „auf die großen Moleküle zu"[34] spricht, vom Hervorgehen einer höheren Ordnung aus einer niederen oder dem Zustand der Ordnungslosigkeit, so ist er sich dabei bewußt, daß „jede Synthese kostet". Die zur Synthese benötigte Energie wird, wie er sagt, „als eine Ausgabe aus dem inneren Vorrat gebucht. Was auf der einen Seite gewonnen wird, geht auf der anderen verloren. Jedem Aufbau entspricht ein gleichwertiger Abbau"[35]. Es müssen also energiereiche, geordnete Verbindungen unter Energieabgabe zerfallen, damit die freiwerdende Energie zum Aufbau neuer, geordneter Komplexe Verwendung finden kann. Es soll nun hier gar nicht erst die Frage aufge-

[34] TEILHARD, *Kosmos* 24. [35] ebd. 25.

worfen werden, woher denn die Energie des ersten Aufbaues einer Ordnung stammte. Ein viel entscheidenderer Einwand ist doch der, daß Energie allein noch keine sinnvolle Ordnung hervorbringen kann. Sie ist zwar eine Voraussetzung, denn sie wird zum Ordnen benötigt, aber nicht die Ursache der Ordnung[36]. Sinnvolle Ordnung schaffen kann nur der Geist. Thomas von Aquin nennt das Ordnen sogar die erste Tätigkeit des Geistes. Teilhards Monismus, der das Auftreten eines jeden kategorialen Novums leugnen muß, zwingt ihn, auch den Atomen Eigenschaften zuzuschreiben, die kein Physiker an der toten Materie feststellen kann: die Fähigkeit zum Ordnen, Komplexe zu bilden, ja sogar – in rudimentärer Form! – zu „lieben". „Die Analyse der Materie" sagt Teilhard, „führt zu der Ansicht, daß man in ihr eine Anhäufung zahlloser Zentren sieht, die sich einander bemächtigen und übereinander herrschen, so daß sie durch ihre Verbindungen immer kompliziertere Zentren einer höheren Ordnung aufbauen"[37]. Das Leben – und es ist hier, weil Teilhard ja als Monist spricht, gar nicht möglich, wie auch im Vorangegangenen, zwischen allem, was für uns wesentlich von der Materie verschieden ist, also Leben, Seele und Geist, deutlich zu unterscheiden – ist nach Teilhard „keineswegs eine bizarre Anomalie, die sporadisch an der Materie auftritt; es ist vielmehr die Steigerung einer universellen Eigentümlichkeit des Kosmos ... der wesenhafte Kern des Phänomens"[38]. So gelangt er von dieser unbegründeten, spekulativen und der naturwissenschaftlichen Erfahrung widersprechenden ontologischen Voraussetzung ausgehend zu der seltsamen Behauptung, Leben sei „eine Auswirkung der Komplexität der Materie"[39], also gerade zum Gegenteil dessen, was die naturwissenschaftliche Erkenntnis lehrt: daß nämlich umgekehrt Komplexität oder Ordnung stets Auswirkungen des Lebens bzw. des Geistes und nicht der Materie sind.

Teilhard bleibt aber auch innerhalb seines Panpsychismus nicht ganz konsequent. Er widerspricht sich sogar mehrfach selbst und behauptet schließlich, daß „der bloße Zufall" die ersten Komplexe bestimmt habe[40]. Demnach gehorcht die Materie also doch nicht „von Anfang an dem großen biologischen Gesetz der zunehmenden Verflechtung". Selbst die Entstehung der ersten lebendigen Eiweiße will Teilhard durch zufälliges Vorfinden einer bestimmten komplizierten Struktur erklären[41]. Er sagt, die Welt der Atome gleiche einer starren Ansammlung, und erst die „Welt der Moleküle" zeige eine wirkliche „Formbarkeit von innen her"[42]. Merkwürdigerweise bezeichnet er selbst die Ansicht, daß die Materie erst die Bahn einer ständig wachsenden Komplexität eingeschlagen habe, nachdem „es ihr einmal nach den statistischen Regeln des Zufalls gelungen ist, über den Zustand des Ungeordnetseins hinauszukommen" als materialistisch[43]. Anderseits behauptet er aber auch, das Universum sei nur scheinbar mechanisch, in Wirklichkeit aber

[36] W. BÜCHEL, *Entwicklung und Entropie*, in: *Stimmen der Zeit* 170 (1962) 186.
[37] TEILHARD, *La vie cosmique* (unveröffentl. zit. nach TRESMONTANT a.a.O.).
[38] ders., *Kosmos* 18. [39] ebd. 19. [40] ebd. 115.
[41] ebd. 66. [42] ebd. 28. [43] ebd. 33.

aus psychischen Freiheiten aufgebaut, die anfänglich so geteilt und unvollkommen seien, daß nur ihre Gesamtwirkung in Form von statistischen Gesetzen offenbar werde. Man kann Karisch nur beipflichten, wenn er feststellt, daß Teilhards Begriffe häufig nicht präzis und viele Formulierungen mehr brillant als klar und unmißverständlich eindeutig sind[44]. Wenn Teilhard das Bild der Welt mit dem einer Rakete vergleicht, die sich nur entfaltet, um zu verlöschen, mit einer Gegenströmung in einem talabwärts fließenden Strom, so kommt darin deutlich zum Ausdruck, daß die Evolution schon im atomar-molekularen Bereich des Vor-Lebendigen das extrem Unwahrscheinliche darstellt, eine gegenläufige Bewegung inmitten der Entropiezunahme. Gerade in diesem nur materiellen Bereich kennen wir aber, wie schon gesagt, derartige Übergänge vom energiearmen wahrscheinlicheren und weniger komplexen in den energiereichen, unwahrscheinlicheren komplexen Zustand aus endogenen Ursachen nicht. Gewiß läßt die Wahrscheinlichkeitsrechnung immer noch die Möglichkeit des ganz unwahrscheinlichen Zufalls offen. Doch wie v. Bertalanffy bemerkt, müßte die Durchbrechung der statistischen Gesetze, wenn alles dem Zufall überlassen wäre, wie z. B. Teilhards erste Komplexbildungen, geradezu das Alltägliche und nicht die Ausnahme gewesen sein. Die extremste Unwahrscheinlichkeit wäre dann zur höchsten Wahrscheinlichkeit geworden, was v. Bertalanffy den „vollendeten Widerspruch" nennt[45]. Andere Forscher stellten entsprechende Berechnungen an und gelangten zum gleichen Ergebnis[46].

Diese Verkennung der eigentlichen Schwierigkeit in Teilhards Theorie hängt, wie Brunner meint, damit zusammen, daß er als Paläontologe dem Leben nur in versteinerten Überresten begegnet. Das wirkliche, pulsierende und schaffende Leben mit seinen den toten Stoff und seine Möglichkeiten weit übersteigenden Leistungen verschwindet dabei, und daher erscheint Teilhard die Annahme gar nicht mehr so abwegig, daß Spuren des Lebens schon überall eingeschlossen seien. Mit wissenschaftlicher Feststellung, so betont Brunner, hat eine solche Annahme nichts zu tun[47].

Wie gezeigt, besteht für den Naturwissenschaftler auch heute noch, gerade aus phänomenologischer Sicht[48], der Dualismus von Materie und „etwas dazu": Leben, Seele und Geist. Gewiß wäre es eine Grenzüberschreitung, wollte er aus dieser Erkenntnis mit naturwissenschaftlichen Methoden den Beweis führen, welcher Art die Einwirkung dieses „etwas" – wie immer man es auch näher bezeichnen mag – ist. Was aber im Bereich der Aussagekompetenz des Naturwissenschaftlers bleibt ist dies, daß die Materie keine „Prévie", kein Leben, keinen Geist in rudimentärer

[44] R. KARISCH a.a.O. 44.

[45] L. v. BERTALANFFY, *Stammesgeschichte, Umwelt und Menschenbild*. Berlin 1959.

[46] W. TROLL, *Das Virusproblem in ontologischer Sicht*. Wiesbaden 1951; P. LECOMTE DU NOÜY, *Die Bestimmung des Menschen*, Stuttgart 1948.

[47] A. BRUNNER a.a.O. 219.

[48] N. LUYTEN, *Das Leib-Seele-Problem in philosophischer Sicht*. Freiburg 1961 (Geist und Leib in der menschlichen Existenz. Naturwissenschaft u. Theologie 4).

Form besitzt und allein auf Grund ihrer chemischen und physikalischen Reaktionsmöglichkeiten niemals Ursache einer Evolution oder gar des Geistigen sein kann.

Parallelen zum Dialektischen Materialismus

Teilhard muß das Unzureichende seiner Theorie von einer Evolution der Materie selbst empfunden haben; denn er entschuldigt sich vor dem Leser, weil er sich auf ein Gebiet der Wissenschaft (Physik, Chemie) vorwagt, das, wie er sagt, nicht das Seine sei[49]. Seine Unsicherheit kommt in dem wenig später eingeschobenen Satz „wenn ich recht unterrichtet bin" deutlich zum Ausdruck. Erstaunlicherweise verfällt Teilhard, den man doch, wenn er sich überhaupt so leicht einordnen läßt, als einen idealistischen Monisten (Karisch) bezeichnen müßte, auf die gleiche Methode wie der Dialektische Materialismus, um das schwierige Problem der Entwicklung des Komplexeren aus dem Einfacheren zu „erklären". Beide Lehrmeinungen versuchen durch die Annahme plötzlicher Sprünge das Neue, auch kategorial Neue der höheren Seinsstufen verständlich zu machen, weil man es trotz aller Bemühungen nicht durch kontinuierliche Veränderung des Niedrigeren von diesem herleiten kann. Sowohl die „Beweisführung" als auch die im einzelnen angeführten Beispiele gleichen einander auffallend. So schrieb z. B. Engels: „In der Physik ... ist jede Veränderung ein Umschlagen von Quantität in Qualität, eine Folge quantitativer Veränderungen der dem Körper innewohnenden oder mitgeteilten Bewegungsmenge irgendwelcher Form. So ist z. B. der Temperaturgrad des Wassers zunächst gleichgültig in Beziehung auf dessen tropfbare Flüssigkeit; es tritt dann aber beim Vermehren oder Vermindern der Temperatur des flüssigen Wassers ein Punkt ein, wo dieser Kohäsionszustand sich ändert und das Wasser einerseits in Dampf und anderseits in Eis verwandelt wird ... Die sogenannten Konstanten der Physik sind größtenteils nichts anderes als Bezeichnungen von Knotenpunkten, wo quantitative Veränderung ... qualitative Veränderungen im Zustand des betreffenden Körpers hervorruft, wo also Quantität in Qualität umschlägt"[50].

Es interessiert in diesem Zusammenhang weniger, daß Engels' Behauptungen einer sachlichen naturwissenschaftlichen Kritik nicht standhalten. Er war nicht so bescheiden wie Teilhard, sonst hätte er sich vielleicht mit der Feststellung entschuldigen können, daß er noch weit weniger von Chemie und Physik verstehe. Bei dem zitierten Beispiel handelt es sich ja lediglich um den Übergang von einem bestimmten Aggregatzustand in einen anderen (gasförmig-flüssig-fest), nicht aber um das Entstehen neuer „Qualitäten" oder gar eines höheren Seins. Nach wie vor haben wir es mit Wasser zu tun, ganz davon abgesehen, daß bei einer Temperatur von 0° Celsius alle drei Aggregatzustände gleichzeitig nebeneinander bestehen

[49] TEILHARD, *Kosmos* 26.
[50] J. W. STALIN, *Über dialektischen und historischen Materialismus*. Singen 1946, 9–10.

können und daß die Übergänge – Engels würde von „Sprüngen" sprechen – stets reversibel sind. Wie jedes Schulkind weiß, ändert sich die Dichte des Wassers (und damit seine „tropfbare Flüssigkeit") durchaus nicht sprunghaft mit zunehmender Temperatur, sondern ganz allmählich und erreicht bei + 4° ihren höchsten Wert. Zudem werden die beschriebenen Veränderungen durch äußere Einflüsse, durch Erhöhung und Erniedrigung der Temperatur hervorgerufen und nicht durch endogene Ursachen der Materie selbst. Die „Quantität", die hier wächst – richtiger müßte es heißen: gesteigert wird – die Zahl der Kalorien nämlich, hat mit dem Wasser gar nichts zu tun. Für jeden Laien, der diese Zusammenhänge nicht durchschaut, hat das anschauliche Beispiel zugegebenermaßen etwas so Faszinierendes, daß er es tatsächlich für einen stichhaltigen „Beweis" hält. So hat auch de Tollenaere „die plötzliche Entfaltung der menschlichen Reflexion ... mit dem Phänomen verglichen, daß Wasser auf einmal zu kochen beginnt, wenn es die Temperatur von 100° Celsius erreicht hat"[51].

Die gleiche Argumentation finden wir auch bei Teilhard. Nichts im Universum, so behauptet er, geschieht kontinuierlich. Die molekularen Massen erheben sich allmählich (also doch kontinuierlich!) bis zu einem bestimmten kritischen Wert, oberhalb dessen der Übergang zum Leben anzusetzen ist[52]. Keine Metamorphose erklärt sich durch einfaches, gleichförmig fortschreitendes Geschehen. Er sagt wörtlich: „Auf jedem Gebiet verändert eine Größe, wenn sie genügend gewachsen ist, jäh ihr Aussehen, ihren Zustand oder ihre Natur: die Kurve ändert ihre Richtung, die Fläche zieht sich zu einem Punkt zusammen, der feste Körper stürzt ein, der flüssige kocht ... kritische Punkte, ... für die Wissenschaft von nun an die einzige Weise, aber auch die richtige, sich einen ‚ersten Augenblick' vorzustellen und ihn zu erhaschen"[53]. Teilhard gibt selbst zu, es sei schwierig, etwa beim „Sprung" des in der Materie eingeschlossenen Vorbewußten zum Bewußten im Menschen klar zu sehen. Es könnte aus Engels' Feder stammen, wie Teilhard die Entstehung des Menschengeistes „erklärt": „Dem Anthropoiden (Menschenaffe, Verf.) der geistig auf 100° erhitzt war, wurden (von wem? Verf.) noch einige Wärmeeinheiten hinzugefügt. Mehr brauchte es nicht, um das ganze innere Gleichgewicht umzustürzen. Was bloß erst zentrierte Oberfläche war, wurde wirkliches Zentrum ... In den Organen ist scheinbar fast nichts geändert. Doch in der Tiefe geht eine große Revolution vor sich: das Bewußtsein quillt und sprudelt ... und ist imstande, sich selbst in aller Einfalt wahrzunehmen – all das zum ersten Mal"[54]. In einer Fußnote betont er, daß er sich hierbei auf das Phänomen beschränke, was den spiritualistischen Denker nicht hindere, unter diesem Schleier jedes beliebige schöpferische Wirken oder besondere Eingreifen anzusetzen. Offenbar hat er durchaus die Gefahr einer Auslegung seiner Theorien im Sinn des Dialektischen

[51] P. MARTINI, *Die geistige Evolution des Menschengeschlechts – zur umstrittenen These Teilhard de Chardins*, in: *Hochland* 54 (1962) 319.
[52] TEILHARD, *Kosmos* 22. [53] ebd. 56. [54] ebd. 155.

Materialismus gesehen. Es bedarf wirklich, wie Brunner bemerkt, bei Teilhard nur einer kleinen Akzentverschiebung, „und man wird dazu kommen, zu behaupten, Seele und Geist hätten sich aus den natürlichen Kräften des Stoffes entwickelt, seien ein Überbau über den Stoff, entstanden durch den gleichen Umschlag vom Quantitativen ins Qualitative, den auch Teilhard annimmt"[55].

In der Tat erlauben die widersprüchlichen und begrifflich unklaren Thesen Teilhards eine derartige Akzentverschiebung. Was will er denn nun wirklich und letztlich aussagen, wenn er einmal die Geschichte des Lebens „nur eine von Morphologie verschleierte Bewußtseinsbewegung"[56] oder die Evolution eine „in erster Linie psychische Umbildung" nennt[57], zum andern ebenso bestimmt behauptet, das Leben sei für die wissenschaftliche Erfahrung" nichts anderes als eine spezifische Wirkung der sich verdichtenden Materie"[58], das Ergebnis einer „Art Reifungsprozeß der Materie"[59] und das Bewußtsein eine Wirkung der Komplexität[60]?

Es ist also begreiflich, „daß heute die Vertreter des Dialektischen Materialismus ihre Finger nach den Büchern von Chardin ausstrecken"[61]. Auch Karisch kommt zu dem Schluß, daß Teilhards Evolutismus die gleichen ontologischen Unzulänglichkeiten zeigt wie der Evolutionismus der dialektischen Materialisten, weil auch er nur beschreibt, aber nicht erklärt. Der mysteriöse „Sprung" ist – im wahrsten Sinne des Wortes – ein Lückenbüßer, ein nichtssagendes Schlagwort, das gerade den Kern des evolutionistischen Problems verschleiern soll. Wie Wetter gezeigt hat, bedeutet die Annahme des dialektischen Sprunges von der Quantität zur Qualität eine Flucht ins Irrationale[62]. Es ist dem dialektischen Materialisten – von anderen Schwierigkeiten einmal abgesehen – nicht möglich, zu erklären, wieso die „Sprünge" stets nach „oben", auf die höhere Seinsebene führen sollen und einander in sinnvoller Reihenfolge ablösen. Übrigens widerspricht sich Teilhard auch in seiner Theorie vom „Sprung" selbst. Im Kapitel über „Die Verzweigung der lebenden Masse" ist plötzlich die qualitative Veränderung das Primäre und die quantitative sekundär[63]. Offenbar stand hier – bei einem Paläontologen nicht verwunderlich – ein Bild der stammesgeschichtlichen Entwicklung Pate, wie es etwa Schindewolf entworfen hat: der stürmischen Periode der Typogenese folgt die allmähliche, eine Vielfalt von Formen und Unzahl von Individuen hervorbringende Periode der Typostase[64].

Welche Verwirrung der Geister die ungenauen Begriffsdefinitionen Teilhards zur Folge haben können, zeigt das Buch Paul Chauchards: „Naturwissenschaft und Katholizismus". Der „Materialismus eines Teilhard de Chardin", so heißt es darin, erstrebe die Versöhnung von Naturwissenschaft und Dogma[65]. Offen-

[55] A. BRUNNER a.a.O. 221. [56] TEILHARD, *Kosmos* 154. [57] ebd. 153.
[58] A. BRUNNER a.a.O. 126. [59] N. M. WILDIERS a.a.O. 41. [60] ebd. 48.
[61] G. SIEGMUND a.a.O. 486–487.
[62] G. WETTER, *Philosophie und Naturwissenschaft in der Sowjetunion.* Hamburg 1958, 74.
[63] TEILHARD, *Kosmos* 98
[64] O. SCHINDEWOLF, *Fragen der Abstammungslehre,* Frankfurt 1947.
[65] P. CHAUCHARD, *Naturwissenschaft und Katholizismus.* Freiburg 1962, 118.

bar aber meint der Verfasser, wenn er Naturwissenschaft sagt, Positivismus, den er aber anderseits anscheinend mit Dialektischem Materialismus gleichsetzt. Wie könnte er sonst wünschen, daß es gelänge, den „naturwissenschaftlichen Materialismus zu ‚taufen'"[66] und durch „naturwissenschaftliche Analyse" eine „Versöhnung zwischen Dialektischem Materialismus und Metaphysik" zu ermöglichen?[67] Er vergißt dabei, daß der Dialektische Materialismus selbst eine „Metaphysik" ist. Wenn der Dialektische Materialismus falsch ist, so brauchen wir keine „Versöhnung" anzustreben. Hat er aber recht – nun, dann wäre Religion eine höchst überflüssige Sache.

Obwohl Teilhard einmal gesagt hat: „Wenn ich je meinen Glauben an Christus, an einen persönlichen Gott, an den Geist nacheinander verlieren sollte, dann, scheint mir, würde ich fortfahren, an die Welt zu glauben: die Welt . . . ist derart letztlich die erste und einzige Sache, an die ich glaube . . ."[68], kann man ihn nicht einen „Materialisten" nennen. Im Gegenteil, gerade sein Panpsychismus kennzeichnet ihn als Spiritualisten. Die Gefahr seiner Theorie liegt in der Möglichkeit jener „Akzentverschiebung", von der Brunner spricht. Gern schlägt ja gerade ein einseitiger Spiritualismus, wenn er übertrieben wird, in einen ebenso einseitigen Materialismus um, wie es die Folge Hegel-Marx gezeigt hat.

Evolution und Eugenik

Das fast unmerkliche Hinübergleiten in den Dialektischen Materialismus ist nicht die einzige Gefahr, die in Teilhards Werk schlummert. Wie dieser Dialektische Materialismus lehrt auch Teilhard, daß der Mensch seine Weiterentwicklung selbst gestalten kann: der Mensch der Zukunft soll durch planmäßiges Einwirken auf die Entwicklung seines Körpers und Gehirnes seine organische Vererbung unter Kontrolle bringen[69]. Am Ende dieser bewußt eugenisch gelenkten Entwicklung steht er dann in vollendeter Gestalt da. Zu welch grauenhafter Entwürdigung des Menschen derartige Phantastereien im Nationalsozialismus geführt haben, bedarf keiner besonderen Betonung mehr. Man versteht, warum Scherer in der Diskussion nach einem Vortrag Karischs gestand, daß es ihm „gerade bezüglich der Gedanken, die Teilhard zur Eugenik äußert, angst und bange wird"[70]. Portmann meint, es scheine, als wolle Teilhard nicht sehen, daß die beiden furchtbaren Weltkriege unmittelbar auf eine Ära des unkritischen Fortschrittsglaubens folgten, „auf eine Zeit, in der die Gewißheit der stetigen Vervollkommnung durch die Ideen des politischen Darwinimus besonders genährt worden ist"[71]. Aber auch schon vor den großen Kriegen hat der politische und wirtschaftliche Darwinismus viel menschliches Elend und Leid verursacht[72]. Der Evolutionismus ist als philosophische Haltung dem Dialektischen Materialismus, dem mechanischen Materia-

[66] ebd. 126. [67] ebd. 115. [68] TEILHARD, *Comment je crois*. 1934.
[69] R. KARISCH a.a.O. 38. [70] ebd. 54. [71] A. PORTMANN a.a.O.
[72] R. CLARK, *Darwin und die Folgen*, Wien 1954.

lismus und dem Werk Teilhards gemeinsam, wobei in jedem Fall der Anspruch auf „Wissenschaftlichkeit" der Zukunftsvision erhoben wird. Mit Naturwissenschaft hat das jedoch nichts mehr zu tun, es handelt sich vielmehr um Weltanschauung (Karisch).

Rousseau schwebte schon lange vor Teilhard die Ein- und Unterordnung der einzelnen Person in einem Gesamtkorpus mit einem Gesamtwillen (volonté générale) als Idealzustand vor. Conrad-Martius weist jedoch darauf hin, daß eine solche Ordnung nur in mystischer, überempirischer Gegebenheit (corpus mysticum Christi) „nicht aber in unserer empirischen Welt" möglich ist[73]. Bei jedem Versuch, eine solche eschatologische Konstruktion unter Berufung auf den Evolutionismus in die irdische Wirklichkeit umzusetzen, besteht die Gefahr, daß er in ein „antichristliches corpus mysticum" des Grauens ausartet.

Naturwissenschaft oder „Metaphysik"?

Wenn Friedrich Dessauer feststellt, daß unser ganzes wissenschaftliches Gut von Inseln des Glaubens durchsetzt ist[74] und von Uexküll darüber klagen muß, daß die naturphilosophischen Theorien von halb oder kaum bewußten Voraussetzungen beeinflußt werden, die jeder Möglichkeit der Revision entzogen sind[75], so trifft das in ganz besonderem Ausmaß auf Teilhards Werk zu. Hier mischt sich, wie es Portmann ausdrückt, Wissenschaft mit Mystik, und es besteht die Gefahr, daß der Laie alles an diesem Lebenswerk für das Ergebnis exakter naturwissenschaftlicher Forschung hält. Wie recht Brunner mit seiner Behauptung hat, Teilhard setze bei vielen seiner Schlüsse das erst zu Beweisende voraus, zeigt sich besonders auffällig an den Zirkelschlüssen im Kapitel über die Entstehung der Kulturen. Hier glaubt er festgestellt zu haben – wobei Spenglers Einfluß unverkennbar ist –, daß die Bildung auch des modernen Staates nichts anderes sei als die Fortführung der gleichen evolutiven Vorgänge, die auch die Entstehung der tierischen Arten bewirkten. Von dieser Voraussetzung leitet er ab, daß die menschliche Geschichte ein ganz besonders geeignetes Gebiet für die Erforschung der Gesetze der Phylogenese sei: die „Biologie der Kulturen" bestätige wie an einem Präparat bis in Einzelheiten, was die Paläontologie nur andeutungsweise von den entwicklungsgeschichtlichen Grundgesetzen der Evolution als „Orthogenese" gezeigt habe. Hierbei unterläuft Teilhard der gleiche logische Lapsus wie seinerzeit Haeckel bei der Formulierung seines sogenannten „Biogenetischen Grundgesetzes" und den dialektischen Materialisten, wenn sie in den „Gesetzen der Dialektik", von denen die historische Entwicklung gelenkt wird, Naturgesetze erkennen wollen[76]. Ein Zirkelschluß par excellence: Teilhard setzt voraus, daß jede Evolution,

[73] H. CONRAD-MARTIUS, *Utopien der Menschenzüchtung*. München 1955, 31.
[74] Fr. DESSAUER, *Was ist der Mensch?* Wiesbaden 1959, 35.
[75] Th. v. UEXKÜLL, *Der Mensch und die Natur*. München 1953, 86.
[76] M. M. ROSENTAL, *Die marxistische dialektische Methode*. Berlin-Ost 1953, 37.

die biologische wie die historische, der gleichen zwingenden Gesetzlichkeit gehorcht. Daraus wird nun das Recht abgeleitet, von der historischen Entwicklung auf die biologische zu schließen – womit Teilhard glücklich wieder bei seiner Voraussetzung gelandet ist.

Auch andere seiner Behauptungen erinnern sehr an Ernst Haeckel und seine „Beweisführung": „als das Leben ... einen kritischen Punkt der Formung erreicht hatte, konzentrierte es sich so stark auf sich selbst, daß es das Vermögen der Voraussicht und die Gabe der Erfindung erlangte"[77]. Hier erscheint lediglich die Formulierung etwas verschnörkelter – sie erweckt daher beim Laien den Eindruck der „Wissenschaftlichkeit" – als etwa in der These Haeckels, wir benötigten zur Erzeugung des Lebens nur das richtige Eiweiß, dann würde es schon von selbst anfangen zu krabbeln. Immer wieder geht bei Teilhard „der vom Temperament hingerissene Prophet mit dem Forscher im Galopp durch"[78]. Verständlich, daß es dabei zu Widersprüchlichkeiten kommen muß. Teilhard bekennt z. B. offen, daß die Komplexitätswerte, wenn wir über die Moleküle hinausgehen, nicht mehr zu berechnen sind[79]. Seltsamerweise hindert ihn das jedoch keineswegs daran, die Komplexität organischer Ganzheiten einschließlich des menschlichen Gehirnes in Ordnungszahlen anzugeben und eine „natürliche Kurve der Komplexität" zu zeichnen[80], aus der entscheidende Folgerungen abgeleitet werden. Teilhard nimmt an, im wesentlichen sei jede Energie psychischer Natur, teile sich jedoch in jedem Elementarteilchen in die beiden Komponenten tangentiale und radiale Energie, wobei diese das „Element ... in der Richtung nach einem immer komplexeren und zentrierteren Zustand vorwärtszieht"[81]. Die radiale Energie definiert er als eine Funktion der tangentialen Energie. Karisch weist in diesem Zusammenhang auf eine weitere Unstimmigkeit hin: die radiale Energie soll nach der Entwertung der tangentialen Energie weiterwirken, und er fragt mit Recht: „Wenn sie aber Funktion der tangentialen Energie sein soll, diese aber entwertet ist, wie soll dann ein reales Weiterwirken begründet werden?"[82]

Teilhard ist sehr schnell bereit, von wissenschaftlichen Tatsachen, ja „Gesetzen" zu sprechen, wo es sich in Wirklichkeit nur um seine eigenen Konstruktionen und Wunschbilder handelt. Wenn er erklärt, das Leben sei „für die wissenschaftliche Erfahrung nichts anderes als eine spezifische Wirkung ... der sich verdichtenden Materie", zwar eine Eigenschaft, die aller Materie zukommt, für unseren Blick allerdings nur dort erreichbar, wo diese Verdichtung bereits einen gewissen Wertegrad erreicht hat, unterhalb dessen wir nichts davon wahrnehmen, so muß man sich doch fragen, wieso er dabei noch von „wissenschaftlicher Erfahrung" sprechen kann. Hier ist, wie Brunner bemerkt, „die Hypothese bereits eine ‚wissenschaft-

---

[77] TEILHARD, *Entstehung*, 23. [78] R. KARISCH a.a.O. 23. [79] TEILHARD, *Entstehung*, 49.
[80] ebd. 21. [81] TEILHARD, *Kosmos*, 40. [82] R. KARISCH a.a.O. 21.

liche Erfahrung' geworden" – und wenig später spricht Teilhard sogar von einem „Gesetz"[83].

Auch Teilhards Herleitung des menschlichen Geistes aus dem tierischen Instinkt ist in sich widersprüchlich. Wenn er behauptet, die Instinkte bildeten „unter ihrer Komplexität ein zunehmendes System an Zahl immer mehr wachsender Freiheitsgrade, bis es ihnen beim Menschen ... gelungen ist, Intelligenz zu werden"[84], so steht er damit im Gegensatz zu den Ergebnissen der modernen Verhaltensforschung. Selbst sowjetische Forscher mußten zugeben, daß sich die „Intelligenz" der Affen qualitativ vom begrifflichen Denken des Menschen unterscheidet[85]. Statt der ausschließlich instinktgebundenen Verkettung an bestimmte Umstände finden wir beim Menschen das von der Situation gelöste Urteilen. Zwar begegnen uns beim Tier psychisch-sinnliche Voraussetzungen oder Grunddispositionen für das geistige Verhalten des Menschen, die selbst aber noch kein geistiges Verhalten sind, ja „auch nicht seine ersten Anfänge"[86]. Es ist vielmehr so, daß – wie auch bei der Sprache – die animalischen Voraussetzungen „vom geistgewirkten Verhalten des Menschen gleichsam in Dienst genommen werden"[87]. Es ist also nicht möglich, geistige Freiheit aus instinktivem Zwang abzuleiten und es hilft nicht weiter, wenn Teilhard hier vom „Überkochen", von einem „Sprung" oder einem plötzlichen Selbstreflektieren des Instinktes spricht. Dazu benötigte er ja gerade eine Fähigkeit, die er nicht – im Sinn Teilhards „noch nicht" – besitzt. Dem gleichen Fehler begegnen wir interessanterweise auch bei Engels, wenn er der „Arbeit" den entscheidenden Anteil bei der „Menschwerdung des Affen" einräumt. Auch er setzt damit beim Tier etwas spezifisch Menschliches voraus, wodurch es doch erst Mensch werden soll[88]. Auch die Tatsache, daß im stereotypen Instinktgeschehen Stellen von offener, bildsamer Art nachgewiesen werden konnten, ändert an Teilhards Fehler nichts[89]. Bei seinem Versuch einer Ableitung geht es ja nur um das, was man früher unter „Instinkt" verstanden hat, also gerade jenen stereotypen Anteil des Gesamtgeschehens. Diese wenigen Beispiele mögen genügen, um zu zeigen, wie unzutreffend es ist, wenn Teilhard behauptet, nur das Phänomen: „rien que le Phénomène" darzustellen[90]. Er geht in seinem Werk weit, sehr weit über das Phänomen hinaus. Ja man muß zugeben, daß Teilhards „Naturwissenschaft" mehr das berücksichtigt, was jenseits und über der mit unseren naturwissenschaftlichen Methoden faßbaren Schöpfung liegt – daß er also überhaupt nicht Naturwissenschaft oder, wie er vorgibt, „Phänomenologie" betreibt, sondern – in der wörtlichen Bedeutung – „Metaphysik".

---

[83] A. BRUNNER a.a.O. 213. [84] P. MARTINI a.a.O. 318.

[85] K. RAHNER u. P. OVERHAGE, *Das Problem der Hominisation.* Freiburg 1961, 305; G. SIEGMUND, *Tier u. Mensch,* Frankfurt 1958.

[86] P. OVERHAGE a.a.O. 316. [87] ebd. 366.

[88] Fr. ENGELS, *Der Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen* (Karl Marx/Fr. Engels, Ausgewählte Schriften in 2 Bänden, Berlin 1952).

[89] A. PORTMANN, *Biologie und Geist,* Freiburg 1963.

[90] TEILHARD, *Le Phénomène humain,* franz. Orig. Ausg. Einl.

Ausblick

Die naturwissenschaftliche Kritik an Teilhards Werk berührt die Integrität seiner Persönlichkeit in keiner Weise. Er hat jederzeit nur das Beste gewollt und mit seiner unermüdlichen Schaffenskraft eine Synthese zwischen Naturwissenschaft und Glauben angestrebt, weil er wußte, daß die hier scheinbar bestehende Kluft viele Menschen beunruhigt. Selten hatte Teilhard, wie er selbst sagt, so sehr den Eindruck „ausschließlich für Gott zu arbeiten" wie bei der Niederschrift seines Hauptwerkes „Le Phénomène Humain"[91]. Die enthusiastische Aufnahme seiner Bücher in Laienkreisen findet ihre Erklärung in diesem Syntheseversuch. Es ist bezeichnend, daß Joseph Meurers seinem Buch über Verlockung und Gefahr der Thesen Teilhard de Chardins den Titel „Die Sehnsucht nach dem verlorenen Weltbild" gegeben hat.[92] Im gleichen Sinn spricht Wildiers von einer Art geistiger Befreiung, die für viele Menschen die erste Begegnung mit Teilhards Gedankenwelt bedeutet. Er geht jedoch entschieden zu weit mit der Behauptung, Teilhard würde nur von solchen Leuten kritisiert, ja angefeindet, die sich in „traditionellen Konzeptionen" sicherer fühlten und, anders ausgedrückt, lieber durch eine Art Vogel-Strauß-Politik dem drängenden Problem ausweichen wollten[93]. Wildiers läßt damit erkennen, daß er die eigentliche Gefahr, die im Denken Teilhards schlummert, gar nicht sieht. Sie besteht darin, daß Teilhard allzu schnell und unkritisch Termini und Begriffe der evolutionistischen Theorie auf die metaphysische und theologische Ebene überträgt. Er war ja der festen Überzeugung, der Glaube an Christus könne sich in Zukunft nur erhalten oder verbreiten auf dem Weg über den „Glauben an die Welt"[94]. Es wäre hier noch zu ergänzen, daß viele dieser Begriffe nicht einer naturwissenschaftlich-begründeten Evolutionstheorie, sondern einer persönlichen „Metaphysik" Teilhards entnommen sind. Dadurch wird der Syntheseversuch gerade ins Gegenteil dessen umschlagen, was er eigentlich bezwecken sollte. Der enttäuschte Laie, der die Grenze zwischen sachlich-objektiver naturwissenschaftlicher Aussage und weltanschaulicher Deutung nicht sieht, wird, wenn auch er einmal die Widersprüche und Unstimmigkeiten in Teilhards Konzeption erkannt hat, seine ablehnende Kritik leicht auf den anderen Teil der „Synthese" ausdehnen: die Religion. Wer den Glauben an die zukünftige Entwicklung der Menschheit, an ihre „Christifizierung" abhängig macht von mehr oder weniger willkürlichen, als naturwissenschaftliche Phänomenologie deklarierten „metaphysischen Gedankengängen, der geht das ungeheure Risiko ein, daß mit der angeblichen naturwissenschaftlichen „Basis" das gesamte Gebäude einstürzt.

Braucht das Christentum Teilhards Theorie? Viele seiner Auffassungen sind, was der begeisterte Laie nicht wissen kann, längst Gemeingut der Entwicklungs-

[91] TEILHARD, *Pilger der Zukunft*, Freiburg 1962, 32.
[92] J. MEURERS, *Die Sehnsucht nach dem verlorenen Weltbild*, München 1963.
[93] N. M. WILDIERS a.a.O. 20.
[94] TEILHARD, *Geheimnis und Verheißung der Erde*, Freiburg 1961, 165.

forschung oder doch Gegenstand der wissenschaftlichen Diskussion (Portmann). Nach Durchsicht des Werkes bleibt tatsächlich nicht viel, worauf Teilhard den Anspruch der Priorität erheben könnte. Andere Wissenschaftler, wie Friedrich und Philipp Dessauer, Johannes und Adolf Haas, Wilhelm Troll, Paul Overhage, Hermann Volk und viele, die sich offen gegen jeglichen Materialismus in den Naturwissenschaften gewandt haben, schreiben klar und sachlich. Auch ihre Aussagen befreien den Laien von seiner inneren Unruhe über die scheinbare Kluft zwischen Naturwissenschaft und Religion. Es ist zwar nicht Aufgabe der Naturwissenschaftler, zu beweisen, „daß man an Gott glauben oder an der Lehre von der Willensfreiheit festhalten muß"[95]. Aber sie können dem Gläubigen unserer Tage viele Hindernisse aus dem Weg räumen, die ihm die materialistische Biologie noch bis vor wenigen Jahrzehnten bereitete. Sie können zeigen – und sie haben es getan – daß es keinen Gegensatz gibt zwischen naturwissenschaftlicher Erkenntnis und dem Glauben an einen allmächtigen Schöpfer, ohne den Boden wissenschaftlich exakter Aussage zu verlassen und vagen Spekulationen nachzuhängen. „Doch viele unserer Zeitgenossen sind emotional veranlagt und begeistern sich vorwiegend für Darstellungen, die unter Verzicht auf logische Schärfe das Gefühl ansprechen"[96]. Mehr als anderswo gilt in der Naturwissenschaft die Forderung nach nüchternem, sauberem Denken, das sich scharf an die Gegebenheiten halten muß und sich vor unerlaubten Begriffsverirrungen und Grenzüberschreitungen zu hüten hat.

Die Stimme der Ostkirche

Wilhelm de Vries SJ

So lautet der Titel einer Sammlung von Schriften und Reden des Patriarchen Maximos IV. und des griechisch-melkitisch-katholischen Episkopats, die vom Patriarchat der melkitischen Kirche im vergangenen Jahr auch in deutscher Sprache herausgegeben wurde (Herder, Freiburg-Wien). Die melkitische katholische Kirche will hier von ihrer Sendung für die Gesamtkirche künden und ihre Wünsche und Anregungen bekanntmachen.

---

[95] B. BAVINK, *Naturwissenschaft auf dem Weg zur Religion*, Basel 1948, 205.
[96] R. KARISCH a.a.O. 62.

Der griechisch-melkitische Patriarch und seine Bischöfe haben während der ersten Sitzungsperiode des Konzils von sich reden gemacht. Einmal, es war bei der Diskussion über den Entwurf „Ut sint Unum" zur Anbahnung der Wiedervereinigung des getrennten Ostens, sprachen der Patriarch und vier Bischöfe nach ihm insgesamt fünfzig Minuten lang und machten den Konzilsvätern klar, daß die lateinische Kirche nur ein Teil der universalen Kirche sei und daß die Ostkirche als gleichberechtigte, ebenfalls apostolische Schwesterkirche neben der lateinischen stehe und mit ihr zusammen die katholische Kirche ausmache. Das Konzil horchte auf. Manchen schien die Sprache dieser orientalischen Hierarchen ungewohnt, zu schroff, ja anstößig. Die extrem konservativen redeten gar von Häresie. Andere sagten nachher: „Das war die interessanteste Stunde, die wir bisher auf dem Konzil erlebt haben".

So wird auch dieses Buch verschieden beurteilt werden. Manchen mag seine Sprache hart und aufreizend vorkommen, seine freimütige Kritik an der obersten Kirchenleitung – selbst heute, wo wir doch an manches gewöhnt sind – zu scharf und ehrfurchtslos erscheinen. Manche Behauptungen, die da aufgestellt werden, wird man als kühn und sehr angreifbar bezeichnen oder sie gar als unrichtig ablehnen.

Uns will scheinen, daß die „Stimme der Ostkirche", die in diesem Buch erklingt, auf alle Fälle verdient, gehört zu werden. Die hier aufgestellten Grundthesen sind richtig, und der aufgewiesene Weg zur Wiedervereinigung des Ostens ist gangbar. Die Probleme, die aufgeworfen werden oder die bei der Lektüre auftauchen, sind wert durchgedacht zu werden. Damit wollen wir uns nicht mit jeder einzelnen Behauptung identifizieren und auch nicht die manchmal allzu harte Sprache billigen, die manche stoßen mag und deshalb der guten Sache schaden kann[1]. Wenn man freilich die Geschichte der katholischen Melkiten etwas kennt und weiß, was sie von verständnislosen lateinischen Missionaren und von manchen Vertretern Roms alles auszustehen hatten, dann wird man ihnen vieles zugute halten. Der Patriarch selbst bittet, man möge den Ton „der Angst unseres Herzens angesichts der Spaltung der Christen zuschreiben" (6).

Die erste Grundthese der melkitischen Hierarchie formuliert Maximos IV. wie folgt: „Manche vergessen, daß die lateinische Kirche nicht *die* Kirche, sondern *eine* Kirche *in der* Kirche ist und daß Latinismus und Katholizismus nicht miteinander identisch sind" (228). Für diese Leute ist immer noch die absolute Einheitlichkeit in Sprache, Ritus, Kirchenrecht, Theologie, Frömmigkeitsformen usw. das Ideal. Die orientalischen Katholiken – es sind ja nur gut 10 Millionen gegenüber 500 Millionen Lateinern – bilden eine Ausnahme, eine Anomalie. Man gewährt ihnen

[1] Dies gilt z. B. von der Auseinandersetzung mit dem lateinischen Patriarchat von Jerusalem (175 ff.). Die Antwort des melkitischen Patriarchats auf die Broschüre des P. Médebielle, *Zum lateinischen Patriarchat von Jerusalem* und ihre offenkundigen historischen Irrtümer bräuchte im Ton nicht so gereizt zu sein. Man hätte sich u. E. auch nichts vergeben, wenn man die unleugbaren Verdienste des lateinischen Patriarchats für die Seelsorge im Hl. Lande anerkennen wollte.

aus Gnade und als Privileg, daß sie von der an sich für alle geltenden Norm in manchem (möglichst wenig natürlich) abweichen dürfen. Gegen diese Auffassung protestieren der Patriarch und seine Bischöfe mit aller Macht ihrer Überzeugung. Die orientalische Kirche ist nach ihnen eine völlig gleichberechtigte Schwesterkirche der lateinischen; sie verdankt ihr geistiges Erbe nicht Rom, sondern den Aposteln und den östlichen Vätern. Dieses ihr Erbe hat in der universalen Kirche genau die gleiche Existenzberechtigung wie der lateinische Katholizismus, der eben nur eine Art, katholisch zu sein ist, aber nicht der Katholizismus schlechthin.

Die Gleichberechtigung der liturgischen Riten ist heute (eigentlich erst seit Pius IX.) in der katholischen Kirche grundsätzlich anerkannt. Aber den katholischen Melkiten will scheinen, daß hier die Praxis der Theorie nicht immer entspricht und daß man sie in der Praxis eben doch oft genug als Katholiken zweiten Ranges behandelt. Sie weisen darauf hin, daß nach dem neuen östlichen Kirchenrecht die getrennten orientalischen Christen im Fall des Übertritts völlig frei auch den lateinischen Ritus wählen können, während die westlichen Akatholiken, die katholisch werden wollen, nur zum lateinischen, nicht aber zu einem orientalischen Ritus übertreten können (132). Ferner: die Lateiner bekommen auch da, wo sie als Minderheit unter einer orientalischen Mehrheit leben, sofort ihre eigene Hierarchie, während man den Orientalen vielfach immer noch zumutet, unter lateinischen Bischöfen zu stehen, die oft wenig Verständnis für sie aufbringen (236). Dazu kommt, daß die Mission unter den Nichtchristen immer noch als fast ausschließliches Privileg der lateinischen Katholiken betrachtet wird (47).

Die erste Grundthese der melkitischen Hierarchie, daß nämlich Latinismus und Katholizismus nicht miteinander gleichgesetzt werden dürfen, ist in der gegenwärtigen Stunde, wo es darum geht, die getrennten Christen und die mündig gewordenen Völker Afrikas und Asiens für die katholische Kirche zu gewinnen, von entscheidender Bedeutung. Wie können wir die getrennten Ostchristen ins Vaterhaus der katholischen Kirche einladen, wenn wir ihnen sagen: In diesem Hause ist die Sprache die lateinische, und sind die Sitten die lateinischen. Ihr mögt eure liturgischen Riten bewahren, aber im übrigen habt ihr den lateinischen Katholizismus und das Latein als die Sprache der katholischen Kirche zu übernehmen. Sie werden sich höflich für eine solche Einladung bedanken. Und was hat schon den asiatischen und afrikanischen Völkern, denen die lateinische Kultur fremd ist, ein lateinisch geprägter Katholizismus zu sagen! Wenn man sie ernsthaft gewinnen will, wird man ihnen schon erlauben müssen, – selbstverständlich unter Wahrung des Wesentlichen – auf ihre Weise katholisch zu sein. Die Existenz der katholischen Ostchristen weist grundsätzlich die Möglichkeit auf, auf verschiedene Weisen katholisch zu sein. Patriarch Maximos vergleicht treffend jene, die heute den universalen Katholizismus mit der Art einer einzigen, der lateinischen Volksgruppe, gleichsetzen wollen, mit den judaisierenden Irrlehrern der Urkirche, die das Evangelium an das jüdische Gesetz und an die enge jüdische Art binden woll-

ten (172). Kardinal Lercaro hat einmal gesagt: „Wenn man überall auf dem lateinischen Ritus besteht, so ist das nichts anderes als lateinischer Kulturimperialismus".

Die zweite Grundthese lautet: Wir, die katholischen Orientalen, können unserer Sendung, Brücke zu sein zwischen Ost und West, nur dann gerecht werden, wenn wir einerseits treu zur katholischen Kirche und zum Papst stehen, anderseits aber eben so treu am gesamten geistigen Erbe der Ostkirche festhalten. Diese doppelte Treue ist unerläßliche Vorbedingung für die Erfüllung der besonderen Sendung des katholischen Ostens.

In ihrer Treue zum Papst wollen sich die katholischen Melkiten von niemand übertreffen lassen und sie sind mit Recht verletzt, wenn man etwa ihre freimütige Kritik an der obersten Kirchenleitung als Mangel an Loyalität gegenüber dem Oberhaupt der Kirche deutet. Patriarch Maximos schreibt im Vorwort: „Wir sind in der Tat der Überzeugung, daß Freimütigkeit in der Kirche nicht nur erlaubt ist, sondern daß sie eine strenge Pflicht bedeutet. Nichts ist der Kirche schädlicher als ängstliches Schweigen oder eigennützige Schmeicheleien. Im übrigen schließt Freimut nie die Ehrfurcht aus. Ganz im Gegenteil, es gibt keine wahre Ehrfurcht ohne Freimütigkeit." Die Betonung der Rechte der Bischöfe bedeutet in keiner Weise einen Rückfall in den Gallikanismus. Diese Irrlehre wird vielmehr von den Melkiten energisch abgewiesen. Patriarch Maximos sagte in seiner bekannten Düsseldorfer Rede: „Unsere Treue zum Osten darf nicht ... als ein erneuerter Gallikanismus oder als ein illegitimer Wunsch nach Unabhängigkeit im Schoße des Katholizismus" verstanden werden (55). Erzbischof Edelby drückt den gleichen Gedanken folgendermaßen aus: „Zutiefst vereint mit der universalen Kirche und dem Zentrum der kirchlichen Einheit, dem Bischof von Rom, weisen sie (die Ostkatholiken) allen separatistischen Geist von sich; denn nichts gleicht weniger dem Ostkatholizismus als der Gallikanismus und andere Trennungstendenzen des Westens. Ihre Treue zur Union haben die Ostkatholiken mit ihrem Blute bezeugt" (66).

Mit der Treue zu Rom ist die Treue zum geistigen Erbe des Ostens durchaus vereinbar. Die katholischen Melkiten wollen dieses geistige Erbe ganz und ohne jeden Abstrich festhalten. Es geht hier nicht bloß um die liturgischen Riten, es geht auch um das Kirchenrecht, insbesondere die eigene hierarchische Struktur der Ostkirche mit ihrer relativen Autonomie, es geht um die Spiritualität, die Kunst, die ganze Kultur und auch um eine eigenständige Theologie des Ostens. Die katholischen Ostchristen wollen durch ihre Existenz beweisen, daß es möglich ist, ganz katholisch und gleichzeitig ganz östlicher Christ zu sein.

Durch diese Grundthesen ist der einzig richtige und einzig mögliche Weg zu einer echten Wiedervereinigung des noch getrennten Ostens gewiesen. Diese Wiedervereinigung darf nicht ein Aufgehen in die lateinische Teilkirche hinein sein, sondern eine organische Verbindung von zwei, was ihre apostolische Tradition

angeht, gleichberechtigten Schwesterkirchen in der einzigen wahrhaft katholischen Kirche unter Führung des Bischofs von Rom als des Oberhaupts der Gesamtkirche. Die Ostkirche muß ihr ganzes geistiges Erbe in das Vaterhaus der universalen Kirche mit hineinbringen dürfen.

Die Wiederherstellung der Einheit zwischen Ost und West ist ein Anliegen, das den katholischen Ostchristen auf der Seele brennt. „Die Union ist ein Problem, das uns quält, ein Durst, der uns brennt. Sie ist ein Teil unserer Existenz", sagte Patriarch Maximos in Düsseldorf (54). Das Ziel ist eine Gesamtunion, nicht Einzelbekehrungen, die man freilich nicht ausschließen kann, die man aber auch nicht in einer ungesunden Proselytenmacherei hervorrufen will. Die katholischen Melkiten sind bereit, ihre eigene Hierarchie, die sie nur als ein Provisorium ansehen, aufzugeben, wenn einmal die ganzen Patriarchate von Antiochien, Alexandrien und Jerusalem zur Einheit zurückfinden (54).

Die bisherigen Teilunionen scheinen den Melkiten dem Ideal einer echten Union wenig zu entsprechen. Sie üben deshalb scharfe Kritik an ihnen, wobei sie vielleicht doch den wesentlichen Wert der Wiederherstellung der Gemeinschaft mit dem gottgewollten Mittelpunkt der Einheit etwas zu gering anschlagen (91 ff). Auch wird die objektive Schuld der Trennung von diesem Zentrum vielleicht nicht klar genug gesehen (188). Wir wollen damit selbstverständlich nichts über das subjektive Gewissen der einzelnen, auch nicht zur Zeit der Trennung aussagen. Anderseits erkennen die Melkiten doch die Notwendigkeit der Union an, weil ohne sie die ganze Wahrheit Christi nicht zu finden ist (51). Wenn sie auch die Teilunionen als in etwa unerfreulich bedauern, weil durch sie die Gesamtunion zunächst vereitelt und die griechisch-melkitische Kirche gespalten wurde, so erkennen sie doch an, daß eine solche Spaltung von niemand beabsichtigt war und daß Rom schließlich nicht anders konnte, als den Katholiken eine eigene Hierarchie zu geben (56–61).

Freilich waren die Teilunionen, wie sie konkret erfolgten, sicher nicht das Ideal. Sie waren so etwas wie ein Seperatfriedensvertrag und glichen allzu sehr einem verhüllten Aufsaugen. Man hat zur Zeit der Unionen eigentlich fast nur die liturgischen Riten bestehen lassen, und auch diese nicht immer vollständig, während man in allem übrigen, vor allem auch in der hierarchischen Struktur der Kirche, in der Spiritualität und in der Theologie die Orientalen ganz nach dem lateinischen Vorbild zu formen suchte. „Die verfrühte Form der Union ist ein sehr schlechtes Beispiel für unsere orthodoxen Brüder. Unsere Union war praktisch eine mißglückte Absorption", so Patriarch Maximos (51). Die Union war gewiß eine Bereicherung für die Unierten, aber sie brachte nicht die Wiederbelebung aller dem Osten eigenen geistigen Werte (52). Wer die Geschichte der Union kennt, muß den Melkiten hier recht geben. Die katholischen Missionare verschiedener Orden, die besonders von Beginn des 17. Jahrhunderts an in großer Zahl in den Nahen Osten kamen, fanden dort ein infolge der bereits 1000 Jahre währenden Unterdrückung

durch die Moslems stark herabgekommenes östliches Christentum vor, dem gegenüber sie sich nicht ganz mit Unrecht überlegen fühlten. Sie erkannten aber nicht in diesen innerlich verarmten Christen die Erben vergessener Reichtümer, und es kam ihnen überhaupt nicht in den Sinn, nach diesen verschütteten Schätzen zu graben. Sie brachten den orientalischen Christen das, was sie eben besaßen: ihre westliche Frömmigkeit, ihre Andachtsformen und ihre Theologie. Es ist keine Frage, daß die Ostchristen dadurch gewannen. Aber so wurde das sogenannte „Uniatentum" geboren, das den getrennten Ostchristen nicht ohne Grund ein Greuel ist.

Die Melkiten haben sich noch am besten dagegen gewehrt und versucht, ihre östliche Art hochzuhalten. Insbesondere ging bei der Union die traditionelle hierarchische Struktur des Ostens, seine Selbstverwaltung, weitgehend verloren. Zur Zeit der Union standen die unierten Kirchen plötzlich und unvermittelt einer stark zentralisierten obersten Leitung der Kirche gegenüber, wie der Osten sie im ganzen ersten Jahrtausend tatsächlich nie gekannt hatte. Rom war kaum geneigt, den Osten weniger zentralistisch zu regieren als den Westen. Zudem hatten die kleinen, schwer um ihre Existenz ringenden unierten Kommunitäten die Hilfe des Hl. Stuhles dringend nötig. So ist es begreiflich, daß von der traditionellen Autonomie nicht viel übrigblieb. Es wäre aber heute an der Zeit, auch in diesem wesentlichen Punkt die östliche Tradition zu achten. Den katholischen Melkiten will scheinen, daß dies nicht in gebührendem Maß geschieht, auch nicht im neuen orientalischen Kirchenrecht. Sie führen bittere Klage darüber, daß das neue Recht die Patriarchen herabsetzt, daß man ihnen wohl einige der historischen Rechte zubillige, aber deren Ausübung gerade in den wichtigsten Dingen der vorhergehenden Genehmigung oder nachträglichen Bestätigung Roms unterwerfe (134). Dadurch wird der noch getrennte Osten von der Union abgeschreckt. Man muß sich darüber klar sein, daß es menschlich gesprochen aussichtslos ist, die getrennten Ostkirchen für ein zentralistisches Regierungssystem zu gewinnen. Ohne das Zugeständnis einer echten Autonomie ist die Wiedervereinigung eine reine Utopie. Die Möglichkeit einer solchen Autonomie im Rahmen der katholischen Kirche müßte zunächst einmal am Beispiel der unierten Kirchen und ihrer Hierarchie den Getrennten gezeigt werden. Die katholischen Melkiten haben den Eindruck, daß in Wirklichkeit das Gegenteil geschieht. Dabei verstehen sie durchaus, daß die Autonomie der Patriarchen heute im einzelnen nicht mehr die gleiche sein kann wie im ersten Jahrtausend und daß man die universale Autorität des Papstes nicht auf die engen Grenzen zurückschrauben kann, in denen sie in den ersten Jahrhunderten ausgeübt wurde (152).

Dennoch bleibt wahr, daß nur ein Primat des Papstes, der eine echte Autonomie der Patriarchen gelten läßt, Aussicht hat, von den Getrennten einmal angenommen zu werden. Die Melkiten halten es für durchaus möglich, den Primat des Papstes den Orthodoxen annehmbar zu machen, wenn man ihn nur recht erklärt und

wenn man gewisse Übertreibungen mancher Papalisten beiseite läßt. Erzbischof Nabaa von Beirut sagt dazu: „Persönliche Erfahrung und häufige Kontakte mit wohlwollenden Orthodoxen erlauben mir zu behaupten, die katholische Lehre vom römischen Primat stelle nicht mehr den bedeutendsten Einwand dar gegen die Union mit der katholischen Kirche. Sie könnte sogar von ihnen angenommen werden, wenn sie ihnen im Geiste des Friedens und in Liebe vorgestellt würde und wenn sie ihnen in Disziplin und Ritus eine gewisse Autonomie zusicherte, worauf sie großen Wert legen und stolz sind" (75).

Primat besagt nicht notwendig Zentralismus. Man dürfte, vor allem was den Osten angeht, nicht leichthin Aufgaben und Vollmachten, die ebenso gut oder besser von den Bischöfen bewältigt und ausgeübt werden könnten, dem Zentrum vorbehalten. Nur wenn wirklich das Wohl der Kirche die Reservation erfordert, ist sie berechtigt (229). Es geht nicht an, den Bischöfen das als besondere Fakultäten und Privilegien wieder zuzugestehen, was ihnen normalerweise kraft ihres bischöflichen Amtes zusteht, da sie auf Grund göttlichen Rechts alle zur Leitung ihrer Herde notwendige Gewalt besitzen (236). Man soll nicht leichthin behaupten, daß der Papst alles das, was er heute tatsächlich tut, kraft göttlichen Rechts auch tun müsse. Der Patriarch Maximos polemisiert in diesem Zusammenhang gegen „eine gewisse theologische Schule des Westens", die den Papst als letzten Ursprung aller jurisdiktionellen Vollmacht in der Kirche ansieht (232). Sie folgert aus der Tatsache, daß heute kein katholischer Bischof aufgestellt werden kann, ohne daß der Papst ihn mindestens bestätigt, daß dies nach göttlichem Recht so sein müsse und daß der Bischof nur vom Papst seine Vollmachten erhalten könne. Dagegen führt der Patriarch die Praxis der Kirche im ganzen ersten Jahrtausend, besonders im Osten an, wo die Bischöfe ohne jede Dazwischenkunft Roms aufgestellt wurden (234).

Patriarch Maximos spricht sich weiter gegen gewisse übertriebene Auffassungen von der Unfehlbarkeit des Papstes aus. Es gibt unfehlbare Lehrentscheidungen des Papstes und andere Äußerungen seines Lehramts, die nicht unbedingt gegen jeden Irrtum gesichert sind. „Eine gewisse theologische Schule will dennoch diesem nicht unfehlbaren Lehrgut des Römischen Stuhles den gleichen praktischen Wert zuerkennen, wie der unfehlbaren Lehre ex cathedra. Diese Theologen möchten, daß diesen gewöhnlichen, nicht unfehlbaren Lehren nicht nur ehrfurchtsvolles Schweigen gezollt werde, sondern eine innere Zustimmung und daß die entsprechende Frage nicht mehr diskutiert werden dürfe. Wir teilen diese Auffassung nicht" (231). Erst recht kommt den disziplinären Maßnahmen der zentralen Verwaltungsorgane keine Unfehlbarkeit zu (231).

Wenn man die Lehre vom Primat und der Unfehlbarkeit von solchen Übertreibungen fernhält, läßt sich diese Lehre – so meinen die Melkiten – den getrennten Ostchristen annehmbar machen.

Wer sich ernsthaft um die Einheit bemüht, kann an diesen und ähnlichen Pro-

blemen nicht vorbeigehen. Manches, was hier von melkitischen Hierarchen geäußert wird, mag gewagt erscheinen, und nicht jeder wird es annehmen. Aber an einer neuen Interpretation des Dogmas vom Primat und der Unfehlbarkeit – einer Interpretation, die natürlich an der Substanz des Dogmas nicht rüttelt – kommen wir nicht vorbei, wenn wir nicht an der Wiedervereinigung des Ostens verzweifeln wollen. Es muß erklärt werden, was die „ordinaria potestas" und das „ex sese et non ex consensu Ecclesiae" des Vaticanum I. eigentlich bedeutet.

In diesem Zusammenhang kommt auch der Wiederentdeckung der Funktion des Bischofskollegiums in der Kirche, wie sie durch das Konzil geschah, eine besondere Bedeutung zu (235). Der Osten hat dieses Lehrstück nie vergessen. So wird wieder mehr als bisher deutlich, daß der Papst kein absoluter Monarch ist, daß er vielmehr als Haupt eines Kollegiums der Kirche vorsteht, dem kraft göttlichen Rechts die Teilnahme an der Kirchenregierung zukommt. Manche nichtkatholischen orientalischen Beobachter haben am Schluß der ersten Sitzungsperiode des Konzils in Interviews erklärt, daß ihnen gerade dieses Resultat des Konzils für die Anbahnung der Wiedervereinigung sehr wichtig scheint.

Noch ein letztes Anliegen wird gerade im Zusammenhang mit der Wiedervereinigung von den Melkiten vorgebracht: die Frage der Präzedenz der Patriarchen vor den Kardinälen. Man könnte in dieser Angelegenheit bloß lächerliche Eitelkeit sehen und Mangel an historischem Sinn, der nicht begreifen will, daß das Kardinalskollegium heute der oberste Senat der Gesamtkirche geworden ist. Man darf jedoch die Bedeutung der Sache für die Wiedervereinigung nicht übersehen. Mit Recht fragt Erzbischof Medawar: „Glaubt man, daß am gesegneten Tag, da die Union sich vollenden wird, der Patriarch von Konstantinopel z. B. bereit ist, nach den Kardinälen der römischen Kirche zu rangieren?" (120). Die ganze Frage der Rechte der Patriarchen und ihrer Stellung in der universalen Kirche ist für die Anbahnung der Union von grundlegender Wichtigkeit. Das ist das stärkste Argument, das die Melkiten in dieser Sache geltend machen können.

Wenn man sich jedoch auf die historische Ebene begibt, wie dies vor allem Erzbischof Medawar in seinen Beiträgen tut, dann wird es schwierig, wirklich durchschlagende Argumente zu finden, und es tauchen Probleme auf, über die wir noch ein kurzes Wort sagen müssen. Erzbischof Medawar versucht, den historischen Nachweis zu führen, daß die heutigen katholischen Patriarchate ein strenges Recht auf die alte Autonomie besitzen. Er sucht die These mancher lateinischer Kanonisten zu widerlegen, nach der die heutigen Patriarchate wegen ihrer gegenwärtigen Schwäche und wegen ihrer langen Trennung von Rom die alten Rechte verloren hätten. Als neue Institutionen kämen ihnen nur jene Privilegien zu, die ihnen Rom aus freier Güte zubilligen wolle (150/51). Hiergegen macht Erzbischof Medawar geltend: Wenn etwa – was Gott verhüten möge – die römische Kirche durch den Abfall der überwiegenden Mehrheit der Christenheit auf eine kleine Zahl von Gläubigen zusammenschmelzen sollte, so würde sie doch alle ihre Rechte bewah-

ren. Ebensowenig verlieren die östlichen Patriarchate ihre Rechte, weil sie durch die Ungunst der Zeit zahlenmäßig schwach geworden sind. Der Erzbischof vergißt hier, daß die Rechte Roms auf göttlicher Anordnung beruhen, während die Vorrangstellung der Patriarchate menschlichen Rechts ist und gerade in deren einstiger Bedeutung im Rahmen der Gesamtkirche ihren historischen Grund hat. Er lehnt u. E. mit Recht die Auffassung mancher Kanonisten ab, die heutigen katholischen Patriarchate seien Neugründungen. Sie sind vielmehr gerade auch nach der Auffassung Roms die Fortsetzung der bislang schismatischen Patriarchate, die in ihnen wieder zum vollen Leben einer echten Teilkirche erstehen. Wir haben dies an anderer Stelle eingehend nachgewiesen[2].

Der Grund, den Erzbischof Medawar geltend macht, ist dagegen u. E. sehr angreifbar. Er schreibt: „Tatsächlich hat der Patriarch Cyrill Tanas, als er offiziell die Verbindung mit Rom 1724 neu einging, keine neue Patriarchenlinie begonnen; vielmehr, von Rom als Cyrill VI. aufgenommen, setzte er die Linie der apostolischen Patriarchen von Antiochien fort und wurde so anerkannt" (152). Vielleicht stützt sich der Erzbischof hier auf Dokumente, die sich im Archiv des Patriarchats in Damaskus befinden. Dann wäre es gut, darauf mit genauer Quellenangabe hinzuweisen. Es ist nebenbei gesagt überhaupt zu bedauern, daß im Buch oft auf genaue Quellenangabe verzichtet wird. In den veröffentlichten Dokumenten Roms wird dagegen Cyrill Tanas regelmäßig Cyrill *III.* genannt und *nicht* Cyrill *VI.* Die schismatischen Patriarchen dieses Namens werden also als illegitim übergangen[3].

Erzbischof Medawar stützt seine These, daß das heutige melkitische Patriarchat ein strenges Recht auf die alte Ausnahmestellung habe, mit der Behauptung, die Union von 1724 sei eine „beiderseitige Übereinkunft und nicht ein einseitiger Akt" gewesen. Bei dieser Übereinkunft habe Rom dieselben Verpflichtungen übernommen wie bei der Union von Florenz (1439), nämlich alle Rechte und Privilegien der Patriarchen zu wahren (150 ff.). Wenn der Erzbischof hierfür Dokumente aus dem Archiv des Patriarchats anführen kann, so mag er recht haben. Nach dem bisher veröffentlichten Quellenmaterial stellt sich die Union von 1724 jedoch anders dar. Die Situation war damals folgende: In dem einen und einzigen melkitischen Patriarchat von Antiochien gab es Katholiken und Nichtkatholiken, die ungeschieden in derselben Gemeinschaft lebten. Nun versuchten Klerus und Volk von Damaskus, wo die Katholiken besonders zahlreich waren, dem gesamten Patriarchat in der Person des bereits katholischen Seraphim Tanas, der sich als Patriarch Cyrill nannte, einen katholischen Patriarchen zu geben und es so als Ganzes zur Union zu führen. Die Totalunion gelang jedoch nicht. Ein greifbarer

---

[2] Vgl. G. DE VRIES S. J., *La S. Sede ed i patriarcati cattolici d'Oriente*, in: *Orientalia Christiana Periodica* XXVII (1961) 329 ff.

[3] Vgl. hierzu W. DE VRIES S. J., *Die Haltung des Heiligen Stuhles gegenüber der getrennten Hierarchie im Nahen Osten zur Zeit der Unionen*, in: *Zeitschr. für kath. Theologie* 80 (1959) 390; DE MARTINIS, *Iuris Pontificii de Propaganda Fide Pars* I, Vol. IV S. 50, 51; MANSI, *Collectio Amplissima* Vol. 46 Sp. 281 C, 341, 461, 468, 485, 495, 497, 503, 505, 507, 516, 527, 528, 530, 545, 617.

Akt der Union war bei dieser Lage der Dinge überhaupt nicht vorhanden, weder ein beiderseitiger noch ein einseitiger. Immerhin kann die Begründung des katholischen melkitischen Patriarchats von Antiochien als Wiederaufleben der Union von Florenz betrachtet werden, bei der auch der damalige Patriarch von Antiochien durch einen Vertreter beteiligt gewesen war. Die Union von Florenz ist in ihrer Form ein zweiseitiger Art. Freilich kann man auch sie aus theologischen Gründen nicht als einen Pakt zwischen gleichberechtigten Partnern betrachten, wenn man nicht behaupten will, eine vom gottgewollten Zentrum der kirchlichen Einheit getrennte Kirche sei mit der einen wahren Kirche gleichberechtigt. Aber immerhin haben wir in Florenz ein feierliches Versprechen der römischen Kirche, „alle Rechte und Privilegien der Patriarchen" zu wahren[4]. Ein solches Versprechen muß auch für die Nachfolger Eugens IV. als verpflichtend angesehen werden. Wenn man nicht annimmt, daß ein von einem Papst im Namen der Kirche geleistetes Versprechen auch seine Nachfolger bindet, zerstört man jedes Vertrauen zum Hl. Stuhl.

Die Frage ist nur: Was hat Eugen IV. und was hat die römische Kirche damals versprechen wollen? Wie hat man im Westen damals die „Rechte und Privilegien" der Patriarchen verstanden? Schwerlich im Sinn einer Autonomie, wie sie im 1. Jahrtausend bestanden hatte. Man hatte damals in Rom bereits eine so hohe Auffassung von der Fülle der päpstlichen Gewalt, daß man eine solche Autonomie oder fast völlige Selbständigkeit damit nicht mehr vereinbaren zu können glaubte. Der zeitgenössische Kommentar des Kardinals Torquemada zeigt, daß Rom unter den „Rechten und Privilegien" nicht viel mehr als bloße Ehrenvorrechte verstand[5].

Alle späteren Versprechungen des Hl. Stuhles, auf die sich die Melkiten gern und oft berufen, sind mit der ungewollten Zweideutigkeit der Zusage von Florenz belastet. Hier liegt u. E. die tiefste Wurzel aller Konflikte zwischen dem Hl. Stuhl und den katholischen Orientalen, an denen es leider im Lauf der Geschichte nicht gefehlt hat. Eine Klärung wäre im Interesse des Friedens und der Einheit dringend nötig.

Die melkitischen Bischöfe argumentieren immer wieder aus den Versprechungen der Päpste und ziehen daraus sehr weitgehende Folgerungen. Der Hl. Stuhl habe sich feierlich verpflichtet, das ganze geistige Erbe des Ostens zu respektieren (44). Im ganzen Buch werden als Belege jedoch lediglich Texte Leos XIII. und Pius XII. zitiert, in denen von der Achtung für die Riten, Institutionen und Gebräuche und für die Rechte der Patriarchen die Rede ist. Hier wäre eine genaue Untersuchung über die wirkliche Tragweite der Versprechungen der Päpste, von Florenz angefangen, sehr zu wünschen. Wir haben hierüber schon einiges veröffentlicht und hoffen, in Kürze noch weiteres Material beibringen zu können[6].

---

[4] DENZINGER Ed. XXXII, 1963, No. 1308. Es ist anerkennenswert, daß dieser wichtige Satz, der in den früheren Auflagen des Denzinger fehlte, in der neuesten von Schönmetzer besorgten Auflage Aufnahme gefunden hat.

[5] Vgl. zur Sache G. DE VRIES, *La S. Sede* etc. S. 345; E. CANDAL S J., *Ioannes de Torquemada O. P. Apparatus super decretum Florentinum Unionis Graecorum*, Rom 1942, 114.

[6] Vgl. G. DE VRIES S. J., *Il problema ecumenico alla luce delle unioni realizzate in Oriente*, in: *Or. Chr. Per.* XXVII (1961) 73 ff. Im Verlag Karl Alber, Freiburg i. Br. befindet sich im Druck: W. DE VRIES S. J., *Rom und*

Wenn diese Dinge nicht geklärt werden, kann sehr leicht der ungute Eindruck entstehen, Rom habe hier ein doppeltes Spiel getrieben. Wir sind überzeugt, daß man den Hl. Stuhl mit gutem Gewissen von diesem Vorwurf reinwaschen kann und muß. Die Päpste haben das Versprechen, die Rechte der Patriarchen zu wahren, nie im Sinne einer Garantie für die Wahrung der Autonomie des ersten Jahrtausends verstanden. Was die Erhaltung eines eigenen Kirchenrechts angeht, stellt Pius IX. sogar die freilich sehr problematische Behauptung auf, die Päpste hätten sich immer bemüht, in der Gesamtkirche, also auch im Osten, eine einheitliche Disziplin einzuführen[7]. Zur Zeit Pius' IX. war die römische Kurie entschlossen, den Orientalen als Eigengut lediglich ihre liturgischen Riten zu lassen und sie im übrigen dem Westen anzugleichen. Die Berechtigung einer eigenständigen Theologie des Ostens ist bis auf die neueste Zeit schwerlich jemals vom Hl. Stuhl grundsätzlich anerkannt worden. Erst in dem für das gegenwärtige Konzil vorbereiteten Entwurf „Ut sint Unum" ist hiervon die Rede. Die Latinisierung der Frömmigkeitsformen des Ostens durch die lateinischen Missionare ist praktisch vom Hl. Stuhl gutgeheißen worden.

Es gibt in der Haltung Roms dem Osten und seiner Eigenart gegenüber eine Entwicklung, die im allgemeinen zu einem immer tieferen und immer umfassenderen Verständnis geht. Aber man kann nicht sagen, daß der Hl. Stuhl jemals das feierliche Versprechen abgegeben habe, das gesamte geistige Erbe des Ostens zu achten. Ein solches Versprechen würde eine geistige Einstellung und eine Weite voraussetzen, die sich erst sehr langsam und allmählich durchsetzte und die auch heute noch längst nicht Allgemeingut geworden ist.

Es wäre noch auf manche andere Ungenauigkeit in der Darstellung des hier besprochenen Buches hinzuweisen[8]. Aber das würde zu weit führen. Das alles mindert jedoch den wesentlichen Wert des Buches nicht. Es ist ein beredtes Zeugnis für die Sendung des christlichen Ostens in der heutigen Zeit. Möge die Stimme der Ostkirche gehört werden!

---

die Patriarchate des Ostens. In diesem Werk werden die hier angedeuteten Probleme mit reicher Dokumentation ausführlich behandelt.

[7] DE MARTINIS Pars I, Vol. VI, 2 S. 86, Brief an die kath. Armenier vom 20. Mai 1870.

[8] Das eine oder andere sei kurz angedeutet: Man kann nicht sagen, daß die Patriarchate alle apostolischen Ursprungs seien, Konstantinopel ist es sicher nicht. Die spätere Legende von der Gründung durch den Apostel Andreas entbehrt jeder historischen Grundlage. Auch gehen die Patriarchate nicht bis fast auf die Apostel zurück. (17, 160, 162)

Die Ostkirche hat in der Liturgie nicht immer die Volkssprache oder wenigstens eine dem Volk nicht völlig fremde Sprache gebraucht. (18, 203, 204). Die Nestorianer z. B. haben bei ihrer Missionstätigkeit in Indien, bei den Türken und Mongolen und in China immer streng am Syrischen festgehalten. Die Griechen haben, als sie im 18. Jahrhundert auf dem Balkan bei den Bulgaren und Serben wieder die kirchliche Herrschaft erlangt hatten, diesen Völkern das ihnen fremde Griechische als liturgische Sprache aufgedrängt. Vgl. zur Sache: W. DE VRIES S. J., *Die liturgischen Sprachen der kath. Kirche,* in: *Stimmen der Zeit* 138 (1941) 111–116.

Die Zahl der Orthodoxen ist mit 250 Millionen (ohne die Monophysiten) sicher zu hoch angesetzt (z. B. 133). Wir haben ziemlich genaue Angaben für die Gebiete außerhalb der Sowjetunion. In diesen Gebieten gibt es knapp 60 Millionen getrennte Ostchristen (Monophysiten einbegriffen). Es geht nicht an, für die Sowjetunion 200 Millionen getrennte Ostchristen anzusetzen. Vgl. zur Sache: *Oriente Cattolico, Cenni storici e statistici* (Sacra Congregazione per la Chiesa Orientale) Vatikan 1962, S. 800.

Die deutsche Übersetzung ist an nicht wenigen Stellen unbefriedigend. Sie weist nicht wenige Schiefheiten auf. Ein Beispiel: 149 werden aus Kanonisten „Kanoniker". Es fehlt auch nicht an Wiederholungen.

Fidel Castro

oder

Die zwielichtige Revolution

G. Garcia Valencia

Ein Christ fühlt sich für gewöhnlich nicht verpflichtet, bei jeder Gelegenheit sein Christentum zu betonen. Ebenso braucht ein Marxist nicht fortwährend ein Bekenntnis zum Marxismus abzulegen. Der Christ wie der Marxist predigen durch das Beispiel, d. h. ihre Weltanschauung wird aus ihrem Verhalten sichtbar. Niemand erwartet von ihnen rhetorische Beteuerungen und Bekenntnisse zu selbstverständlichen Dingen. Der Konvertit aus Opportunismus dagegen verkündet bei jeder passenden und unpassenden Gelegenheit laut und unaufgefordert seine Überzeugung. Die wirklichen Gläubigen haben das nicht nötig, weil ihr Verhalten so ist, daß niemand daran zweifelt.

Fidel Castro ist Konvertit aus Opportunismus. Er verkündet mit Fanfarenstößen seinen Marxismus oder Leninismus. „Ich werde Marxist sein bis zum letzten Tag meines Lebens!" ruft er in die Welt hinaus. Sein fortwährendes Erklären, wie es gekommen ist, erinnert etwas an einen Schauspieler, der am Schluß des Dramas dem Publikum seine Rolle erklärt. Auf Castros Reden hin darf man die Revolution in Cuba noch lange nicht als kommunistisch bezeichnen. Castro ist nicht die Revolution. Das Urteil über Castro wird anders lauten als das über die Revolution. Man kann ihm vielleicht den guten Glauben zugestehen, auch politisches Geschick, aber sein Kommunismus steht auf schwachen Füßen. Außerdem hat er die Revolution nicht allein gemacht. Die Revolution war ursprünglich durchaus nicht kommunistisch. Erst durch den Gegensatz zur ursprünglichen Revolution ist Castro zu seinem kommunistischen Bekenntnis gedrängt worden.

Die Presse hat das Ihrige getan, um ein Urteil über Castro zu erschweren. Eine Zeitlang war es Mode, ihn als tropisch-romantischen Guerilla-Häuptling darzustellen. In „Life", „Look", „Coronet" erschien er als ein bärtiger Robin Hood, der die amerikanischen Interessen nicht antasten würde. Als er dann mehr und mehr zum Kommunismus neigte, druckte man seine früheren anti-kommunistischen Erklärungen ab, um ihn den Lateinamerikanern als treulos und verräterisch hinzustellen. Zuletzt wollte dieselbe Presse nur mehr nachweisen, daß Castro wirklich Kommunist sei, und nahm seine Erklärungen für bare Münze, besonders seine berühmte Rede vom 1. Dezember 1961.

Die Kommunisten selbst haben sich ebenfalls mit Castro nicht ausgekannt. Anfangs war er bei ihnen ein bloßer Abenteurer und Putschist, dann machten sie aus ihm den Anführer einer „bürgerlich-demokratischen" Revolution. Noch 1959 versicherten sie, Castro sei kein Kommunist. Als er sich 1960 der UdSSR näherte, glaubten sie, es sei nur ein politischer Schachzug gegen den nordamerikanischen Druck. Ein Jahr später verherrlichten sie ihn als den Mann, den sein echter Marxismus befähigt hatte, die Revolution zu einem glorreichen Ende zu führen.

Castro selbst hat seinen Marxismus nicht genauer präzisiert. Seine langen und nicht übermäßig logischen Reden gestatten jede Auslegung. Je nach Wunsch oder augenblicklichem Bedarf hat man aus Fidel Castro einen überseeischen Tito gemacht, oder auch das Opfer eines macchiavellistischen Planes, von den Kommunisten mit übermenschlicher Voraussicht durchgeführt. Andere wieder glauben an ein zwangsläufiges Verhängnis (was den Vorteil hat, daß dann auf niemand eine Verantwortung oder Schuld fällt). Alle derartigen falschen oder zum mindesten zu einfachen Formulierungen enthalten eine gewisse Gefahr für die Zukunft. Wir wollen keinen Faschismus, aber auch keinen „Fidelismus", der Fidel Castro überdauert.

*

Aus dem Staatsstreich Fulgencio Batistas vom 10. März 1952 wurde eine Sozialrevolution. Viele Umstände haben zusammengewirkt. Cuba war kein Paradies. Revolutionen fallen nicht vom Himmel. Daß das cubanische Volk so einmütig die Revolution unterstützte, hatte seine Gründe, wenngleich nicht alle, von denen man in ausländischen Zeitungen lesen konnte, zutrafen. Man hat viele ungerechte Urteile über Cuba verbreitet.

Manches war in Cuba sogar besser als in anderen lateinamerikanischen Ländern. Der Lebensstandard war verhältnismäßig hoch; aber es gab auch Elend, und zwar in Gegenden, wo man nicht allzu schwer hätte abhelfen können. In den modernen Städten herrschte Wohlstand, auf dem Land kümmerte man sich um den Menschen nur, um ihn auszubeuten. Die soziale Gesetzgebung war fortschrittlich und arbeiterfreundlich; aber sie wurde zum Teil vereitelt durch ein bürokratisches und der Korruption zugängliches Gewerkschaftswesen. Cuba war stolz auf seinen geringen Prozentsatz von Analphabeten; aber in der letzten Zeit war ein gewisser Niedergang im Schulwesen bemerkbar, so daß man sogar von einer Zunahme des Analphabetentums sprach. Die Universität litt unter Studentenunruhen einerseits und fossilen Lehrmethoden anderseits.

Die Landbevölkerung machte 40% aus. Das typisch cubanische Bauernhaus war zwar malerisch, aber ungesund. Eine Umfrage der Agrupacion Catolica Universitaria stellte 1957 fest, daß 85% der Landwohnungen „unter der Zulässigkeitsgrenze" (francamente objetable) seien. P. Dorta Duque, ein unverdächtiger Zeuge, wies in einem Artikel in Memoria del Congreso Rural (Venezuela 1961) ausführlich nach, welchen Schaden das Latifundienwesen bringe und wie notwendig eine

Agrarreform sei. Die Zahl der Kraftwagen war in Cuba sehr hoch. Im Fleischverbrauch stand Cuba in ganz Amerika an zweiter Stelle. Aber die Cubaner waren nicht zufrieden. Sie hatten kein Vertrauen in ihre politische und soziale Leitung. Einzelne Gruppen benützten diese Stimmung geschickt zur Aufstellung rein negativer Programme.

Ohne den Staatsstreich vom 10. März wäre es vielleicht noch lange so weitergegangen. Das wechselnde Spiel der Wahlen hätte immerhin für einige Zeit ein Sicherheitsventil geboten. Aber im ganzen war Cuba müde geworden. Es war jene Müdigkeit, die man überall in den Ländern trifft, wo die politische Demokratie eine bloße Einrichtung ist, ohne mystischen Zauber. Die vielgerühmte friedliche Entwicklung kam nicht. Als dann der Staatsstreich den staatlichen Rechtsapparat ausschaltete und die politischen Parteien in Verwirrung brachte, war der Boden bereitet für eine Revolution, allerdings eine Revolution ohne führende Köpfe, an die das Land geglaubt hätte. Es war eine Revolution der Jugendlichen, die erst eine Theorie darüber finden mußten.

Das politisch müde Volk aber mußte zuschauen, wie auf die Revolutionäre geschossen wurde. Die öffentliche Meinung wandte sich gegen das Heer. Der Ex-Präsident Ramon Grau San Martin meinte treffend, es handle sich jetzt nur noch um „Stimmzettel oder Gewehr?" Auf der Seite der Stimmzettel, d. h. einer politischen Lösung, eines demokratischen Kompromisses, standen die bisher führenden Politiker. Die „Jungen", die Radikalen, hatten kein Vertrauen zu Batista und wünschten gewaltsames Vorgehen. Die große Masse schwankte zwischen beiden Lösungen, während Batista in geschickter Weise die Reste des Aufstandes niederschlug und dabei durchblicken ließ, daß er sich von der obersten Gewalt ebenso friedlich zurückziehen werde, wie er es 1944 getan hatte.

Die Jahre von 1952 bis 1956 vergingen in Diskussionen über die verschiedenen Lösungsmöglichkeiten. Manche, wie der Veteran aus dem Unabhängigkeitskrieg (1899), Cosme de la Torriente, glaubten noch an eine friedliche Lösung. Der Diktator arbeitete nur auf für ihn günstige Wahlen hin. Die „Jungen" wollten mehr als nur die Beseitigung der Diktatur. Die erste revolutionäre Geste im Jahr 1952 war allerdings nur der Schwur auf die von Fulgencio Batista gestürzte Verfassung von 1940; aber bald darauf sprach man schon von „der Beseitigung der Mißstände, die das ‚Gemetzel' verursacht haben". Der Kontakt mit der sozialen Wirklichkeit weckte das soziale Gewissen. In der revolutionären Bewegung trafen sich Land- und Industriearbeiter und Studenten. Aus der politischen Erhebung wurde eine soziale Revolution. Es ging nicht mehr um einzelne Reformen. Die moralische Krise reichte tiefer. Die politische und moralische Leere, die in Cuba herrschte, hat mehr als alles andere den schließlichen Triumph des Kommunismus verursacht. Ohne diese vorausgegangene Leere hätte Fidel Castro nie eine solche fanatische Anhängerschaft gefunden.

*

Am 26. Juli 1953 veranstaltete Fidel Castro den Sturm auf die Kaserne Moncada. Die Mehrzahl der Angreifer wurde im Kampf getötet oder anschließend hingerichtet. Der jetzige Ministerpräsident verdankte seine Rettung dem Eingreifen des Bischofs Perez Serantes. Seine Rede vor Gericht wurde berühmt. „Die Geschichte wird mich freisprechen", rief er aus. Wenn man diese Rede heute aufmerksam liest, erkennt man die Taktik Castros von 1953: sich zum Sprecher des Volkes zu machen, ohne den Großen zu nahezutreten, dazu tönende Schlagworte und Ausnützung des in Cuba gegen politische Programme jeder Art herrschenden Mißtrauens.

Seinen Richtern rief er zu: Ich will euch eine Geschichte erzählen. Es war einmal eine Republik. Sie hatte eine Verfassung, Gesetze, Freiheiten. Alle konnten sich verbünden, vereinigen, wie sie wollten: der Präsident, der Kongreß, die Gerichte. Wenn das Volk nicht zufrieden war mit der Regierung, konnte es eine andere machen. Das ist es, was wir jetzt beinahe getan hätten . . ." Er wendete sich gegen die Latifundienwirtschaft, die Arbeitslosigkeit, die Korruption in der Verwaltung. Er machte sich zum Anwalt der Verfassung, des Bürgersinns, der politischen Demokratie, gegen die Diktatur. Aber gleichzeitig wollte er auch Revolutionär sein, einer der der Revolution einen tieferen Sinn gab. Damals konnte man ihn für einen Romantiker halten, den das soziale Anliegen zum Revolutionär gemacht hatte. Erst mit der Zeit haben ihn der Glaube an sich selbst, sein Opportunismus, seine Entschlossenheit und nicht zuletzt sein Schicksal zu dem gemacht, was er heute ist.

Er wurde zu Gefängnis verurteilt, aber schon am 15. Mai 1954 begnadigt, nachdem sich Batista in einer Wahlkomödie hatte wiederwählen lassen. Ein paar Monate später ging Fidel Castro nach Mexiko, um dort die Expedition der Granma vorzubereiten. Im Land selbst wurde die „Bewegung vom 26. Juli" (Movimiento del 26 = M/26/7) unter der Leitung von Frank Pais organisiert.

Diese Organisation war im Gegensatz zu den andern revolutionären Verbänden ausgesprochen politisch. Den andern kam es hauptsächlich auf die militärische Schlagkraft an, während ihnen weniger daran lag, das Volk hereinzuziehen. Sie vergaßen dabei, daß eine Revolution vielmehr ein politisch-soziales Ereignis ist als ein militärisches. Von dieser Art war der von dem sogenannten Revolutions-Direktorium veranstaltete Angriff auf das Haus des Präsidenten am 13. März 1957. Diesen Aufständischen, die ihre Herkunft aus der Aula nicht verleugnen konnten, lag vor allem daran, eine kleine schlagkräftige Aktionsgruppe zu haben, um Handstreiche und terroristische Attentate auszuführen. Andere Organisationen bemühten sich, die Armee zu gewinnen, um einen neuen 10. März, diesmal gegen Batista, zu veranstalten. Andere wollten selbst eine geheime Armee aufstellen, um in Habana einen Putsch zu machen und die Macht zu ergreifen. Die „Bewegung vom 26. Juli" (M/26/7) hatte als Symbole die bärtigen Kämpfer, eine schwarz-rote Fahne und eine herrliche Hymne. Aber bei ihr war das Kriegerische

dem Politischen und dem Propagandistischen untergeordnet. Sie stellte die Revolution auf eine breitere Basis, indem sie zu den Industrie- und den Landarbeitern auch den Mittelstand heranzog.

Die Isolierung der Armee vom Volk führte schließlich den Sturz der Diktatur herbei. Die von der Bewegung veranstalteten kleinen Kampfaktionen hatten psychologische und politische Bedeutung, aber keine militärische. Die Armee rührte sich nicht, um der Diktatur das Leben zu verlängern. Aber in der Stärke der „Bewegung vom 26. Juli" lag zugleich ihre Schwäche. Ihre Vielseitigkeit und Beweglichkeit kam letzten Endes von dem Mangel an Programm und politischer Leitung. Es war eigentlich nur die Persönlichkeit Fidel Castros, die alles zusammenhielt, nicht so sehr die Organisation, die überdies geheim sein mußte. Die Kämpfer scharten sich um Fidel Castro. Die Ziele der Revolution waren ihnen Nebensache. Die „Bewegung vom 26. Juli" war ein Produkt der revolutionären Flut. Aber sie war höchstens ein Instrument, das die Revolutionäre benützen konnten. Sie war nicht imstande, eine Revolution zu leiten. Ihre Stärke war nur scheinbar, weil es ihr an klarem Programm und an wirklicher Schlagkraft fehlte.

*

Batista wurde nicht durch eine nationale Befreiungsfront gestützt. Die Diktatur fiel, weil die „Bewegung vom 26. Juli" den Wünschen aller Gruppen entgegenkam. Es war auch nicht eigentlich ein Sieg mit Waffen. Die reguläre Armee hatte keine Lust, für die Oligarchie und ihre Interessen gegen das Volk zu kämpfen. Noch ahnte die Armee nicht, daß sie selbst aufgelöst werden sollte. Sie wollte nur diese unerfreuliche Regierung los sein. Die Revolution war kein Klassenkampf. Der Terror der Revolutionäre rief den Regierungsterror hervor. Sonst aber war die Regierung gänzlich isoliert. Daß die Revolutionskämpfer mit den Landarbeitern gemeinsame Sache machten, deutete auf eine Agrarrevolution; aber die Mehrzahl der Cubaner erwartete keine soziale und wirtschaftliche Neustruktur, sondern nur Reformen. Daß sich im Hauptherd des Aufstandes, in der Sierra Maestra, so viele von den bisherigen politischen Führern zusammengefunden hatten, schien dafür Sicherheit zu bieten. Herstellung der Verfassung von 1940, freie Wahlen, Aufhören des Militarismus, Gerechtigkeit für den Landarbeiter, Verwaltung ohne Korruption; weiter gingen die Wünsche nicht.

Sollten einmal die Kommunisten in einem andern lateinamerikanischen Land triumphieren, so wird das sicher nicht dadurch geschehen, daß sie die cubanische Revolution kopieren. Wenn die Kommunisten jetzt die Revolution in Cuba als ein Musterbeispiel hinstellen, so vergessen sie, was ihr zum Sieg verholfen hat: die Persönlichkeit Fidel Castros, der gänzliche Mangel an Voraussicht und die besonderen örtlichen Verhältnisse, dazu noch die Unfähigkeit und Selbstsucht der damaligen Machthaber.

Die Auflösung der Streitkräfte Batistas wird von den Fidelisten erzählt (Huberman y Sweasy, in: Anatomia de una Revolution): „Am 15. Mai begann die

Offensive. Zwölftausend Mann, über ein Drittel des stehenden Heeres, wurden in der entscheidenden Schlacht in die Flucht geschlagen. Sie hatten Tanks, Jeeps, Panzerwagen, Maschinengewehre, überhaupt die beste Ausrüstung. Die Aufständischen hatten dem nichts entgegenzustellen. Die Wahrscheinlichkeit stand für sie eins zu vierzig. Dennoch siegten sie."

Die Sierra Maestra und die Berge von Escambray, wo sich die Aufständischen sammelten, hätten ihnen im Fall eines Angriffs wenig Schutz geboten. Aber dieser Angriff erfolgte nicht. Ihre ursprüngliche Zahl von 300 stieg rasch, sobald die Verpflegung gesichert war. Der erste Sieg der Aufständischen war das Gefecht bei La Plata. Damals waren noch kaum Landarbeiter unter den Kämpfenden. Erst der von der Regierung geübte Terror trieb sie in deren Reihen. Ebenso richtete die Stadtbevölkerung, durch die Repressalien erschreckt, ihre Blicke nach der Sierra. Die Hunderte von Cubanern, die in Habana selbst getötet wurden, haben mehr dazu beigetragen, das Heer zu demoralisieren als die unbedeutenden Kriegshandlungen der Aufständischen in der Sierra Maestra. Die Armee verlor jede Lust, noch weiter für Batista zu kämpfen.

*

Nicht jeder Revolutionär ist ein Kommunist. Auch nicht jeder Marxist. Fidel Castro war kein Mitglied der kommunistischen Partei, als er den Angriff auf Moncada unternahm. Mit der P. S. P. (Partido Socialista Popular) trat er wahrscheinlich erst 1958 in Fühlung. Manche meinen, er habe damals einen förmlichen Vertrag geschlossen, aber wahrscheinlich haben die Ereignisse etwaige schriftliche oder mündliche Abmachungen überholt und zu neuen Lösungen getrieben. Es ist wohl richtiger, von einem Zeitpunkt zu sprechen, da sich Castro und die Kommunisten bereits so weit genähert hatten, daß eine Trennung von beiden Seiten nicht mehr möglich war. Im Jahre 1958 war es so weit. Nur so läßt sich erklären, warum er später, als die Revolution gesiegt hatte, die Organisation M/26/7 „Bewegung vom 26. Juli" nicht als Revolutionspartei gelten lassen wollte. Schon 1959 war der kommunistische Einfluß stark, aber entscheidend wurde er erst 1960. Wie der Prozeß im einzelnen verlaufen ist, läßt sich schwer feststellen. Aber daß die Annäherung schon 1958 begonnen hat, ist sicher. Vor 1958 hatten die Kommunisten kein Interesse an der kleinen Gruppe von Freischärlern in der Sierra Maestra. Unter der Diktatur wurden sie nicht verfolgt. Erst im Sommer 1958 konnte man den Sieg der Castristen voraussehen.

Die PSP (Partido Socialista Popular) verurteilte den Angriff auf Moncada als einen gewöhnlichen Putsch, der er war. Auch das Granma-Unternehmen 1957 gefiel den Kommunisten nicht. Wie sich die Kommunisten zum M/26/7 stellten, erkennt man aus einem wenig bekannten Dokument, das im Juni 1957 in Habana geheim gedruckt wurde. Es ist die etwas verspätete Antwort auf ein Schreiben der M/26/7 an die SAR (Sociedad de Amigos de la Republica, eine Vereinigung unter

dem Vorsitz von Cosme de la Torriente, die zwischen Batista und seinen Gegnern zu vermitteln suchte), in dem die M/26/7 ihre gewaltsamen Methoden durch das Versagen der politischen Lösungen zu rechtfertigen suchte. Darin heißt es: „Unsere (die kommunistische) Partei hat rechtzeitig vor dem 30. November (Datum der Erhebung in Santiago de Cuba) Ihnen sowohl wie Fidel Castro und den übrigen Leitern des M/26/7 zu verstehen gegeben, daß wir grundsätzlich von Ihrer Methode und Ihren Zielen hinsichtlich der Lage des Landes abweichen. Wir haben damals mit Bestimmtheit erklärt, daß mit Einzelaktionen nichts erreicht wird. Die Tatsachen haben uns Recht gegeben . . . Mit derselben Bestimmtheit sagen wir auch jetzt wieder, daß die Taktik von der Sie in dem bewußten Dokument reden, unzureichend und verkehrt ist. Wir sind überzeugt, daß wir auch jetzt wieder Recht haben. Unsere Geschichte beweist, daß niemals die Einzelaktion, die Unternehmungen von Gruppen oder Personen, die von ihren Wünschen ausgingen und nicht von der wirklichen Situation, die nicht die Masse zum Kampf heranzogen, auf Erfolg rechnen konnten . . . Was die Sabotage und das Anzünden der Zuckerrohrplantagen angeht, so beurteilen wir diese Dinge ähnlich wie die Gegner des Terrorismus. Ein Sabotageakt kann Aufsehen machen, auch für den Augenblick Verwirrung stiften, aber ein Betrieb wird dadurch nicht gelähmt . . . Nein, verehrte Kompatrioten, heute ist nicht das Klima von 1895 (Beginn des Unabhängigkeitskrieges gegen Spanien). Gegenwärtig kann man mit dem besten Willen nicht sagen, daß sich das ganze Land im Kriegszustand befindet."

Damals, 1957, glaubte die PSP noch an politische Lösungen. Ihr Plan war, sowohl die Diktatur als auch die revolutionären Gruppen mit ihren eigenen Leuten zu durchsetzen. Ihr Marxismus war damals nur mehr Opportunismus. Für die kleine Gruppe von Männern, die als Flüchtlinge in der Sierra Maestra lebten, wollten sie sich keiner Gefahr aussetzen. Kämpfer aus der M/26/7, die damals gefaßt wurden, erinnern sich, wie sie von den Kommunisten als „Terroristen" und „Putschisten" behandelt wurden. So berichtete damals Ernesto Vera in der Zeitschrift „Revolucion". Heute ist er selbst ein hundertprozentiger Leninist.

Immerhin gaben die Kommunisten zu, wie es in dem erwähnten Dokument heißt, daß die M/26/7 ihnen als revolutionäre Bewegung nahestand. „Wir möchten betonen, daß unter den verschiedenen politischen Organisationen, die gegenwärtig in Cuba tätig sind, die M/26/7 sich in ihren Zielen und Methoden uns am meisten nähert, wenn sie auch noch nicht genügend den (nordamerikanischen) Imperalismus als das Haupthindernis für Freiheit und Fortschritt in unserem Vaterland in den Vordergrund stellt."

*

Wieweit kann man Fidel Castro als Marxist bezeichnen? Er ist kein Fanatiker im gewöhnlichen Sinn, wenigstens nicht einer, bei dem der Kommunismus an die Stelle eines verlorenen Glaubens getreten ist. Erst recht ist er kein marxistischer

Dokrinär. Von einem Kommunistenführer erwartet man theoretische Kenntnisse und Selbstdisziplin. Fidel Castro ist ohne Zweifel ein genialer Agitator, aber er ist undiszipliniert und hat von Theorie keine Ahnung. Er ist auf ganz anderem Weg zum Komunismus gekommen. Er hat nicht etwa damals in der Sierra den Marxismus entdeckt. Mit Begriffen hat er sich nie viel abgegeben. Sein Weg zum Kommunismus war nicht der des überzeugten Gläubigen, der sein Verhalten nach seinem neuen Credo einrichtet, sondern er hat sich einfach in einer Lage befunden, in der es ihm zweckdienlicher erschien, Kommunist zu werden.

Die Revolution ist zur Macht gekommen, ohne daß eine wirkliche Bewegung bestand und ohne ein bestimmtes Programm. Es bestanden zwei Möglichkeiten: Entweder gar keine wirkliche Revolution machen, sondern nur Reformen anstreben, ohne die Struktur des Landes wesentlich zu verändern; oder den von der kommunistischen Partei befürworteten Weg einschlagen, den zum Stalinismus. Ein Mittelweg wäre vielleicht gewesen, aus der M/26/7 ein wirkliches revolutionäres Instrument zu machen und mit ihrer Hilfe das Land umzugestalten. Aber dazu fehlte es wieder am Programm. Eine Ideologie läßt sich nicht improvisieren. Das Richtige wäre gewesen, die Situation zu nehmen, wie sie war, und mit den verfügbaren Kräften erreichen, was sich erreichen ließ. Fidel Castro wäre so ein großer Staatsmann und Revolutionär, aber er hätte nicht den propagandistischen Apparat der Kommunisten zur Verfügung. Eine allmähliche, gesunde Entwicklung herbeizuführen ist in den lateinamerikanischen Ländern allemal eine schwierige Aufgabe. Da Fidel Castro dafür weder ein Programm hatte noch ein schlagkräftiges Instrument zur Durchführung, fälschte er kurzerhand den Inhalt der Revolution und stürzte sich in ein Abenteuer, ohne an die Folgen zu denken. So wurde das Land ein Opfer seines Egoismus. Er kannte seine Grenzen nicht. Sein Charakter trieb ihn zum Totalitarismus.

*

Fidel Castro vereinigt in sich manche Widersprüche. Wäre er ein einfacher Betrüger, dann hätte er nicht so viele getäuscht. So aber vereinigt er mit seinem Zynismus ein gutes Teil Naivität. In seinen Reden zeigt er sich manchmal stolz darauf, sein Vaterland einem paradiesischen Zustand zuzuführen, dann ist er wieder besorgt, es könne schief gehen, oder er redet, als ob ihm an seiner Nation nichts liege. Trotz Fanatismus und Mangel an Bildung kann er ein geschickter Redner sein, wie er es bei der „Epuration" von 1959/60 gezeigt hat, wo er alle nichtkommunistischen Revolutionäre beseitigte. Aber ein Abenteurer ist nicht ohne weiteres ein Staatsmann. Fidel Castro glaubt, die Welt zu ändern, indem er wirkliche oder angebliche Angriffe enthüllt. Er hält endlose blutrünstige Reden. Zuweilen sieht er sich genötigt, den Theoretiker zu spielen. Dann entwirft er Programme und doziert Marxismus. Er kann die Ideen anderer wiederholen und auch kritisieren, aber neue eigene Gedanken hat er nicht. Im Gegensatz zu Castro sind die Reden

des Argentiniers Che Guevara kalt, kurz, logisch, ohne Theatereffekt, aber überzeugend, weil sie eben einen überzeugten, wirklichen Marxisten verraten, der mit ein paar Worten mehr sagt als Castro in ein paar Stunden.

Während des ganzen Aufstandes hatte Fidel Castro keine andere Linie als den Opportunismus. Bei Gelegenheit beteuerte er, nichts anderes zu wollen als die Armee Batistas zu beseitigen. Später machte er sich nichts daraus, sich von den andern anti-Batistianischen Gruppen loszusagen, mit denen er seinerzeit in Miami durch seine Vertreter den Bund geschlossen hatte. Sein Weg ging im Zickzack, nur sorgte er dafür, daß er selbst immer im Vordergrund blieb, aller Erwartungen auf sich zog. Derselbe Fidel Castro, der ohne Unterschied Attentate gegen Soldaten und Polizisten angeordnet hatte, ließ später ein Flugblatt drucken mit dem Titel „Vom 26. (Juli) zur Armee". Darauf kann man einen Bärtigen sehen, der einem Soldaten die Hand schüttelt.

Der Kommunist Fidel Castro fühlt sich in der Rolle eines amerikanischen Mao-Tse-tung. Demokratie ist für ihn unbrauchbar. Zur Demokratie gehört Auseinandersetzung, Rücksicht auf andere, der Wunsch zusammenzuleben und sich zu vertragen, die Ansicht, daß in der Politik alles relativ ist und daß jede Autorität ihre Grenzen haben muß. Castro ist Totalitarist. Er kennt nur zwei Klassen: die Revolutionäre und die Gegenrevolutionäre. Die Gegenrevolutionäre sind für ihn Menschen zweiter Klasse, „gusanos" (Würmer). Was Castro beim Kommunismus anzog, war die Stoßkraft, die Unkompliziertheit, der Personenkult, der Kult der Macht. So ist auf einmal hier am Rand des Karibischen Meeres eine Sache erschienen, die den schlimmsten blutigen Diktaturen der lateinamerikanischen Vergangenheit in nichts nachgibt, nur in neuem Gewand. Castros politischer Opportunismus wurde zum ideologischen Opportunismus, sobald die Revolution gesiegt hatte. Die Revolution hatte schon drei Jahre gedauert, als er das Bedürfnis empfand, die Welt über seine ideologische Haltung aufzuklären und das Mißverständnis derer zu beseitigen, die bis dahin an seine „Humanistische Doktrin" geglaubt hatten.

Castro behauptete zwar in seiner Rede, daß er zur Zeit des Angriffs auf Moncada schon fast genau so gedacht hätte wie jetzt. Aber gleich darauf, in derselben Rede, sagte er das Gegenteil. Auch behauptet er, ein Kommunist bleiben zu wollen „bis zum letzten Tag seines Lebens", und gesteht gleichzeitig, daß er das „Kapital" von Karl Marx nicht bis zu Ende gelesen habe. Die kommunistische Propaganda erklärt alles mit dem Druck der Vereinigten Staaten. Die phantastische These, daß der Imperialismus Nordamerikas Castro zum Kommunismus geführt hätte, stammt von Sartre. Richtig ist, daß der nordamerikanische Druck die cubanische Revolution in eine den Vereinigten Staaten feindliche Haltung gedrängt hat. Aber damit war sie noch lange keine kommunistische Revolution. Vielmehr wurden die nichtradikalen Elemente in der Revolutionsbewegung von Castro einfach gewaltsam unterdrückt.

*

Es ist schwer zu sagen, was aus der cubanischen Revolution ohne Castros Eingreifen geworden wäre. Aber so viel ist sicher: wenn man die revolutionären Manifeste, Flugschriften und Erklärungen der M/26/7 vor 1959 und auch noch nachher, liest, so wird einem klar, daß auch die radikalsten Kreise der Bewegung nicht daran dachten, Cuba der russischen Politik zu unterwerfen, die Revolution zu „stalinisieren".

Noch im Jahr 1959 fiel auf, daß die führenden Revolutionäre lauter junge Leute waren. Auswärtige Journalisten berichteten, wie ihnen die vielen jugendlichen Gesichter in den Ämtern und bei den politischen Versammlungen einen günstigen Eindruck gemacht hätten. Seit 1961 spätestens sieht man wieder überall die abgelebten, zynischen Gesichter der alten cubanischen Politiker, derselben Kommunistenführer, die 1940 mit Fulgencio Batista paktierten und die 1957 die Leute vom M/26/7 als Putschisten und Terroristen brandmarkten.

So ist denn Fidel Castro trotz der mystischen Aureole, die ihn zur Zeit umgibt, nur einer von den vielen, die als Weltverbesserer auftreten und im Blut enden. Sie rechtfertigen ihre Untaten mit ihrer Sendung als Glücksbringer, und am Ende hinterlassen sie nur Ruinen.

ZEITBERICHT

Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung – Pastor Boegner in der Académie Française – Schwarze Arbeitskräfte in Frankreich

Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung

Die vierte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung (Montréal 12.–26. Juli 1963) ist die erste seit der Integration dieser Bewegung in den Ökumenischen Rat der Kirchen auf der Weltkirchenkonferenz von 1954. Sie befaßt sich mit den theologischen Problemen, die auch Gegenstand der beiden letzten Weltkirchenkonferenzen – Evanston 1954 und Neu-Delhi 1961 – waren.

Dem Ziel der Bewegung entsprechend hat sich die von 400 Vertretern der Mitgliedkirchen des Weltkirchenrates beschickte Konferenz kein spezielles Thema gesetzt. „Glauben und Kirchenverfassung" ist, so könnte man sagen, das theologische Gewissen des Weltkirchenrates und daher allen Problemen zugewandt, die dort sichtbar werden. Es ergibt sich dabei von selbst, daß alle Überlegungen letztlich um die Frage nach der Einheit der Kirche kreisen, die die Grundfrage des Ökumenischen Rates, ja der gesamten Christenheit von heute ist. Deshalb bildet das in Neu-Delhi

verabschiedete Dokument über die Einheit der Kirche die Grundlage aller Diskussionen. Daneben stützen sich die Delegierten auf die Berichte der vier Kommissionen, die von der letzten Konferenz in Lund (1952) eingesetzt wurden: „Christus und die Kirche", „Die Tradition und die Traditionen" (das Verhältnis der Urtradition Christi und der Traditionen der verschiedenen Konfessionen), „Der Gottesdienst", „Der Institutionalismus". Das letzte Thema behandelt die Schwierigkeiten für die Einheit, die sich nicht aus der Lehre, sondern aus den konkreten Formen, den „Institutionen" der Kirchen ergeben.

Die Diskussion selbst spielt sich in fünf Sektionen ab, denen je ein Themenkomplex aufgegeben ist: „Die Kirche in Gottes Heilsplan", „Schrift, Tradition und Traditionen", „Das Erlösungswerk Christi und das Amt seiner Kirche", „Der Gottesdienst und die Einheit der Kirche Christi", „‚Alle am gleichen Ort': Unser gemeinsamer Weg".

Selbstverständlich wird sich die Diskussion nicht auf die Studienberichte der vier Kommissionen beschränken. Es geht im Grund um eine umfassende Bestandsaufnahme des theologischen Selbstverständnisses der Einzelkirchen und des Ökumenischen Rates selbst. Die Kennzeichen der wahren Kirche, die Natur der verschiedenen Gliedkirchen und ihre ekklesiologische Bedeutung, die Fragen um Wesen und gegenseitiges Verhältnis von Offenbarung, Schrift und Tradition, die Beziehungen zwischen der „Tradition" Christi und den „Traditionen" der einzelnen Kirchen, vor allem der jungen Kirchen, die Autorität der Schrift, die Bedeutung des Amtes in der Kirche, die Fragen um das Diakonat und die Ordination von Frauen, die Stellung des Laien, das Wesen des Gottesdienstes, die Erneuerung der Liturgie, die Möglichkeit einer Anpassung der Liturgie an die moderne Welt, der konkrete Weg zu einer größeren Einheit: solche Fragen werden in den Arbeitsunterlagen aufgeführt, die jeder Teilnehmer in Händen hat.

Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung ist ein Forum des offenen Dialogs. Sie kann keine bindenden Beschlüsse fassen und nicht einmal im Namen des Weltkirchenrates sprechen. Sie arbeitet Berichte und Empfehlungen aus, die erst dann als offizielles Dokument des Ökumenischen Rates gelten, wenn sie vom Zentralausschuß gebilligt sind, und auch dann sind es keine Weisungen, sondern Empfehlungen, die den Mitgliedskirchen zum Studium übergeben werden. Diese offene Form ist ein Zeichen für die überall im Weltkirchenrat herrschende tiefe Überzeugung, daß eine Antwort auf die drängenden Fragen nur im freien Gespräch gefunden werden kann.

Der Teilnehmerkreis dieses Gesprächs hat sich seit der letzten Weltkonferenz verändert. Durch den Beitritt des Moskauer Patriarchats zum Ökumenischen Rat in Neu-Delhi ist nun praktisch die gesamte Orthodoxie vertreten und macht ihre Stimme geltend. Das Gewicht der aus der Reformation des 16. Jahrhunderts stammenden Kirchen wird nun durch die aus den alten Traditionen lebenden Ostkirchen ergänzt. Das erhöht Schwierigkeiten und Fruchtbarkeit des Dialogs in gleicher Weise.

Der zweite Gesprächspartner ist – freilich noch nicht als Mitglied – die katholische Kirche. Bereits in der Vorbereitungszeit der Weltkonferenz wurden die Studienberichte ausgetauscht und Gutachten katholischer Theologen eingeholt. Die katholische theologische Literatur über die verhandelten Themen wurde von den Kommissionen ständig verarbeitet. Eine letzte Zusammenkunft mit katholischen Theologen im Ökumenischen Institut auf Schloß Bossey bei Genf diente der gemeinsamen Diskussion der gesamten Vorbereitungsarbeiten. In Montréal ist die katholische Kirche durch fünf offizielle Delegierte des Sekretariats für die Einheit der Christen und 15 von der Konferenzleitung eingeladene Pfarrer aus Kanada und den USA vertreten.

Obwohl die Themenstellung schon vor Jahren präzisiert wurde, gleicht sie doch fast in allen Punkten der des Zweiten Vatikanischen Konzils. Das ist ein Zeichen mehr dafür, daß alle christ-

lichen Kirchen und Gemeinschaften in der heutigen Welt von ähnlichen Fragen bewegt werden. Die Arbeit von Montréal wird daher auch für die Zweite Sitzungsperiode des Konzils nicht ohne Frucht bleiben. Sie kann vor allem auch ein Beispiel für jene lebendige Freiheit des Dialogs geben, die das Konzil vom ersten Tag an angestrebt hat.

Pastor Boegner in der Académie Française

Ein Deutscher kann sich nur schwer ein Bild davon machen, was die Akademie und die Aufnahme in die Akademie für das geistige Frankreich bedeutet. Gewiß, die Franzosen lassen ihre Spottlust auch schon einmal an der Akademie aus; aber das darf einen nicht irre machen. Sie bedeutet auch heute noch sehr viel, und es ist darum wirklich ein Ereignis, wenn am 6. Juni 1963 ein Mann wie Pastor Boegner Mitglied der Akademie geworden ist. Mit ihm, so hat es P. Rouquette in den *Etudes* formuliert, „ist der französische Protestantismus in die Akademie aufgenommen worden" (Juli/Aug. 1963). Zum erstenmal in der Geschichte der ehrwürdigen, 1635 von Richelieu gegründeten Institution sitzt ein evangelischer Pfarrer unter den 40 „Unsterblichen". Aufgenommen wurde er von Graf d'Ormesson, dem ehemaligen französischen Botschafter beim Heiligen Stuhl; der bekannte katholische Philosoph Jean Guitton, der als einziger Laie als Beobachter beim II. Vatikanischen Konzil zugelassen war, war einer der beiden Paten. Unter den Ehrengästen sah man den apostolischen Nuntius von Paris. Die ganze Feier stand im Zeichen der ökumenischen Bewegung. Es war nach P. Rouquette, als nähmen die Katholiken Frankreichs ihre evangelischen Mitbürger als integrierenden Teil des französischen Lebens brüderlich auf.

In der bei der Aufnahme üblichen großen Rede entwarf Pastor Boegner ein Bild von der Geschichte des französischen Protestantismus. Er tat es mit vollendetem ökumenischen Takt. Und das verdient Anerkennung. Denn noch sind die Wunden von früher nicht ganz vernarbt. Man darf nicht vergessen, daß der französische Protestantismus im Gegensatz zum deutschen ein besiegter Protestantismus ist und vielfache Verfolgung zu erleiden hatte. Es sei nur erinnert an so blutige Geschehnisse wie die Bartholomäusnacht, die Aufhebung des Ediktes von Nantes, die Dragonaden, die gewaltsame Unterwerfung der „Camisards" in den Cevennen. Pastor Boegner stellte all dieses bittere Geschehen in die Perspektive, in der allein man es gerecht sehen kann, nämlich die der Geschichte. Er wies darauf hin, wie die uns heute unbegreiflich erscheinende, mit Berufung auf Christus geschehene Härte und Grausamkeit einer Mentalität entsprang, die damals allgemein verbreitet war und sich einen Pluralismus der religiösen Bekenntnisse politisch einfach nicht vorstellen konnte. Die Menschen des 16. Jahrhunderts, Calvin so gut wie Ignatius von Loyola, hätten an unserm heutigen Toleranzbegriff Anstoß nehmen müssen.

In seiner Antwort konnte Graf d'Ormesson den Worten Pastor Boegners nur beipflichten. Er wies auf die schier unlösbare unglückliche Verquickung der religiösen und politischen Positionen hin, wie sie damals Tatsache war. Das läßt manches besser verstehen; aber es kann niemals den Brudermord unter Christen und die im Namen des christlichen Glaubens begangenen Greuel rechtfertigen, ganz davon zu schweigen, daß im Endeffekt mit solchen Gewaltmethoden gerade das Gegenteil von dem erreicht wird, was man damit bezwecken wollte.

Diese Zeiten sind glücklich vorbei. Beide Redner, Pastor Boegner und Graf d'Ormesson, begrüßten in Papst Johannes XXIII. den Hüter des religiösen Friedens. Graf d'Ormesson wies im besonderen auf die Verdienste Pastor Boegners um die ökumenische Bewegung hin, durch die er weit über Frankreich hinaus bekannt und verehrt ist. Ein Zug im Bilde Pastor Boegners hätte

nach P. Rouquette stärker herausgestellt zu werden verdient: die Gabe des Wortes. Pastor Boegner gilt im Frankreich der Gegenwart, wo man das Fehlen bedeutender Prediger beklagt, als ein Mann des geisterfüllten Wortes. Er hat einen eigenen Stil der Verkündigung geschaffen, die durch den Rundfunk viele Menschen erreicht. Sein Wort ist einfach und allen verständlich; man spürt, daß es aus einer tiefen persönlichen Frömmigkeit kommt. Es ist ganz Wort Gottes und doch so, daß es den realen Menschen von heute anspricht. Seine Aufnahme in die Akademie kann als eines der vielen Zeichen gelten, daß sich in der Christenheit eine Wende ankündigt.

Schwarze Arbeitskräfte in Frankreich

Gab es im Jahre 1959 an die 7000 Schwarze in Frankreich, so beläuft sich ihre Zahl heute auf rund 25 000, die farbigen Studenten und natürlich die Nordafrikaner (die Algerier) nicht mitgerechnet. Sie kommen aus dem Senegal, aus dem Sudan, aus Mauretanien, Kamerun und Kongo; anfangs häufig als blinde Passagiere, heute immer mehr als normale Passagiere. Sie landen in Marseille und Bordeaux und suchen von da ihren Weg nach Paris und in den Norden. Es gibt in vielen Städten ganze Kolonien, die ihre Stammesgenossen nach sich ziehen. In Marseille sind es über 6000, in Paris schätzt man sie auf 6000–10 000; aber auch in Rouen, in Lille, in Dünkirchen findet man sie in beachtlicher Zahl. Meist leben sie sehr armselig, zum Teil in Massenquartieren zusammengepfercht, nicht selten unter einem Chef oder Aufseher aus ihren eigenen Reihen. Ohne warme Kleidung und oft ohne Heizung waren sie dem letzten strengen Winter ausgesetzt. Er hat die Presse alarmiert und die Öffentlichkeit auf das Ausmaß ihrer Not aufmerksam gemacht.

Man kann sich unter diesen Umständen fragen, was sie aus der warmen Sonne ihrer Heimat in die nordischen Breiten führt. Aber die Verhältnisse in Afrika sind oft noch äußerst primitiv und die Aufstiegsmöglichkeiten gering. Stammesgenossen, die in Frankreich Arbeit fanden, schicken Geld. Ehemalige Kriegsteilnehmer wissen Wunderdinge zu berichten. So erscheint ihnen das ferne Frankreich als ein Eldorado. Sind sie aber erst in Marseille oder Bordeaux gelandet, dann häufen sich die Schwierigkeiten. In den meisten Fällen handelt es sich um ungelernte Arbeiter; außerdem können sie kein Französisch. Es erhebt sich das Problem der Unterbringung und Ernährung. Ungenügend ernährt und gekleidet, in Quartieren untergebracht, die jeder Hygiene spotten, werden sie leicht das Opfer von Krankheiten und Seuchen. Viele erkranken an Tuberkulose, sie leiden an Aussatz und venerischen Krankheiten. Dennoch nehmen sie all diese Entbehrungen auf sich, um zu verdienen und Geld in die Heimat schicken zu können.

Nur sehr langsam beginnen die offiziellen Stellen die Aufgaben zu sehen, die mit der Einwanderung der Schwarzen gestellt sind. Zunächst sind von privater Seite, aus christlicher Bruderliebe die ersten Schritte zur Abhilfe getan worden. Die Regierung steht in Verhandlungen, die darauf abzielen, die Einreise nur in den Fällen zu gestatten, in denen ein Arbeitsvertrag vorliegt und eine Kaution für die Rückreise gestellt wird. Dringend erfordert wäre ein Gesundheitszeugnis; sodann Ausbildungsstätten, wie man sie ähnlich für die Algerier geschaffen hatte, wo den Einwanderern in Schnellkursen die nötigsten handwerklichen und sprachlichen Kenntnisse vermittelt würden; endlich menschenwürdige Unterkunftsmöglichkeiten. Kein Zweifel, daß uns mit den Söhnen Afrikas, die nach Europa kommen, manche Probleme der Entwicklungsländer und der Entwicklungshilfe besonders drastisch zum Bewußtsein kommen und unsere christliche Verantwortung aufgerufen wird. (Vgl. Pierre Chauleur: L'Emigration noire en France. Etudes Juli/Aug. 1963, 58–68).

UMSCHAU

Gustav Gundlach,
3. 4. 1892 – 23. 6. 1963

Wie so manche Großen der Wissenschaft hat auch Gustav Gundlach die entscheidende wissenschaftliche Leistung seines Lebens verhältnismäßig früh vollbracht. Mit seinen 1929 im 3. Band der 5. Auflage des Staatslexikons der Görresgesellschaft erschienenen Beiträgen „Klasse", „Klassenkampf" und „Klassenstaat" gelang es ihm, den Wahrheitsgehalt der *Marx*'schen Analyse der sogenannten kapitalistischen Klassengesellschaft für die katholische Soziallehre aufzuschließen und nicht nur die Berechtigung, sondern die Notwendigkeit eines recht verstandenen Klassenkampfes nachzuweisen. Noch nicht zwei Jahre später fanden sich diese, von vielen als umstürzend und erschreckend empfundenen Gundlach'schen Erkenntnisse in der Enzyklika „Quadragesimo anno" wieder, und in weiten Kreisen fragte man sich verwundert, ob denn der Papst Marxist geworden sei.

Gundlachs Einfluß auf die Enzyklika „Q.a." reicht aber noch viel weiter. Von ihm stammt die vom damaligen Nuntius Eugenio Pacelli auf dem Freiburger Katholikentag, gleichfalls 1929, gebrauchte Wendung, Staatsmänner und gute Staatsbürger müßten dahin trachten, „aus der Auseinandersetzung zwischen den Klassen zur einträchtigen Zusammenarbeit der Stände uns emporzuarbeiten", mit der Pius XI. in Q.a. 81 seine Ausführungen zur „Berufsständischen Ordnung" einleitet. Auch das kurz vorher stehende, heute so viel mißbrauchte und infolgedessen so leidenschaftlich umstrittene *Subsidiaritätsprinzip* (Q.a. 79), auf das die folgenden Päpste immer wieder ausdrücklich Bezug genommen haben, ist in der dort vorliegenden Form und unter diesem Namen von Gustav Gundlach geprägt worden[1].

So ruht die „Berufsständische Ordnung" in Q.a. auf zwei von Gustav Gundlach errichteten Grundpfeilern: auf der Analyse der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung bzw. Unordnung als Zwei-Klassen-Gesellschaft, die durch die BO überwunden werden soll, und auf dem Subsidiaritätsprinzip, aus dem die Abstufung der Zuständigkeiten abgenommen werden kann. Noch mehr: auch die ausgesprochen anti-etatistische, ganz vom deutsch-rechtlichen genossenschaftlichen Denken geprägte Haltung dieser Enzyklika, die sich keineswegs allein in den Ausführungen zur BO zeigt und ganz besonders bei einem Vergleich mit „Mater et magistra"[2] ins Auge springt, bezeugt den starken, geradezu prägenden Einfluß, den Gustav Gundlach auf Q.a. ausgeübt hat; nicht von ungefähr haben Romanisten den „esprit latin" in der Enzyklika vermißt! – Ob das 1931 zweifellos (noch) zutreffende *dual*istische Bild der um den vermachteten Arbeitsmarkt zentrierten Klassengesellschaft auch ein Menschenalter später noch zutrifft oder inzwischen durch den *Pluralis*mus der pressure-groups abgelöst oder jedenfalls wesentlich verwickelter geworden ist und welche Folgerungen sich etwa daraus für eine anzustrebende Neuordnung der Gesellschaft ergeben, darüber liegt von Gustav Gundlach aus seinen letzten Lebensjahren keine Aussage vor.

Das Bild des (reformistischen oder revisionistischen) *Sozialismus*, das die Enzyklika Q.a. entwirft und woran sie dessen Ablehnung knüpft, stammt, wie ein Vergleich mit seinem zur gleichen Zeit in Band 4 des Staatslexikons erschienenen Beitrag „Sozialismus" auf den ersten Blick erkennen läßt, gleichfalls von Gustav Gundlach. Sein Bestreben war, einen gemeinsamen Oberbegriff „Sozialismus" aufzustellen, unter dem tunlichst alle noch so weit auseinandergehenden Richtungen – ausgenommen Kommunismus und Nationalsozialismus – sich zu einer Einheit zusammenfassen ließen. Diesem Gundlach'schen, von *Sombart* als „besonders kunstvoll" bezeichneten Sozialismus-Begriff hat die Enzyklika ihre Umschreibung

[1] Die von mir in dieser Zs. 157 (1955/6), 1 ff. (wiederabgedruckt in „Wirtschaft und Gesellschaft heute", Band I, 67 ff.) gegebene Auslegung dieses Prinzips entsprach so vollständig seiner Meinung, daß er im Zuge der Erörterungen um die Sozialrentenreform dieselbe ausdrücklich an amtlicher Stelle als die seinige vertreten hat.

[2] Vgl. diese Zs. 169 (1961/2), 116 ff.

des „Socialismus mitigatus" nachgebildet (Q.a. 118/9), allerdings nicht gerade sehr geschickt, was, wie die Erfahrung von nunmehr 32 Jahren lehrt, zur beklagenswerten Folge hatte, daß dasjenige Merkmal, worauf es nach Gundlach entscheidend ankommt und worauf die Enzyklika die Ablehnung stützt, nicht klar genug hervortritt und daher nicht ins öffentliche Bewußtsein gedrungen ist. Daß die Gundlach'sche, von Pius XI. übernommene Begriffsbestimmung den aus ganz anderen Wurzeln erwachsenen britischen Labour-Sozialismus von vornherein nicht einbegriff, ist eindeutig klar. Ob sie auf das 30 Jahre später beschlossene Godesberger Grundsatzprogramm der deutschen Sozialdemokratie zutreffen würde, ließ sich 1931 selbstverständlich nicht voraussehen. Nach Meinung maßgeblicher Sozialisten allerdings hätte der freiheitlich-demokratische Sozialismus schon damals eine Auffassung der menschlichen Gesellschaft, wie sie in Q.a. als für den Sozialismus kennzeichnend vorgelegt wird, nicht minder verabscheut und abgelehnt als der Papst. Ob die Entwicklung speziell in der deutschen Sozialdemokratie wirklich 1931 schon so weit vorangeschritten war, daß diese aufgehört hätte, Sozialismus im Sinne von Q.a. zu sein (Ziff. 117), ist an dieser Stelle nicht zu untersuchen; aus den romanischen Ländern kamen damals verwunderte Rückfragen, wo in aller Welt es denn einen so fortgeschrittenen Sozialismus gebe, wie ihn nach Gundlach die Enzyklika Q.a. beschrieb.

Auf den von der Katholischen Akademie in Bayern 1958 und nochmals 1962 veranstalteten Tagungen über das Verhältnis von Kirche und Sozialdemokratie hat Gundlach gegenüber dem Sozialismus als politischer Partei den Einwand erhoben, eine politische Partei benötige eine weltanschauliche Grundlage; eine Partei, die sich des Bekenntnisses zu einer bestimmten Weltanschauung ausdrücklich enthalte, ermangele damit des unerläßlichen Richtmaßes für die von ihr zu treffenden politischen Entscheidungen; das bloße Bekenntnis zu einigen Grundwerten, deren letzte Begründung jedoch offen bzw. dem einzelnen überlassen bleibe, reiche nicht aus; ohne Bekenntnis zum Glauben an den persönlichen und heiligen Gott ermangelten alle solche Werte der verbindlichen Kraft. – Ähnliche Überlegungen bestimmten Gundlach auch zu seiner Zurückhaltung gegenüber Einheitsgewerkschaften (keineswegs nur in Deutschland), dies, obwohl er aus dem Kartellcharakter der Gewerkschaften folgerte, daß an sich der einheitliche Zusammenschluß aller Arbeitnehmer das Gegebene sei, der auch mehr als ein gewerkschaftlicher Pluralismus geeignet wäre, gemäß Q.a. 87 als „Wegbereiter für eine BO . . . im Sinne christlicher Gesellschaftslehre" zu wirken.

Daß Pius XII. – von seltenen Ausnahmen abgesehen, die wohl stets in Gundlachs zeitweiliger Abwesenheit von Rom ihren Grund hatten – ihn mit der Ausarbeitung oder mindestens Vorbereitung seiner einschlägigen Verlautbarungen betraute, ist „offenes Geheimnis"; auch Gundlach selbst hat nie einen Hehl daraus gemacht oder gar versucht, die für jedermann mit Händen zu greifende Tatsache in Abrede zu stellen. So war Gundlach für weite Kreise einschließlich der kirchlichen Hierarchie schlechthin *der* wissenschaftliche Repräsentant der katholischen Soziallehre. In diesem Sinne beriefen ihn die deutschen Bischöfe noch in seinem letzten Lebensjahr zum Leiter der von ihnen gegründeten Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle in Mönchengladbach, und berief die Universität Münster ihn zur Wahrnehmung des durch die Erhebung *Höffners* zum Bischof von Münster verwaisten sozialwissenschaftlichen Lehrstuhls; beide Aufgaben hatte er erst seit einigen Monaten in Angriff genommen, als sein Herz zu schlagen aufhörte.

O. v. Nell-Breuning SJ

Maria Regina Martyrum in Berlin

Die in den Jahren 1960–1963 in Berlin erbaute Kirche Regina Martyrum ist in vielfacher Hinsicht bedeutsam. Zunächst ist sie als Gedächtnisstätte für die Blutzeugen der Jahre 1933–1945 errichtet. Unter den Namen derer, die für Glaubens- und Gewissensfreiheit ihr Leben hingaben, werden aber auch evangelische Christen und wohl auch Nichtchristen genannt. Manche dieser Männer und Frauen wurden nicht nur

physisch und psychisch vernichtet, sondern auch moralisch ausgelöscht. Welche Fragen um das Wesen von Bekennerschaft und Blutzeugnis in der Welt totalitärer Staaten wirft schon die Erinnerung an diese Tatsachen auf!

Darüber hinaus ist die Kirche ein Wahrzeichen eines auseinandergerissenen Volkes und einer zweigeteilten Welt. Es war Pius XII., der darauf in seiner Botschaft an den 78. Deutschen Katholikentag in Berlin 1958 hinwies, auf dem der Entschluß gefaßt wurde, diese Kirche zu bauen. Selten wurde in der Kunstgeschichte „die Mauer" zu einem solchen Symbol wie in der eigenartigen Architektur von Maria Regina Martyrum.

Es ist also zu vermuten, daß die künstlerische Form eines solchen Baues die religiösen und ästhetischen Probleme unserer Gegenwart in besonderer Weise sichtbar werden läßt.

Die Architektur und ihr Sinngehalt

Der moderne Kirchenbau ist meist durch praktische Erfordernisse bedingt: die Städte werden größer, die Gemeinden wachsen, die Seelsorge braucht neue Räume. Solche Gründe waren natürlich auch schon in früheren Zeiten maßgebend. Aber darüber hinaus waren noch andere wirksam: man wollte die Heiligkeit eines Ortes durch einen Bau besonders hervorheben, eine Stadt sollte durch den heiligen Bau, seine Reliquien, seine Heiltümer besonders geweiht werden.

Solche Gedanken standen auch beim Bau der Berliner Kirche im Vordergrund. Und wenngleich sie der wachsenden Gemeinde als Pfarrkirche dienen soll, so war doch für die Wahl des Ortes die Hinrichtungsstätte der Strafanstalt Plötzensee bestimmend. Dort ist jener Schuppen, jener T-Träger, die Eisenschiene unter der Decke mit den Haken, an denen man die Menschen aufhängte und henkte. Im Angesicht dieser Wirklichkeit ist dieser Bau entstanden. Kirchen, die „Formprobleme" zum Ausgangspunkt nehmen und die ästhetischen und liturgischen Fragen miteinander verwechseln, besitzen wir genug. Hier entstand ein Bau im Angesicht der Wirklichkeit. Und es ist die Wirklichkeit, aus der große Kunst entsteht, nicht die Ästhetik oder die Schönheit.

Von daher wäre es besser gewesen, die Kirche über dem Schuppen mit der Schiene und den Haken zu bauen. Äußere Gründe haben das unmöglich gemacht. Die Architekten Hans Schädel und Friedrich Ebert, die den Bau entwarfen und planten, waren jedoch gut beraten, als sie die Zuchthausmauern von Plötzensee und dessen Schuppen zur Grundlage ihres Werkes machten. Es entstand kein archaischer oder heiliger, abgesonderter Bezirk im Sinne eines Temenos (vgl. Maria Regina Martyrum, Morus Verlag: Berlin o. J. 45); denn das Wesen derartiger archaischer, heiliger Bezirke oder Temenoi wurde auch in der abendländischen Kirchenarchitektur von den kosmischen Gesetzen einer uralten Sakralastronomie bestimmt. Davon kann in Plötzensee keine Rede sein. Ein Zuchthaus wurde gegenwärtig gesetzt im Hof der Kirche Maria Regina Martyrum und auch im Bau, der als Fassade eigentlich nur eine Wand, eine Mauer zeigt.

Es mag für eine Pfarrgemeinde hart sein, eine solche „Kirche" zu besitzen. Aber sollte nicht gerade für den Christen, auch im alltäglichen Leben einer Pfarrgemeinde, die Erinnerung an „die Mauer" heilsam sein? In dieser „Heilsamkeit" beruht die Sakralität des Berliner Bauwerks; denn eine Beziehung zur Symbolik der traditionellen christlichen Sakralarchitektur ist wohl kaum zu entdecken. Von ihr aus gesehen, muß dieser Bau als Kunstgewerbe oder als Ingenieurbau erscheinen, der technische Solidität verspricht. Von einem mittelalterlichen „Schrein" ist gar nichts da. Auch der „Dualismus von Dunkler Tragform und darüber ausgespanntem, leuchtendem Baukörper" gibt keine architektonische Deutung von „Nacht und Tag, Tod und Leben, Schuld und Erlösung" (46). Solche Gedanken mögen geistreich sein, aber sie scheinen uns nicht die Wirklichkeit zu treffen. Diese Architektur entstand nicht im Anblick eines kosmischen Dramas oder der himmlischen Liturgie, sondern „im Angesicht des Todes", den ein Terrorsystem über Männer und Frauen unseres Volkes und anderer Völker verhängte, weil sie ihm im Namen des Gewissens Wider-

stand leisteten. Das Zuchthaus von Plötzensee und seine Mauern sind der Grund, aus dem diese Kirche wächst.

Es hat deshalb wenig Sinn, theologische oder liturgische Gedanken an diese Mauern heranzutragen; denn sie werden an diesem Bau nicht Gestalt. Wenn morgen eine noch profanere Menschheit aus Schädels Kirche eine Maschinenhalle macht, wird sich kaum ein Teil der Architektur diesem Unternehmen widersetzen. Im Dom von Speyer konnte man Pferde unterbringen, aber er wurde niemals zu einem Stall. In den Bau von Berlin kann man Maschinen stellen, aus seinem Hof einen Lagerplatz machen, niemand würde dann in der Architektur Kirche und Tempel wiedererkennen. Nur der Glockenturm erinnerte noch in seiner Zwecklosigkeit an die ehemalige Kirche.

Der moderne Kirchenbau hat nicht mehr die gewaltige kosmische Symbolik, die wir bei den Kirchenvätern und in der abendländischen Sakralarchitektur finden. Er besitzt kaum noch etwas von dieser Wirklichkeit. Er bemüht sich um „theologische Gedanken" – aber Gedanken allein machen ein Bauwerk noch nicht christlich. Dieser Mangel an christlicher Symbolik in der modernen Kirchenarchitektur ist kein Vorwurf gegen einen einzelnen Architekten, er zeigt nur die Not unserer Zeit. Wir sollten dieser Not gegenüber nicht blind bleiben oder sie sogar uns und anderen auszureden versuchen.

Kann es sich also im Bauwerk von Maria Regina Martyrum auch nicht um die Sichtbarmachung christlicher Symbolik handeln, so halten wir die Kirche dennoch für eine bedeutsame architektonische Leistung, weil es dem Architekten gelungen ist, mit „der Mauer" etwas zu errichten, was „heilsam" im christlichen Sinn sein kann.

Das Bild hinter dem Altar

Aufgabe des Künstlers war es, die Vision des himmlischen Jerusalems und die Liturgie des Lammes der Geheimen Offenbarung zu gestalten.

Georg Meistermann baute nun die riesige Wand, etwa 16 : 12 m (?), aus farbigen Flächen auf. Unten links, oben und rechts bilden einige dunkle Flecken den Vordergrund – eine Art Repoussoirstücke –, die eine lichtvolle Mitte mit einem Auge und einem Lamm zur Wirkung kommen lassen. Eine Sichel ist als dritter Gegenstand in der Mitte des rechten Teils erkenntlich. Während das rot-blau gestreifte Band im dunklen Vordergrund links als „schlangenlöwenhaftes Tier" gedeutet wird, werden der glühendrote Fleck oben und das scharfe Chromoxydgrün unten als farbige Interpretationen eines „neuen Himmels" und einer „neuen Erde" bezeichnet (63–65).

Diese Art von Malerei ist nicht eben neu, so ungewöhnlich sie dem Kirchgänger auch vorkommen mag. Seit über einem halben Jahrhundert malen die sogenannten Kubisten in dieser Weise. Es steht uns also ein reiches Vergleichsmaterial aus der modernen Kunst zur Verfügung und wir können daran zu einem Urteil über die Qualität dieses Bildes kommen.

Ein erstes bedeutendes Kunstwerk, das in kubistischer Weise ein „Auge" und ein Tier im Mittelpunkt einer Komposition zeigt, ist Pablo Picassos „Guernica-Bild" (vgl. Stimmen der Zeit 157 [1955/56] 425). Dieses über 7 m lange Gemälde ist nur aus grauen Splitterflächen aufgebaut. Farbig besitzt also dieses vielleicht bedeutsamste Katastrophenbild der Moderne viel weniger Effekte als Meistermanns „Apokalypse". Das „Auge" ist bei Picasso eine elektrische Glühbirne, die in einer Art Stall über einem zusammenbrechenden Pferd aufleuchtet. Das ganze Bild, das als Hinweis auf die Bombardierung Guernicas entstand, ist von eindrucksvoller Kraft. Es ist modern: es macht die Übermacht der Dinge und Sachen, der Bomben und der Kriegsmechanik, der anonymen Kräfte der Gegenwart sichtbar. In der Glühbirne wird das Ding zum Zeichen, wie eben die Eisenträger, Maschinenteile oder Haken in Hinrichtungs- oder Bombenkellern durch die Nähe des Todes zu Sinnbildern werden. Erschütternd sind im zusammenbrechenden Pferd die Not der Kreatur, das Opfer und die Passion erfaßt. Die Komposition des Guernica-Bildes, das in der Pyramide eines großen Dreiecks und durch die Aufteilung in einen Außen- und Innenraum eine feste Struktur besitzt, ist von innerer Kon-

sequenz und Notwendigkeit. Hier hat nicht nur ein Künstler mit besonderen Fähigkeiten gearbeitet, hier hat auch ein Mensch unter dem Thema gelitten.

Im Vergleich zu diesem Bild wirken die Flekken auf Meistermanns Monumentalgemälde geradezu zufällig. Das „Auge Gottes" erscheint schwächlich. Man vergleiche nur dazu die entsetzliche „Glühbirne" Picassos oder das „Auge Gottes" in den Gemälden eines Chagall. In den Bildern des russischen Juden, der den Giebel von Bauernhäusern mit einem solchen Auge versieht, schaut uns tatsächlich der Grund des Gemäldes oder sogar der Weltgrund selbst an. Dieses Schauen der Dinge hat Chagall immer wieder dargestellt, weil er aus einer bestimmten Religiosität und einer bestimmten künstlerischen Begabung dieses Schauen immer wieder erlebt hat.

Wie schwach wirkt auch das Lamm Meistermanns! Ob man es mit Picassos „Pferd" oder Chagalls „Kalb" oder mit den „metaphysischen Tieren" eines Marc vergleicht, der Unterschied ist beträchtlich. In diesen Bildern wird das Wesen des „geschlachteten Tieres" der Bibel eher deutlich als in der kirchlichen Kunst Meistermanns. Was seiner riesigen Wand fehlt, um sie zu einem bedeutenden Kunstwerk zu machen, scheint die personale Erfahrung der dargestellten Motive. Weder die Not noch die Kraft des Tieres wird in seinem Werk sichtbar.

Wie harmlos und nett, oder wie zufällig und ohne Straffheit wirkt auch die Komposition der Farbflecken. Es hilft wenig, wenn man den roten Flecken rechts oben als „neuen Himmel", den grünen Fleck rechts unten als „neue Erde", weitere Flecke als Glaube, Hoffnung und Liebe oder als Feuerzungen des Heiligen Geistes deklariert (65). Keine innere Notwendigkeit zwingt zu solcher Deutung.

Will man aber den Kampf zwischen Licht und Finsternis in diesem Bild sehen, so vergleiche man einmal damit „Das Begräbnis des Anarchisten Galli" des Futuristen Carlo Carrà aus dem Jahr 1911 oder die „Tierschicksale" (1913) von Franz Marc, und man erkennt sofort, was die moderne Kunst zu diesem Thema zu sagen hat.

Will man aber farbige kubistische Kompositionen von der Art des Berliner Bildes sehen, so ziehe man einmal die Bilder Paul Klees, etwa die „Auserwählten Städte" von 1927 oder die „Kampfszene" von 1923 zum Vergleich heran. Diese Bilder sind im Format sehr viel bescheidener, aber als Farbkomposition groß. Wenn auch Klee keine christliche Thematik bietet, seine Bilder leben aus einer starken personalen Erfahrung – mag diese auch von ironischen Gehalten mitbestimmt sein.

Zum Thema der Apokalypse hat in der christlichen Moderne Herbert Boeckl in seinen Fresken der Abtei Seckau sehr viel mehr zu sagen. Man vergleiche einmal die Pinselführung auf Meistermanns Wand mit den Farben in Seckau und man wird schon vom Technischen und Malerischen her feststellen, wo die größere Qualität liegt. Man kann gewiß manche Inhalte in Boeckls Werk vom Standpunkt der traditionellen Ikonographie aus angreifen, aber es ist dem Künstler gelungen, Inhalte der Apokalypse mit personalen Erfahrungen zu konfrontieren. Hinter den Fresken, die der Österreicher in jahrelanger Arbeit gemalt, abgeschlagen und wieder geformt hat, spürt man das größere künstlerische Bemühen. Man wird Meistermann zwar zuerkennen, daß er versuchte, christliche Motive mit modernen Formen zu vereinen; aber ein großes, modernes Kunstwerk ist das Monumentalgemälde der Apokalypse in Maria Regina Martyrum nicht geworden.

Wir glaubten mit dieser Kritik nicht hinter dem Berg halten zu sollen, damit sich nicht allzu leicht die Meinung durchsetzt, man habe schon große moderne christliche Kunst, wenn man nur kubistische, abstrakte oder surrealistische Formen auf christliche Themen anwendet.

Die Plastiken in der Kirche

Ganz andere Probleme stellt der Kreuzweg von Hajek. Man kann diesem Werk ein intensives Bemühen um moderne Form nicht absprechen. Man sieht es der Arbeit an, daß der Bildhauer schon handwerklich und darüber hinaus auch persönlich um sein Werk gerungen hat. Eine Fülle von plastischen Problemen – die

Frage nach Hajeks „Raumknoten" soll nicht erörtert werden –, aber auch inhaltliche Motive haben den Künstler nicht zur Ruhe kommen lassen. Eine Art abstrakt-surrealistisches Werk ist entstanden, das zur modernen Materialerfahrung, aber auch zur Todeserfahrung in Beziehung steht. Kritisch könnte man einen gewissen Manierismus darin feststellen. Aber das Ringen und Bemühen um Inhalt und Form ist nicht zu übersehen.

Das eigentliche Problem dieses Werks liegt auf einer anderen Ebene: Kann man ein solches Werk einer Pfarrgemeinde – und nicht nur ihr – als „Kreuzweg" zumuten? Kann der Seelsorger oder der Katechet mit seinen Gläubigen oder seinen Kindern vor diesen totemartigen Materialstücken – die Kommentare dazu mögen noch so ausführlich und theologisch sein – den Kreuzweg beten, ohne im Kind oder im einfachen Menschen den Eindruck zu erwecken, daß es sich beim Kreuzweg um einen ungeschichtlichen anonymen Vorgang handle?

Das ist ein ernstes Problem, und man muß darauf hinweisen, weil diese Art von Kreuzweg nicht vereinzelt dasteht. So hat in der Kirche von Neu-Arzl bei Innsbruck der Kreuzweg zwar eine liturgisch und architektonisch großartige Lage. Aber die durch Betonschalungen hergestellten „Totems" des Bildhauers Hans Ladner sind noch anonymer als Hajeks Bronzen. Die einfachen Formen Ladners fügen sich in ihren monotonen Wiederholungen zwar ästhetisch reizvoll in die Betonwand ein, seelsorglich aber – und dieser Gesichtspunkt sollte bei einem Kreuzweg doch auch berücksichtigt werden – sind derartige Betonkuben als Passion kaum vertretbar.

Man vergleiche mit diesen Werken etwa die „Dinge" im Herz-Jesu-Zyklus des kommunistischen Kubisten Léger in Audincourt (vgl. Stimmen der Zeit 160 [1957] 302)! Légers Nägel, Hammer, Bäume und Dornenkronen sind nicht nur vom künstlerischen Standpunkt aus wertvoller, sie sind auch vom Religiösen her vertretbarer. Mag Hajeks Arbeit auch künstlerisch bedeutsamer sein als Ladners Werk, problematisch ist ein solcher Kreuzweg hier wie dort. Hätte man die Bronzeplastiken im Hof von Maria Regina Martyrum Monumente der anonymen Passion des modernen Menschen genannt, dann wäre ein solcher Versuch moderner Plastik in einem Kirchenhof durchaus vertretbar, als „Kreuzweg" für eine Pfarrgemeinde und für Christen sind sie wohl kaum geeignet, auch wenn der eine oder andere – Studenten oder Intellektuelle – gelegentlich dabei tiefe Anregungen empfängt.

Derartige Probleme seelsorglicher Art scheint Dumanskis „Flucht nach Ägypten" nicht aufzugeben. Das Zurücktreten der Figuren und des Reittieres in den Grund der Plastik läßt etwas von dem Untergang des namenlosen Flüchtlings spürbar werden. Das Hervortreten des Kindes gibt auch plastisch dem Widerstand, dem Überdauern des Menschen sichtbaren Ausdruck. Dazu kommt, daß Form und Inhalt bescheiden und verständlich sind. Wir möchten meinen, daß hinter der Plastik eine tiefe menschliche Erfahrung steht.

Auch Königs „Pieta" zeigt plastische Kraft. Das Lasten und Tragen, der große Rhythmus zwischen Tod und Leben, Mutter und Kind sind gut geformt. Dagegen überzeugt das andere Werk desselben Künstlers, das apokalyptische Weib über dem Portal, nicht. Königs „Quadriga" oder seine „Reitergruppe" und seine Darstellungen der Masse haben bedeutend größere künstlerische Kraft. Dem anonymen Gebilde der Portalplastik hilft auch seine vergoldete Oberfläche wenig. Zwischen Form und Inhalt bestehen keine notwendigen Beziehungen, und kein Bibelzitat und kein theologischer Gedanke wird daraus die „große Frau in der Sonne" machen können. Das Gebilde bleibt eine anonyme Plakette, ein „interessanter plastischer Akzent" auf der Wand.

Es sind also eine große Zahl religiöser und künstlerischer Probleme mit der Kirche Regina Martyrum in Berlin gestellt. Einzigartig ist die innere Vereinigung kirchlicher Kunst mit der Not der Gegenwart, die hier um ihren Ausdruck ringt. Manches ist geglückt, manches scheint uns fragwürdig. Aber wir sind allen Künstlern zum Dank verpflichtet, die an einer so schwierigen Aufgabe mitgewirkt haben.

Herbert Schade SJ

BESPRECHUNGEN

Theologie

Einleitung in die Hl. Schrift. Hrsg. v. A. ROBERT und A. FEUILLET. Bd. 1: Allgemeine Einleitungsfragen und Altes Testament. Wien, Freiburg: Herder 1963. XXVIII, 859 S. Ln. 60,–.

Die tiefgreifende Neuorientierung der exegetischen Forschung, deren Zeugen wir seit einigen Jahrzehnten sind, hat sich für die alttestamentliche Exegese im deutschsprachigen katholischen Raum bislang nur in Einzeluntersuchungen und Einzelkommentaren niedergeschlagen. Eine Einleitung, die die grundlegenden Probleme umfassend und zusammenhängend behandelte, besaßen wir bis zur Stunde noch nicht. So muß man es uneingeschränkt begrüßen, wenn jetzt die schon weitverbreitete Einleitung von A. Robert und A. Feuillet in Übersetzung zugänglich wird.

Das Werk ist eine Gemeinschaftsarbeit der besten französischen Exegeten. Es will aber nicht selbst die Forschung weitertreiben, sondern in einem fundierten Überblick den Stand der exegetischen Wissenschaft von heute umfassend darstellen. Daß die Verfasser dabei auf dem Standpunkt der modernen Exegese stehen und über deren Thesen nicht nur berichten, sondern sie selbst vertreten, ist selbstverständlich und gehört zu den großen Vorzügen des Buches.

Der erste Band umfaßt die allgemeine Einleitung und die Einleitung ins Alte Testament. Es kommen also zunächst die Fragen um Inspiration, Kanon, Text-, Literar- und historische Kritik und die Prinzipien der Exegese zur Sprache. Die Einführung ins AT beginnt mit einem kurzen Abriß der historischen Umwelt und schließt mit einer Skizze über die Entstehung des AT selbst. In den Kapiteln über die einzelnen biblischen Schriften beschränken sich die Verfasser nicht auf die Erörterung der üblichen Probleme der Einleitungswissenschaft (Entstehungsgeschichte, Text- und Literarkritik usw.), sondern heben auch die theologischen Aussagen hervor. Insofern enthält das Werk auch die Grundzüge einer alttestamentlichen Theologie. Es ist überdies in einer allgemein lesbaren und auch dem Laien zugänglichen Sprache geschrieben. – Die den einzelnen Kapiteln vorangestellte Bibliographie hat der Verlag für den deutschsprachigen Raum ergänzt. *W. Seibel SJ*

MCKENZIE, John L.: *Geist und Welt des Alten Testaments.* Luzern: Räber 1962. 378 S. Lw. DM 22.–.

Das Alte Testament enthält manches, woran der heutige Leser Anstoß nimmt, weil er den tieferen Sinn des Geschehens nicht zu erkennen vermag oder weil er von seinem christlichen Standpunkt aus urteilend vergißt, daß das Alte Testament die Führung zu diesem Standpunkt hin bedeutet. Es handelt sich nicht um Schwierigkeiten geschichtlicher oder textkritischer Natur, die ja meist nur einen engen Kreis von Forschern beschäftigen. Das vorliegende Buch, dessen englische Ausgabe bereits vier Auflagen erlebte, antwortet auf diese religiösen Schwierigkeiten, indem es zeigt, wie das Geschehen gemeint war, wie es von den Zeitgenossen verstanden oder auch mißverstanden wurde, und wie sich die göttliche Führung durch die Verkehrtheit der Menschen hindurch durchsetzte. Es hebt hervor, worin die Einzigkeit des hebräischen Gottesglaubens gegenüber den benachbarten Religionen liegt. Es erklärt, was mit den Erzählungen von der Entstehung von Welt und Mensch eigentlich gemeint ist. Und es weist in der Geschichte Israels und in der Stellungnahme der heiligen Bücher zu den großen Wirklichkeiten des menschlichen Lebens die Führung Gottes auf. Eindringlich wird dem Leser besonders in den Kapiteln 7–11 bewußt, wie sehr menschliches Denken und Streben von den Absichten Gottes verschieden ist und wie nur durch den Untergang des Volkes als selbständige politische Macht diese Absichten sich durchsetzen konnten, Kapitel, die jeden zum Nachdenken anregen. Wenn man in früheren Zeiten meinte, nur durch ein allegorisches Verständnis des Textes die Schwierigkeiten wegräumen zu können, eine Methode, die den heutigen Menschen nicht mehr anspricht und auch der Schrift nicht gerecht wird, so zeigt sich, daß das Eingehen auf den Text und auf die ständige Auseinandersetzung zwischen Gottes Absicht und menschlicher Verkehrtheit, die sich in ihm darstellt, eine reiche, alle Zeiten betref-

fende religiöse Lehre aufdeckt und die Lesung des Alten Testaments auch für unser geistliches Leben fruchtbar macht. *A. Brunner SJ*

SCHEDL, Claus: *Geschichte des Alten Testaments.* Bd. IV: Das Zeitalter der Propheten. Innsbruck: Tyrolia 1962. 474 S. Lw. 27,–.

David hatte sein Königtum befestigen und sein Reich ausdehnen können, weil zu seiner Zeit weder in Ägypten noch in Mesopotamien eine Großmacht bestand, die stark genug gewesen wäre, im syrischen Raum ihren Willen durchzusetzen. Aber bald danach änderte sich die Lage und Israel geriet unter den Einfluß der damaligen Weltpolitik, an der zuerst der Nordstaat Israel und später auch Juda zugrunde gehen sollten. Aber dieses Zeitalter mit seinen Kriegsschrecken, seinen Verwüstungen und Verpflanzungen ganzer Völker ist auch das Zeitalter der Propheten; durch sie, und nicht durch die politischen Ereignisse, hat es Bedeutung für alle Zeiten und auch für einen jeden von uns, der sich Christ nennt. Die Lehre der Propheten ist zwar auch ohne die nähere Kenntnis der Zeitgeschichte zugänglich und Jahrhunderte hindurch blieb diese auch ganz unbekannt. Aber es gibt den Worten der Propheten doch eine unerwartete Lebendigkeit und Eindringlichkeit, oft auch einen neuen Reichtum an Bedeutung, wenn man weiß, in welcher Lage und bei welcher Gelegenheit sie gesprochen wurden. Es ist der große Vorzug dieses Buches, diesen zeitgeschichtlichen Hintergrund sichtbar zu machen und die Propheten in ihre Zeit hineinzustellen. Der Verf. hat in staunenswerter Weise die Ergebnisse der Ausgrabungen und Forschungen zusammengetragen und zu einem geschlossenen Bild verarbeitet. Trotz der Fülle des Stoffes ist das Buch leicht lesbar und bietet jedem, der sich mit dem Alten Testament beschäftigt, eine große Hilfe; die Propheten stehen als wirkliche Menschen vor uns mit dem meist so schweren Schicksal, das mit ihrer Berufung verbunden war. *A. Brunner SJ*

AUGUSTINUS, Aurelius: *Über den Wortlaut der Genesis.* De genesi ad litteram libri duodecim. Der große Genesiskommentar in zwölf Büchern. Zum erstenmal in deutscher Sprache von Carl Johann PERL. Bd. I: Buch I bis VI. Paderborn: Ferd. Schöningh 1961. 265 S. Lw. 16,–.

Wir Heutige sehen die Gegenwartsbedeutung des biblischen Schöpfungsberichtes vor allem auf dem Hintergrund der Fragen, die die Naturwissenschaften, die Früh- und Vorgeschichte des Menschen und die Entwicklungsgeschichte des Weltalls aufwerfen.

Von dieser Seite her betrachtet, werden wir – von einigen allerdings sehr zentralen Punkten abgesehen – durch Augustins Erklärung der Genesis kaum befriedigt werden. Auch fehlte dem Bischof von Hippo natürlich das Rüstzeug des modernen Exegeten und Bibeltheologen an philologischen, kulturgeschichtlichen und literaturgeschichtlichen Erkenntnissen und das ganze Arsenal an Regeln neuzeitlicher Hermeneutik.

Und doch hat Augustinus auch in diesem Werk noch heute jedem Bildungshungrigen etwas zu sagen, wenn man sich nur die Mühe nimmt, das veraltete Beiwerk beiseite zu schieben und zum Kern des Schöpfungsgeheimnisses vorzustoßen. Und dieses Geheimnis unseres Ursprungs ist unabhängig von Hilfswissenschaften zu allen Zeiten Gegenstand des denkenden Weisen und der gläubigen Vernunft gewesen. Was Augustinus dazu sagt, wurzelt in seinem christlichen Glauben, ist aber ins Bewußtsein der forschenden Vernunft übertragen und wird dem Verständnis nähergebracht durch das, worin Augustin unübertroffen ist, die Helle metaphysischer Intuition. Um dieses Ganzen willen darf man sich freuen, daß der Übersetzer ein weiteres Stück des großen Lehrers einem breiten Leserkreis zugänglich gemacht hat.

G. F. Klenk SJ

Neutestamentliche Aufsätze. Festschrift für Prof. Josef Schmid zum 70. Geburtstag. Hrsg. von J. BLINZLER, O. KUSS und F. MUSSNER. Regensburg: Pustet 1963. 338 S. Ln. 45,–.

Die 30 Aufsätze dieser Festschrift befassen sich mit wissenschaftlichen Einzelfragen der neutestamentlichen Exegese. Sie wenden sich deswegen hauptsächlich an den Fachgelehrten. Umfassendere und auch für die derzeitige theologische Problemlage wichtige Themen behandeln K. H. Schelkle („Spätapostolische Briefe als frühkatholisches Zeugnis") und H. Schlier („Zum Begriff des Geistes nach dem Johannesevangelium"). Schelkle greift hier in die Diskussion um den „Frühkatholizismus" im Neuen Testa-

ment ein und betont mit Recht, daß der tatsächlich vorhandene Frühkatholizismus der späteren Schriften des Neuen Testaments nicht das Recht gibt, diese Schriften als dem Evangelium fremd oder als ihm widersprechend zu erklären. – P. Neuenzeit hat dem Band eine vollständige Bibliographie der Werke J. Schmids beigegeben. *W. Seibel SJ*

Pädagogik

Die Jugend in den geistigen Auseinandersetzungen unserer Zeit. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962. 118 S. Geb.

In diesem Buch werden Vorträge veröffentlicht, die auf der Tagung der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften am 30./31. Oktober 1961 in Hamburg gehalten wurden. Von medizinischer, juristischer, religiöser, musikalischer und literarischer Seite aus wird die Jugend in der Auseinandersetzung mit unserer Zeit betrachtet. In fast allen Vorträgen stößt man auf eine doppelte Feststellung. Einmal wird gesagt, daß die Jugend von heute nicht schlechter sei als die Jugend früherer Zeit (26, 41, 69 usw.). Zum andern hört man in den verschiedensten Zusammenhängen von der Bindungslosigkeit der heutigen Jugend (z. B. 30, 40, 50, 92). Leider werden die geheimen Wurzeln dieser Bindungslosigkeit nicht aufgedeckt. Oder sind sie darin zu finden, daß – wie Prof. Walter Jens sagt – die Jugendlichen „Kinder mit der Erfahrung von Männern, Erwachsene mit kindlichen Träumen" sind (118)? Oder trifft das andere Wort von Prof. Jens zu: „Die Kopie demonstriert die Essenz des Originals" (109), d. h. der jugendliche Lebensstil der Bindungslosigkeit bringt die Ungebundenheit der Erwachsenen an den Tag? – Die verschiedenen Vorträge versuchen der Jugend von heute gerecht zu werden – und dies gelingt ihnen auch. *R. Bleistein SJ*

Jaide, Walter: *Eine neue Generation?* München: Juventaverlag 1961. Geb. 11,80.

Diese Untersuchung über Werthaltungen und Leitbilder der Jugendlichen will als ein vorläufiger Bericht gewertet sein. Der Frage, die bereits der Buchtitel zum Ausdruck bringt, wird mit aller Genauigkeit nachgegangen; problematisch dabei bleibt, ob die 373 Monographien, die dem Bericht zugrundeliegen, als repräsentativ für die heutige Jugend Deutschlands angesehen werden können. Wird diese Methodenfrage auch vernachlässigt, so gibt das Buch doch wertvolle Einblicke in die heutige Jugend. Und das Ergebnis? Der Vorbericht kann zwei landläufige Hypothesen entkräften. Die erste These: „Es gäbe heute keine Jugend mehr". Die zweite These: Die Jugend von heute sei gefährdeter als die Jugend früherer Zeit. Jaide sagt: sie sei „höchstens anders gefährdet" (129). Er meint, es wachse eine Generation heran, „die nicht ihrer Zeit hinterdrein oder vornweg, sondern praesentisch in temperierter Zuwendung mitten in ihr lebt und denkt" (133). – Aus der Untersuchung ergibt sich, daß die katholischen Jugendlichen in Fragen des Glaubens eine größere Standfestigkeit besitzen als die evangelische Jugend (81, 90). *R. Bleistein SJ*

Rössner, Lutz: *Jugend in der Offenen Tür.* München: Juventaverlag 1962. Brosch. Großformat, 7,80.

Unter den Versuchen, jenseits der Arbeit organisierter Jugendgruppen eine neue Form der Jugendarbeit zu finden und einen möglichst großen Kreis von Jugendlichen anzusprechen, stehen die „Heime der Offenen Tür" an erster Stelle. Zu der mehr soziologischen Problematik hat Christa Bals eine Studie geschrieben mit dem Titel „Halbstarke unter sich" (Verlag Kiepenheuer und Witsch, 1962). Den mehr pädagogischen Fragen widmet sich in einem Bericht die vorliegende Arbeit.

In sehr lebendiger Schilderung wird von fünf Jugendgruppen berichtet, die sich in einem Heim der Offenen Tür in Darmstadt zusammenfanden. Die Möglichkeiten, Erfolge und Mißerfolge dieser Arbeit werden ehrlich beschrieben, wenngleich das Buch doch nicht ganz der Gefahr entgeht, einen idealisierenden Eindruck zu erwecken (27 ff.). Der Mythos vom Heim der Offenen Tür ist heute stetig im Wachsen. Damit täuscht man sich leicht darüber hinweg, daß eine gültige Form zeitgemäßer Jugendarbeit noch nicht gefunden ist. Für alle Interessierten bietet das Buch aber wertvolle Hinweise.

Einzelne Meinungen des Autors sind fragwürdig: alles soll in den freien Willen der Ju-

gendlichen gestellt sein (11–12); eine gänzliche Offenheit betr. der „inhaltlichen Bestimmung des Gruppenlebens" wird gefordert (13); Arbeit „außerhalb aller doktrinärer weltanschaulicher Bindungen im weitesten Sinne" ist das Ideal (21); eigenartige Mittel" der Pädagogen betr. gefährdeter Mädchen werden angewandt (66–67) u. a. Hier erhebt sich die Frage: Wie kann eine Erziehung der inneren Ungebundenheit dem jungen Menschen von heute das nahebringen, was er braucht: Werte und Bindungen? *R. Bleistein SJ*

KENTLER, Helmut: *Jugendarbeit in der Industriewelt.* München: Juventaverlag 1962. 2. Aufl. 192 S. Brosch., Großformat 9,80.

Das Buch trägt den Untertitel: Bericht von einem Experiment. Das Experiment vollzog sich mit den nichtorganisierten „Industriejugendlichen". Wie kann man ihnen eine Lebenshilfe bieten? Wie kann man sie aus der „Gefangenschaft ihrer Arbeitswelt" befreien? Kentler beschreibt – oft mit Mitarbeiterberichten und Protokollen – die verschiedenen Versuche: im Zeltlager, bei Tagungen und bei der Ortsarbeit. Darin wird ohne Beschönigung die Situation der arbeitenden Jugend aufgezeigt. Es werden treffende, weil erprobte, Anregungen gegeben, um diesen Nichtorganisierten beizustehen. Für die Jugendverbandsarbeit werden diese Folgerungen gezogen: Es sollten kleine, aktive, gutgeschulte „Kerntruppen" bestehen (im beschriebenen Experiment war dies das Team der Jugendleiter und ihrer Mitarbeiter), um die sich „Mantelgruppen", d. h. informelle, dynamische Gruppen für nichtorganisierte Jugendliche, legen.

Wo das Buch seinem Untertitel „Bericht von einem Experiment" treu bleibt, liest man es mit Aufmerksamkeit und Nutzen. Wenn „Grundlagen des Experimentes" aufgedeckt werden, fragt man sich, warum man dazu Nikolai Hartmann, Martin Buber, Jean-Paul Sartre und Edmund Husserl bemühen mußte. Dennoch verdient das Buch Beachtung, – was auch durch seine 2. Auflage bestätigt wird.

R. Bleistein SJ

BREUER, Karl Hugo: *Jugendsozialarbeit.* 3. Aufl. Köln: Die Heimstatt 1961. Geb. 5,40.

Nach dem zweiten Weltkrieg hat sich neben der Jugendfürsorge und der Jugendpflege die Jugendsozialarbeit herausgebildet; sie versteht sich als „berufsbezogene Jugendhilfe" (7). Ihre Arbeit galt zuerst, besonders in „Heimstätten", der heimatlosen Jugend nach dem Kriege. Später fanden in den Heimen vor allem Flüchtlinge aus der SBZ und Umsiedler Obdach. Heute wird die zeitgemäß neue Aufgabe dieser Arbeit sichtbar: in Wohnheimen, auf Grund der Konzentration der Arbeitskräfte in gewissen Industriezentren, den jungen Menschen (Jungen wie Mädchen) Heimat zu geben, die einen neuen Beruf suchen, und ihnen bei der Ausbildung die besten Schulungs- und Aufstiegsmöglichkeiten zu schaffen.

Das Buch, das bereits in dritter, verbesserter und erweiterter Auflage vorliegt, faßt verschiedene Vorträge zusammen. Sie geben Rechenschaft über die geleistete Arbeit, legen die Grundlagen des pädagogischen Bemühens frei und begründen dadurch aufs Beste den Anspruch der Jugendsozialarbeit als eines eigenen Gebietes der Jugendarbeit.

R. Bleistein SJ

Biographien

DESSAUER, Friedrich: *Kontrapunkte eines Forscherlebens.* Frankfurt a. M. J. Knecht 1962. 101 S. Ln. 6,80.

Der inzwischen verstorbene Verf. ist durch seine bahnbrechenden Forschungen über die medizinische Verwendung der Strahlungen weithin bekannt geworden. In dem vorliegenden Buch gibt er zunächst einen Überblick über sein Forscherleben, das ihn mit vielerlei Menschen zusammenbrachte. Es folgen Briefe von einer Amerikareise im Jahre 1921. Der Verf. versteht zu beobachten und weiß das Wichtige und Bezeichnende klar herauszuheben. Der Unterschied zwischen der Alten und Neuen Welt war damals noch viel größer als heute. Daß man die Verwandlung, die inzwischen vor sich ging, an diesen Briefen verspüren kann, das macht nicht zuletzt den Reiz des Büchleins aus.

A. Brunner SJ

LEGRIX, Denise: ... *und doch als Mensch geboren.* Mit einem Nachwort von Prof. Dr. Franz BÜCHNER. Freiburg: Herder 1963. 216 S. Linson 16,80.

Der Lebensweg einer Frau, die das harte Schicksal traf, ohne Gliedmaßen geboren zu werden: ohne Hände und Füße, und die dennoch mit erstaunlicher Energie und Intelligenz lesen und schreiben, sticken und malen lernte. Ihr Weg führte sie über die Demütigung der Schaustellerbuden zu einer geachteten Existenz als Malerin. Kein Buch für Ästheten: physisch und moralisch Peinliches wird dem Leser nicht erspart. Doch gerade so ist es ein ehrliches Buch, ein Zeugnis der Tapferkeit, der Sieghaftigkeit des Geistes und, wie der angesehene Freiburger Mediziner Prof. Büchner im Nachwort hervorhebt, ein Buch, das manchen ihrer Schicksalsgefährten Mut machen kann und in unseren Tagen der Contergan-Kinder geradezu eine Sendung besitzt. Dem Buch ist ein Foto der Verfasserin beigegeben, die 1910 geboren wurde und heute in Paris lebt. *F. Hillig SJ*

Bochenski, Jacek: *Göttlicher Julius.* Aufzeichnungen eines Antiquars. München: Ehrenwirth 1962. 253 S. Lw. 14,80.

Ein moderner Autor geht hier einer gebieterischen Persönlichkeit der alten Geschichte, die Ehrfurcht heischt, ungeniert ans Zeug und nimmt sie publizistisch salopp in die Zange. Zwischen dieser kühl zerfasernden, bisweilen ätzenden, technisch immer gewandten Darstellungsweise und ihrem Thema scheint zunächst ein abstoßender Gegensatz zu herrschen: ein Heroe wird von dem ihm errichteten Sockel genommen und der Prunkgewänder beraubt, die ihm eine klassizistisch-humanistisch begeisterte Geschichtsschreibung zuerkannt hat. Mit Recht? Mit Unrecht?

Wenn wir von den Partien absehen, in denen das prickelnd Sensationelle auf den Markt geworfen wird – wenn wir uns vielmehr den Grundgedanken des literarisch-historischen Exkurses zuwenden, müssen wir das Anliegen anerkennen. Machtgier, Machtstreben und Selbstvergötterung werden ihrer großartigen Maske beraubt. Schon Augustinus hat im „Gottesstaat" das Eroberervolk der Römer in die Feuerprobe eines unerbittlichen sittlichen Urteils genommen und zu leicht gefunden. Und Cäsar steht hier als Typ dieser eitlen Macht- und Ruhmsucht. Zumal Bochenskis Kapitel über den gallischen Krieg und über Cäsars Ringen mit Cicero und Cato sind mehr als biographische Skizzen. Cäsar und seine Gegenspieler. Hier taucht in der Schattengestalt des göttlichen Julius der Urtyp des sich vergötzenden Menschen auf, der auf seinem Wege zum Gipfel hier Hekatomben von Menschen opfert, dort gnädig lächelt wie ein Olympier, der alle Wege und Umwege geht, wenn sie nur dazu dienen, die Höhe des Götterberges zu erreichen: auch Dschingis Chan, Stalin und Hitler gleiten hier wie Verwandlungsmomente ein und desselben Urbildes über die Bühne.

Was der polnische Verf. mit den Kunstgriffen der Tagesschriftstellerei hier aufführt, ist die Kehrseite jener auf Erfolg und Macht gebauten Größe, die leider viele allzu bereitwillig bewundern, ohne nach dem Preis zu fragen, der dafür gezahlt werden mußte.

G. F. Klenk SJ

Romane

Swinnerton, Frank: *Tod eines Intellektuellen.* Roman. Köln: Hegner 1963. 308 S. Lw. 18,60.

Ein englischer Schriftsteller wohnt dem Begräbnis seines alten Freundes und literarischen Rivalen bei, der ihm seit 60 Jahren den literarischen Ruhm streitig gemacht hat. Bei der Beerdigung holt sich der Schriftsteller eine Erkältung und stirbt 48 Stunden später seinem alten Gegner nach. Doch in diesen 48 Stunden der Fieberträume erlebt der Sterbende noch einmal alle entscheidenden Begegnungen seines Lebens und muß erkennen, daß alle literarischen Erfolge seiner langen Karriere nur Scheinerfolge gewesen sind, daß eine Geldheirat und gute Beziehungen zu hohen Kreisen niemals Einfallsreichtum und Spontaneität des Geistes ersetzen können. Den letzten Schlag versetzt der Rivale ihm dadurch, daß er vor seinem Tode noch ein Tonband mit dem Nachruf auf den Sterbenden besprochen hat. So bleibt der zwei Tage früher Gestorbene doch der Sieger über den späteren.

Was dieser Roman über den literarischen Betrieb unserer Tage an Leidenschaften, an Egoismus, Rücksichtslosigkeit, Heuchelei, Karrieremacherei, Eifersucht vor dem Leser ausbreitet, ist großartig geschrieben, aber bedrückend zu lesen. Über dieses 80jährige Leben könnte man

das Wort des Predigers setzen: „Eitelkeit der Eitelkeiten, alles ist Eitelkeit." So stirbt der Intellektuelle ganz in sich selbst verfangen, ohne Hoffnung, verzweifelt.

A. Hüpgens SJ

SANTOS, J. Fernández: *Die Zypresse.* Roman. Köln: Bachem 1962. 240 S. Lw. 14,80.

Zwei junge Menschen verlassen nach schweren Erfahrungen, ohne voneinander zu wissen, Madrid, und ihre Wege kreuzen sich in einem der kleinen Dörfer Segovias. Es liegt weit von aller Kultur, seine Kirche verfällt, seit Jahren gibt es auch keinen ständigen Priester mehr. Miguel ist lungenkrank, Ines, von ihrem Liebhaber verlassen, erwartet ein Kind. Sie hat schon einen Selbstmordversuch gemacht, ist aber gerettet worden. Die beiden jungen Menschen müssen sich immer wieder neu auseinandersetzen mit Elend und Not, Angst und Verzweiflung ihres eigenen Schicksals, das in der Armut des wasserlosen Dorfes seine Entsprechung findet. Die Menschen dieses Romans können sich keine Illusionen machen. Doch sind sie nicht bereit, alles aufzugeben. Ein neues Bauprojekt scheint allen Dörflern sichere Arbeit zu versprechen. Miguel aber muß schließlich doch ins Sanatorium, und das Kind der Ines wird tot geboren. Eine realistische Darstellung spanischen Lebens in unserer Zeit, ohne happy end, doch nicht ohne Hoffnung. Deshalb hat der Dichter den symbolischen Titel „Die Zypresse" gewählt.

A. Hüpgens SJ

MÜNSTER, Thomas: *Partisanenstory.* Köln: Bachem 1963. 211 S. Lw. 13,80.

Münster beschert uns einen modernen Simplizissimus. Ein italienischer Junge verläßt nach dem Tod seines Vaters das heimatliche Dorf, um sich den Partisanen anzuschließen. Nach Kriegsende kehrt er heim und glaubt, er könne mit seiner Partisanenmoral ruhig weiterleben. Natürlich gibt es andauernde Konflikte mit den kirchlichen und bürgerlichen Dorfgewalten, die er immer elegant besteht. Doch schließlich ist er so eingekreist, daß er beschließt, gemeinsam mit seiner Jugendfreundin ein Ende zu machen. Gerade das aber wird im letzten Augenblick durch eine Frau verhindert, die der kleine Partisan für seine größte Feindin hält, die sich jedoch als wahre Beschützerin und mütterliche Freundin erweist. So findet er schließlich den Anschluß an das friedliche Leben seiner Dorfgemeinschaft.

Die Erzählung atmet echtes italienisches Ambiente, und man kann der manchmal frechen Sprache nicht böse sein. Thomas Münster ist mit dieser Story ein kleines Kunstwerk gelungen.

A. Hüpgens SJ

DAISNE, Johan: *Wie schön war meine Schule.* Der Roman eines Lehrers. Bonn: Verlag bibliotheca christiana 1962. 164 S. Lw. 12,–.

Der Roman schildert das Leben eines Lehrers an einer holländischen Mädchenschule in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts. Es ist mehr ein Buch der Erinnerung als der Entscheidung. Hier werden Probleme zart angedeutet, aber nicht durchgekämpft. Das Leben der Schule wird in einer schönen, ruhigen Behaglichkeit geschildert. Mit den Problemen unserer Zeit hat das Buch wenig zu tun, da es ganz in die Vergangenheit gerichtet ist. Diese alte flämische Erzählerbehaglichkeit, die natürlich ihren festen Leserkreis besitzt, ist aber heute selbst in Flandern vorbei. Das Christentum wird in diesem Roman nicht geleugnet, spielt aber keine Rolle. Der geistige Hintergrund scheint eher ein innerweltlicher Humanismus zu sein.

A. Hüpgens SJ

CATHER, Willa: *Vor dem Frühstück und andere Erzählungen.* Einsiedeln: Benziger 1963. 208 S. Lw. 12,80.

Willa Cather ist bei uns vor allem durch ihren in den dreißiger Jahren veröffentlichten Roman „Der Tod kommt zum Erzbischof" bekannt geworden, der ihr hohen Ruhm brachte. In diesem Band sind vier kürzere Erzählungen ausgewählt worden, in denen wir die gleichen Vorzüge wiederfinden, die schon ihren ersten Roman ausgezeichnet haben. Cather kann in ihrer distanziert gelassenen Art menschliche Atmosphäre schildern. Seelen- und Naturschilderungen sind ihre Stärke. Sie rücken uns die Gestalten ihrer Dichtung nahe und bewegen unser Herz. In diesen vier Erzählungen geht es um das Generationenproblem, vor das sich auch in Amerika jung und alt gestellt sieht und das sehr verschieden bewältigt wird.

A. Hüpgens SJ

DODERER, Heimito von: *Die Merowinger oder die totale Familie.* Roman. München: Biederstein 1962. 364 S. Lw. 16,80.

Der Verfasser, der schon lange einen großen treuen Leserkreis besitzt, legt einen neuen humoristischen Roman vor. In unserer Zeit läßt er die Merowinger als einen großen Familienverband neu erstehen: Es kommt zu dauernden tragikomischen Szenen, deren hintergründiger Humor unaufdringlich, aber doch genügend deutlich ein gutes Stück Zeitkritik bietet, ohne die man ja heute nicht mehr auszukommen glaubt. Doch ist diese Zeitkritik ohne Bitterkeit, und gerade darum wirkt sie glaubwürdig. Das Buch setzt reife Leser voraus.

A. Hüpgens SJ

IHLENFELD, Kurt: *Gregors vergebliche Reise.* Roman. Witten u. Berlin: Eckart-Verlag 1962. 484 S. Ln. 18,60.

Der Archivar Walter Wilhelm Gregor, ermutigt durch das politische Tauwetter in Polen, entschließt sich, ins Land seiner Jugend zu fahren, östlich der Oder in der Brahemündung gelegen. Doch schon an der Grenze findet die Reise ein jähes Ende. Gregor muß sich in der engen Grenzbaracke einem zehnstündigen Verhör mit Leibesvisitation unterwerfen, um dann unverrichteter Dinge nach Hause zurückzukehren. Aber das Ende der vergeblichen Reise ist der Beginn der Fabel. Raum und Zeit des Verhörs weiten sich zu einem Lebensraum von über 40 Jahren aus, angefüllt von frühesten Kindheitserinnerungen und jüngsten Ereignissen, die alle um ein Thema zentriert sind: das Zusammenleben von Deutschen, Polen und Juden im Gebiet der Brahemündung. Verhör und Erzählung schieben sich ineinander, ergänzen sich. Die einzelnen Phasen der Kindheit, Jugend, Schulzeit, des 1. Weltkrieges, der Freiheitskämpfe, des 2. Weltkrieges und der Nachkriegszeit werden eingehend geschildert, aber immer unter dem einen Blickpunkt des deutsch-polnischen Zusammenlebens. Aus dem Helldunkel dieses Zusammenlebens zeichnet sich deutlich von anderen abgehoben der Lebensweg des deutschen (Dieter Sandberg) und des polnischen (Roman Januschewski) Prototyps, zweier Extremgestalten, die als Verkörperungen des Hasses, stellvertretend für beide Nationen stehen. Zwischen diesen beiden Extremgestalten wächst aus dem Gros von Menschen, die, gleich welcher Nationalität, aufrichtig bemüht sind einen Raum zu schaffen, darin Deutsche, Polen und Juden in Eintracht und Frieden zusammenleben könnten, die Lichtgestalt Lena, alias Maria Kuśmierzuk, empor, das Versuchsobjekt Dr. Sandbergs und die spätere Nonne. Sie ist die Verkörperung des Versöhnungsglaubens und der Liebe. In ihr enthüllt sich die anfangs „vermummte Frage – so in sich zusammengesunken" zur klaren Antwort auf alle Probleme, die das hier geschilderte Zusammenleben von Deutschen und Polen aufgeworfen hat. Kurt Ihlenfeld hat in „klassischen" Dimensionen, auf dem engbemessenen Zeitraum eines Tages und einer Grenzbaracke, in der Verkürzung eines Menschenalters auf die Dauer eines Verhörs ein Werk geschaffen, das ohne die Wirklichkeit zu verharmlosen, eine Lösung aufzuzeigen bemüht ist, die jenseits von Sentiment und Tagespolitik liegt. Dieses Buch läßt erahnen, was christliche Literatur ist.

E. J. Krzywon

SMITH, Pauline: *Die kleine Karru.* Südafrikanische Erzählungen. Stuttgart: Kreuz-Verlag 1962. 177 S. Lw. 12,80.

Die vor wenigen Jahren verstorbene Schriftstellerin ist bei uns unbekannt. Als Tochter eines englischen Arztes in Südafrika aufgewachsen, verhalf ihr der Schriftsteller Middleton Murry zur ersten Veröffentlichung. „Die kleine Karru" – der Name gehört einer sonnverbrannten Hochebene im Kapland – erschien 1925 in England. In jener Hochebene leben die Gestalten der Erzählungen im ersten Jahrzehnt unseres Jahrhunderts. Von der großen Welt abgeschnitten, der strengen Natur ausgeliefert hineingespannt in einen gültigen Sittenkodex, elementar verbunden der Nähe des Bibelgottes, müssen diese Menschen zurechtkommen mit ihren Leidenschaften, ihren Verrücktheiten, ihrem Entsagen, müssen den Glauben üben, das Dienen erlernen und das Sterben. Herbe, holzschnittartige Figuren, aufgerissen nach innen zu sich selbst und nach oben zu ihrem Gott. Stets unmittelbar, manchmal nackt ereignet sich Leben. Was Liebe vermag, was sie ist, wie dürftig ihr gegenüber die nicht ohne Selbstgefallen erbaute und zivilisierte Welt des Hospitals, erzählt ohne Zeigefingergeste die Verf. in „Schmerzen". Beruhigend und befreiend in unserer verstellten

Welt, am Abend eine Erzählung in den Schlaf hineinzunehmen. Sie befreit zu den Ursprüngen.

P. K. Kurz SJ

Döblin, Alfred: *Die Ermordung einer Butterblume.* Ausgewählte Erzählungen 1910–1950. Olten: Walter 1962. 434 S. Lw. 24,80.

Im Hinblick auf Döblin sagte jüngst B. Blökker: „Es gehört zu den deprimierenden Erfahrungen des letzten Jahrzehnts, daß mancher Name der deutschen Literatur, der in den zwanziger Jahren Klang und Inhalt besaß, heute seine Strahlungskraft fast eingebüßt hat. Insbesondere für die Dichter der Emigration liegt darin eine gar nicht auszumessende Tragik."

Mit dieser Sammlung von 30 Erzählungen legt der Walterverlag den 6. Band von Döblins Ausgewählten Werken vor (zum 2. Band, „Pardon wird nicht gegeben", siehe diese Zschr. 170 (1961/62), S. 477 f.). Der Titel entstammt der frühesten, wahrscheinlich schon 1904 entstandenen Erzählung. Sie lieh bereits ihren Namen den 12 Erzählungen von 1913, deren Erstdruck Herwarth Walden in seiner revolutionären Berliner Wochenschrift „Der Sturm" besorgt hatte. Diese erste Gruppe von Erzählungen trägt neuromantisch morbide, pretiös ästhetische, schwülstig erotische, gequälte Züge. Das erleidende Gestalten des Künstlers wird in einigen Erzählungen verbreitert durch das Wissen des Arztes und Psychiaters um die Dämonie des Unbewußten. Eine zweite Gruppe von Erzählungen ist entnommen dem Novellenband „Die Lobensteiner reisen nach Böhmen", erschienen 1917. Auch hier nochmals romantische Märchenfabeln und Darstellung psychopathologischer Störungen. Die Erzählung „Von der himmlischen Gnade" (Erstdruck 1914. Der Titel ist ironisch) zeigt Elend und Zwang primitiver menschlicher Großstadtgeschöpfe und schlägt erstmals den Ton des späteren Romans „Berlin – Alexanderplatz" an. Eine dritte Gruppe von Erzählungen ist Romanen entnommen: dem historischen Roman „Wallenstein", 1920, dem Schlußband der Amazonas-Trilogie, gedruckt 1948, und dem Roman „Karl und Rosa" aus der „November 1918"-Trilogie, gedruckt 1950. In den Urwalderzählungen erreicht Döblin den Höhepunkt psychologischer und naturvitaler Darstellung; in der Erzählung aus „Karl und Rosa" wird das menschlich Starke zugleich nüchtern und schlicht. Die abschließende, erstmals veröffentlichte Erzählung, „Der Tierfreund oder das zweite Paradies", zeigt den sich von der Erde lösenden, einfältig werdenden Dichter, der sich mit dem eigenen Sterben auseinandersetzt, sich der anderen Welt verbindet, zeigt aber auch die nachlassende Kraft des Gestaltens. Indem er „aus dem Glauben an das Scheinparadies der Natur zum Glauben an den Gekreuzigten geführt wird, ist sie Gleichnis für Döblins Weg aus der heidnischen Naturverehrung durch die Hölle der Gegenwart zur Sehnsucht nach Erlösung durch die himmlische Gnade", schreibt der Herausgeber W. Muschg. Sein Nachwort ist die beste Einführung in die Erzählungen, die zur Erkenntnis der Aussage- und Stilentwicklung Döblins unentbehrlich sind.

P. K. Kurz SJ

Schaper, Edzard: *Dragonergeschichte.* Novelle. Köln: Hegner 1963. 112 S. Ln. 9,80.

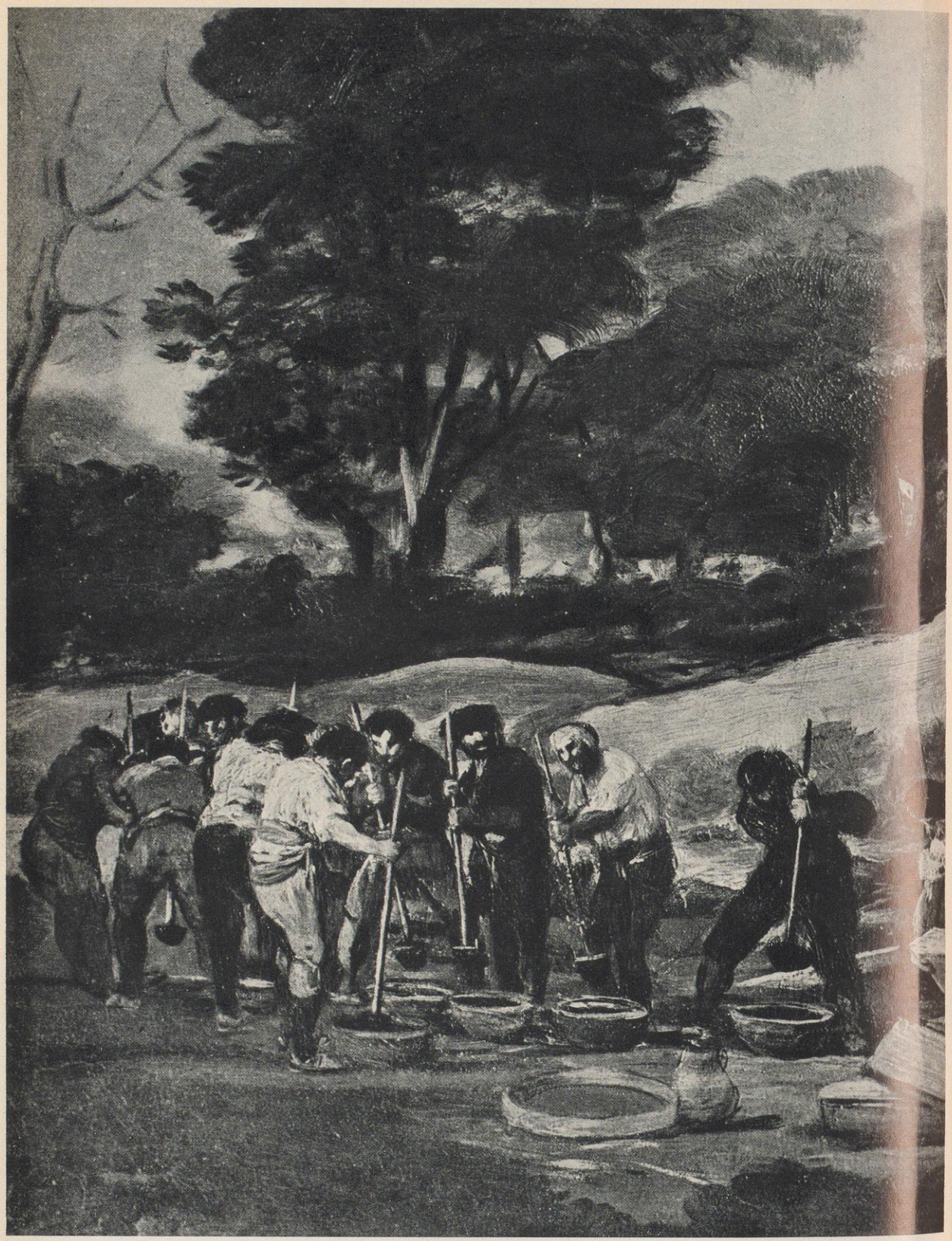
Der livländische Oberstleutnant von Traubenberg begegnet zur Zeit des Dreißigjährigen Krieges im Elsässischen einer als Hexe eingesperrten schwangeren Frau von Stand. Aus Gewissen und persönlichem Antrieb befreit er die Prozeßbedrohte in der Christnacht des Jahres 1642, da sie soeben ihrem neugeborenen Kind die Brust reicht, geleitet die vom Schicksal Getroffene in ihre Heimat.

Überlegene Klarheit des Bewußtseins, zum Höchsten befreite Entschlußkraft, eine an Josefslegenden gemahnende „Herzensgüte" beseelt den Dragoneroffizier. Doch wird die unangefochtene Idealität, die problemlose Wahrheitsfindung, das im Grunde konfliktlose Geschehen manchem Leser zu eindeutig und, trotz edler Verinnerung, zu wenig dramatisch erscheinen, zumal wenn das Erzählte gattungsmäßig als „exemplum einer Novelle" (Umschlagklappe), etwa wie Hofmannsthals „Reitergeschichte", verstanden werden soll. Die Moral der Erzählung zeigt eine Tendenz zur Direktheit, wo eine Novelle die Verhüllung in Gestalt verlangt. Das Geschehen wird öfters indirekt wiedergegeben, wo der existentielle Atem der Novelle direkte Vergegenwärtigung vorzieht. Das Übergewicht des Harmonischen und Gesicherten erinnert an Züge der Legende. Wie das Geschehen ist auch die Sprache in sicherer Tradition beheimatet. Experiment und Wagnis werden vom Meister – Können und Grenze zugleich – nicht mehr eingegangen. *P. K. Kurz SJ*



Fernand Léger, Die Bauarbeiter (1950)

Biot, Musée Fernand Léger



Francisco Goya, Pulverfabrikation in der Sierra de Tardienta (1811/12), Detail

Zum Arbeiterbild in der modernen Malerei

Herbert Schade SJ

Zu den eigenartigen Beobachtungen der Kunstgeschichte gehört das Fehlen von Leitbildern in der modernen Malerei des 19. und 20. Jahrhunderts. Unter einem Leitbild wird hier ein Bild verstanden, das eine Kultur oder eine Gesellschaft als Ganzes charakterisiert und ihre geistigen Werte zusammenfaßt. Solche Leitbilder waren in der griechischen Kunst die Gestalt des Apollo oder des Jünglings, in der römischen Kunst das Standbild des Kaisers und in der christlichen Kultur des Abendlandes das Bild der Majestas. Der im Lichtkreis thronende Christus mag vom antiken Sonnengott oder Kaiserbild ebenso angeregt sein wie von der griechischen Vorstellung vom Menschen. Er faßt jedoch die Werte der Bibel und der Antike zusammen und gibt das Maß der Ordnung für Kunst und Wissenschaft, Kirche und Staat.

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts erlischt dieses Leitbild. Das hat Hans Jantzen ebenso festgestellt wie nach ihm Hans Seldmayr und noch später Wolfgang Schöne. Man mag als Christ den Vorgang bedauern, man muß ihn jedoch als Tatsache zur Kenntnis nehmen. Dem Erlöschen des Bildes der Majestas geht im 18. Jahrhundert die Auflösung der alten Gesellschaftsordnung parallel und der Verlust eines einheitlichen Bewußtseins. Die Hierarchie, die heilige Ordnung der Welt ist nicht mehr darstellungswürdig. Vielmehr wird die unbekannte Wirklichkeit, der Mensch ohne Sozialordnung und die Energie, die sich unabhängig von der alten Kosmologie kundtut, Thema der neuen Kunst.

Voraussetzungen und Methode der Betrachtung

„‚Arbeiter' ist eines jener völlig sinnlosen Worte, mit denen wir unsere geselligen, politischen und wissenschaftlichen Unterhaltungen zu bestreiten pflegen."[1] So beginnt Werner Sombart seinen Artikel über den Arbeiter im Handwörterbuch der Soziologie. Diese Feststellung soll auch den Ausgang unserer Betrachtung bestimmen. Wir wollen also dem Soziologen nicht mehr folgen, wenn er ein wenig später seine kritische Feststellung gleichsam zurücknimmt und sagt: „Man weiß heutzutage schon, auf wen man den Begriff Arbeiter einschränken soll; es ist der Lohnarbeiter . . .", um dann schließlich die vielfachen Beziehungen zwischen Arbeiter und Arbeitgeber oder der Arbeit selbst zu beschreiben. Hier soll das „sinn-

[1] W. SOMBART: *Arbeiter*, in: *Handwörterbuch der Soziologie* (Stuttgart 1931) 1.

lose Wort" ‚Arbeiter' nicht durch wirtschaftliche oder soziale Wirklichkeiten gedeutet werden, sondern durch die Werke der Künstler der Zeit. Diese Künstler haben das Wesen der Arbeit und des Arbeiters auf ihre Weise entdeckt, nicht als Ideologen einer sozialen Bewegung oder als Vertreter der Wirtschaft und Technik. Die meisten Künstler waren technisch und wirtschaftlich ohne Bedeutung. Dagegen gibt uns die künstlerische Schau, also ein besonders geistiges Vermögen, eine Sicht der Probleme, die außerhalb der Technik und Wirtschaft selbst liegt.

Der Beginn mit dem „sinnlosen Wort" Arbeiter bezeichnet darüber hinaus nicht nur die historische Situation – keiner der Künstler des 19. Jahrhunderts konnte die technische Entwicklung voraussehen –, sondern er bringt auch eine kunstwissenschaftlich weittragende Tatsache zum Bewußtsein. Die moderne Kunst in all ihren Motiven kennt keinen Typus mehr wie das Mittelalter. Vielmehr entdeckt sie unbekannte Wirklichkeiten und macht sie darstellungswürdig.

Deshalb gibt es keine Ikonologie der modernen Kunst, wie es in der Barockzeit noch mythologische und christologische Programme gab, die das Ganze der Welt repräsentierten. „In der Malerei des späteren 19. Jahrhunderts bedeutet es einen künstlerischen Fortschritt, wenn nicht mehr ‚Zeichen', sondern ‚Dinge' gemalt werden, nicht mehr Modelle mit Attributen, sondern Einzelne, nicht ‚der' Arbeiter sondern ‚ein' Arbeiter. Aber: ‚Was soll man über einen Arbeiter denken? Unendlich viele einander widersprechende Dinge ... wer wollte unter diesen Bedingungen darauf bestehen, daß der Maler sich binde'. Empfindungen und Zeichen, die gemeinsam werden könnten, sind sozusagen ‚in den Dingen untergegangen'."[2] Diese Feststellung, die Rassem im Anschluß an Jean Paul Sartre trifft, charakterisiert die Situation der Ikonographie und Ikonologie der modernen Kunst: es gibt keine Symbolik und es gibt keinen Typus in der Moderne. Deshalb enden auch die meisten ikonographischen Untersuchungen im 18. Jahrhundert. Bilder einer ähnlichen Thematik der späteren Zeit erscheinen der Ikonographie willkürlich zugefügt oder besitzen einen anderen Charakter als die Bilder der Vergangenheit.

Wenn also eine Untersuchung von einem Typus oder einem bestimmten Inhalt ausgeht, um kunstwissenschaftlich festen Boden und eine sichere Methode zu erhalten, verfehlt sie die Sache. Dies trifft auch für die wertvolle Untersuchung zu unserem Thema von Paul Brandt „Schaffende Arbeit und bildende Kunst" zu[3]. Brandts Verdienst ist es, die Bedeutung des Themas erkannt zu haben. Er beobachtet aber nur „arbeitende Menschen" seit der Zeit der Ägypter. Die stillschweigende Voraussetzung einer solchen Methode sieht in dem Kunstwerk immer einen Typus verwirklicht, dessen Veränderungen sich durch eine solche materielle Einschränkung systematisch erfassen lassen. So kann Brandt in den Hilanderas von Velasquez das „schönste Arbeiterbild der Welt" sehen. Sicher sind die Hilanderas ein

---

[2] M. RASSEM, *Gesellschaft und bildende Kunst* (Berlin 1960) 48.

[3] P. BRANDT, *Schaffende Arbeit und bildende Kunst*. Bd. I: Im Altertum und Mittelalter (Leipzig 1927); Bd. II: Vom Mittelalter bis zur Gegenwart (Leipzig 1928).

großes Kunstwerk, aber im besten Fall kündigt sich die „Arbeiterproblematik" der Moderne in diesem Bild erst an. Sie ist im Barock noch nicht ausgeprägt vorhanden und deshalb von Velasquez auch nicht gestaltet. Jene Wirkkraft, die wir „Arbeiterfrage" nennen, ist demnach auch Brandt nicht bewußt. Georges Rouault und Fernand Léger kennt der Verfasser nicht. Vielleicht lagen diese Künstler damals noch nicht im Blickfeld der Kunstwissenschaft. Brandt erkennt aber auch die Bedeutung nicht, die Futurismus und Kubismus für unser Thema besitzen[4]. Gerade im Kubismus wird sozusagen die Maschine zum Gestaltungsprinzip der Malerei erhoben, wie ein Wort Légers es ausdrücklich belegt. Brandt sucht zu sehr nach „Kunstwerken" im alten Stil und beachtet zu wenig die Bezugssysteme, in denen das neue Schaffen steht. Wie man nämlich die frühmittelalterliche Malerei nicht begreift, wenn man die Normen der Renaissance zugrunde legt, so wird man mit diesem Maßstab auch der Moderne nicht gerecht. Es ist das Verdienst Haftmanns, die Frage nach den Bezugssystemen der Kunst in den Vordergrund gestellt zu haben[5]. Für eine ikonographische Untersuchung moderner Kunst heißt das, daß weder formale Typen noch feste Inhalte den Lauf der Untersuchung bestimmen dürfen. Vielmehr muß der Geist, d. h. das Gesamtbewußtsein der Gesellschaft und der Kultur befragt werden[6]. Die Beachtung moderner Weltauffassung, Gesellschaft und Psyche gehört ebenso zu einer Untersuchung der Bildvorstellung wie die künstlerische Qualität und die Besinnung auf den eigenen Standort. Kunstwissenschaftlich darf man sagen, die Untersuchung muß ikonologisch sein, d. h. sie muß der geistigen Gesamtsituation Rechnung tragen und das Konvergieren der Daseinskräfte bei bestimmten Bildern beobachten. Die eigentliche Wirklichkeit der Darstellungen bildet nämlich keinen festen Bestand der modernen Gesellschaft, sondern sie wird als „unbekannt" zu allererst vom Künstler formuliert. Die geistige Optik wird hier die größere Wissenschaft garantieren als die Materialvollständigkeit oder jede Art von quantitativer Arbeit. Während bei einheitlichen Epochen, die von einer Weltanschauung geprägt sind, die Untersuchung materieller Typen eher die Gewißheit bietet zum Ziel zu gelangen, weil die alten Epochen selbst eine metaphysische Bildarchitektur besitzen, kann dasselbe Verfahren in der Moderne dazu führen, daß man an ganzen Welten vorbeisieht, weil sie beispielsweise den alten Kunst- und Stilbegriffen nicht entsprechen. So tragen sicher die „Kartoffelesser" von van Gogh oder die „Arbeitslosen" von Feininger mehr zum Thema des Arbeitsbildes bei als „Die Arbeit" von Puvis de Chavannes. Die existentielle Note, die dadurch die wissenschaftliche Arbeit erhält, läßt sich durch eine mechanische Systematik nicht ersetzen. Der Geist, nicht das Material schaffte die Phänomene. Die Kunstwissenschaft, die eine Beurteilung der Gegenwart der

[4] Beispielsweise im Festvortrag zur Eröffnung der documenta II in Kassel, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 15. Juli 1959, Nr. 160.

[5] ebd. Besonders aber W. HAFTMANN, *Malerei im 20. Jahrhundert*, Tafelbd. (München 1959) 9 ff.

[6] A. DEMPF, *Die unsichtbare Bilderwelt*. Eine Geistesgeschichte der Kunst (Zürich-Köln 1959).

Kunstkritik überläßt und sich auf die Vergangenheit beschränkt, stellt sich selbst in Frage: denn sie räumt ein, daß die Sicherheit ihrer Wissenschaft nicht auf ihrer Geistigkeit, sondern auf der geistigen Kraft der Vergangenheit und der Geschichte beruht.

Wie immer man zum „Verlust der Mitte" von Hans Seldmayr stehen mag, es ist sein Verdienst, diese Problematik unübersehbar in das Bewußtsein der Gegenwart gestellt zu haben.

Verdanken wir Werner Haftmann also die Frage nach den Bezugssystemen und damit die Forderung einer Kunstgeschichte auf philosophischer Grundlage, so ist Haftmann selbst zu sehr dem Wortlaut der Sprache verpflichtet, als daß er die Bedeutung der Arbeiterproblematik herausstellen könnte. Für ihn sind diese Werke nur „Varianten der Formel ‚Naturalismus plus Tendenz'"[7]. Dagegen scheint das Werk von Richard Hamann und Jost Hermand „Deutsche Kunst und Kultur von der Gründerzeit bis zum Expressionismus, Naturalismus" die Frage gründlicher anzugehen. Obwohl darin und weithin alles vom Sozialismus her gesehen wird – die Arbeit ist in der Sowjetzone erschienen –, wird man ihre Qualität nicht bestreiten können: die revolutionäre Grundsubstanz des Naturalismus entzieht sich tatsächlich einer nur formal-ästhetischen Betrachtung[8]. Wenn man auch die weltanschaulichen Verzeichnungen des Buches nicht übersehen darf, so ist der Versuch, Kunstwerke aus einer geistigen Gesamtsituation zu verstehen, durchaus begrüßenswert.

Vorläufer des Arbeiterbildes

Der große Kunsthistoriker Carl Justi sieht in „Las Hilanderas" von Velasquez das „älteste Arbeiter- oder Fabrikstück"[9]. „Allein von den italienischen Naturalisten des Jahrhunderts ist keiner auf ein Arbeiterbild verfallen. Die Holländer malten das Volk nur in seinen Erholungen. Ohne Zweifel, weil gerade Realisten oft stark auf den Reiz der Ideenverbindungen des Stoffes rechnen. Fabrikarbeit ist ohne Humor, prosaisch, ernst, ja sauer; dabei staubig und farblos. Hogarth hat eine Weberwerkstatt radiert, und selbst er in einem Cyklus moralischer Tendenz, einem gemalten Traktätchen.

Arme Tagelöhnerinnen zum Gegenstand eines großen Gemäldes zu machen, die Durchbrechung des die Gegenstände der Kunst so eng umschließenden Konventionalismus gerade nach dieser Seite hin, das ist gewiß etwas Auffallendes bei einem Spanier und Kammermaler. Bettler waren dort Respectspersonen, Banditen Volkshelden, Gauner Romanfiguren, aber am Handwerk haftete das gotische Vorurtheil."[10]

---

[7] W. HAFTMANN, *Skizzenbuch.* Zur Kultur der Gegenwart. Reden und Aufsätze (München 1960) 93.
[8] R. HAMANN-J. HERMAND, *Naturalismus* (Berlin 1959) 7.
[9] C. JUSTI, *Diego Velazquez und sein Jahrhundert.* Bd. 2 (Bonn 1888) 332.
[10] Ebd. 333.

Tatsächlich wird in dem Bild der „Hilanderas" das Thema der Weber angeschlagen, das später in der Industrie und Sozialgeschichte eine bedeutsame Rolle gespielt hat. Dieses Thema ist durch Gerhard Hauptmanns „Die Weber" und die Radierungen zum „Weberaufstand" von Käthe Kollwitz in die moderne Literatur- und Kunstgeschichte eingegangen. Künstlerisch scheint am Werk des Velazques der Zwiespalt zwischen den realistischen Darstellungen der Spinnerinnen im Vordergrund und den idealisierenden Interpretationen der Teppiche im Hintergrund wesentlich. Dieser Gegensatz zwischen Realistik und Mystik charakterisiert die spanische Malerei des 17. Jahrhunderts in besonderer Weise. Er macht aber auch den geistesgeschichtlichen Riß offenkundig: Idee und Wirklichkeit gehen seit der Barockzeit eigene Wege. Mythologie und Aristokratie, die wir im Hintergrund des Bildes dargestellt finden, sollten auch in der Geschichte bald zurücktreten; während die Arbeiterinnen des Vordergrundes mit ihrer nüchternen Arbeit sehr bald im Mittelpunkt des gesellschaftlichen Interesses stehen werden. Wir sehen hier, daß das „Arbeiter- oder Fabrikstück" schon vor der Industrialisierung vorhanden ist. Derselbe Geist, der die Technik schaffen sollte, hat schon vor der Herrschaft der Maschine den neuen Menschen der Arbeit entdeckt, der das 19. und 20. Jahrhundert bestimmt. Allerdings können wir uns Justis Meinung nicht uneingeschränkt zu eigen machen. Die Hilanderas von Velazquez sind noch kein modernes Arbeiterbild. Der mythologische und aristokratische Charakter überwiegt in diesem Werk. Selbst die Tagelöhnerinnen des Vordergrunds nehmen noch an der großen Welt der Götter und Fürsten des Barock teil.

Dagegen zeigt sich im 18. Jahrhundert in der Kunst des Rokoko noch deutlicher als im Barock jene Geistigkeit, die das Arbeiterbild schaffen sollte. Auch hier geht das geistige Streben dem Arbeitermotiv und der Industrielandschaft voran. Dilthey sagt vom Beginn des 18. Jahrhunderts: „... der unabhängig gebildete Mann begann sich zu fühlen"[11]. Tatsächlich geht selbst die Tendenz der Aristokratie zum Volk und zur Natur hin. Das Motiv der Schäferspiele zeigt diesen Zug der Zeit. Volk und Nation – zwei so schicksalhafte Wirklichkeiten für die moderne Geschichte – werden dabei entdeckt. Der Bildtypus, der kunstwissenschaftlich eine führende Rolle übernimmt, ist das sogenannte „Genre", die Volksszene. Es scheint aber, daß in der eigenartigen Stofflichkeit der Stilleben von Chardin noch stärker die neue Beziehung zur Materie sichtbar wird. Die Stoffe dieser Stilleben treten gleichsam aus der idealisierten Welt niederländischer Stücke heraus und leben in der nüchternen Welt des Alltags. Die neue Stofferfahrung wird die moderne Malerei bis zur Gegenwart wesentlich bestimmen.

Ein erstes Bild, das uns „wie eine Vision des heraufsteigenden, neuen Zeitalters" anmutet und uns die neue Welt des Arbeiters zeigt, scheint die Salpeterfabrik von Durameau (1766) zu sein[12]. Als Genre- und Landschaftsbild konzipiert, bringt das

[11] *Ges. Schriften* VI 254.
[12] A. SCHÖNBERG-H. SOEHNER, *Die Welt des Rokoko* (München o. J.), 52 Taf. II.

Werk schon die Atmosphäre einer modernen Fabriklandschaft zum Ausdruck. Der eigentliche Entdecker des Arbeiterbildes ist jedoch Goya.

Goya und die Entdeckung des modernen Arbeiterbildes

Es gehört zu den Seltsamkeiten der modernen Wissenschaft, daß Arnold Hauser in seinem großartig angelegten zweibändigen Werk der Sozialgeschichte und Literatur den Namen des Spaniers nicht einmal erwähnt[13]. Wenn es aber je einen Künstler gegeben hat, der das soziale Problem erfaßt und zur Darstellung gebracht hat, dann war es Francisco José Goya (1746–1828). Dieser Maler hat die Revolutionen seiner Zeit im eigentlichen Sinn durchlitten. So werden wir uns nicht wundern, daß wir schon inmitten seiner Teppichkartons, einer Folge von aristokratischen Szenen und Genrebildern, den verunglückten Bauarbeiter, den modernen Arbeiter und seine Not dargestellt sehen. Getroffen vom Schicksal der Arbeit, wird dieser Mann von zwei Maurern vom Bauplatz weggetragen. Es ist das Mitleid des Künstlers, das den Unfall des Arbeiters zum Thema eines Teppichs macht, der für die Gemächer der Prinzessin bestimmt war. Das Genrebild gibt also auch hier den Rahmen für das neue Motiv.

Dagegen erscheinen die beiden kleinen Tafeln aus dem Escorial, die um 1812 entstanden sind, „Die Kugelfabrikation" und „Die Pulverfabrikation" wie Landschaftsbilder[14]. Dem einen der Gemälde jedoch gibt das Feuer und die Bewegung der Gestalten etwas von der modernen Fabrikatmosphäre, dem andern verleiht der Rhythmus der mechanisch das Pulver stampfenden Männer die neue Geistigkeit. Hier klingt auch das Thema „Masse" schon an, das ähnlich wie das Arbeitermotiv die moderne Malerei charakterisiert.

Auch der „Scherenschleifer" von Budapest geht weit über ein Genrebild hinaus. Sein Tun wirkt viel angestrengter und erregter, als es die Sache, nämlich das Schleifen der Schere, erfordert. Hier wird der neue, von einer hektischen Bewegung getriebene Mensch der Moderne sichtbar. Dieser findet schließlich seinen großartigen Ausdruck in dem Bild der Erschießungen vom 3. Mai. Der völlig auf sich gestellte Mann des Volkes – der Prolet – ist zugleich der Träger der Revolution. Auch hier gibt das Gegenstück, der Aufstand vom 2. Mai, das Bild der Masse, das namenlose Volk, das sich gegen die Fremdherrschaft erhebt. Auch die Sepiazeichnung von 1818/19 (New York) „Ein Bau in Arbeit" wird von diesen Kräften geprägt. Der Arbeiter erscheint dort anonym in einer Menge, die, von unbekannten Mächten bewegt, Lasten und Gerüste in die Höhe baut.

Zunächst charakterisiert also nach Goya die Isolierung den Arbeiter. Er ist dem Unfall ausgesetzt. Dann aber bestimmt ein von kosmischen Bewegungen unabhän-

[13] A. HAUSER, *Sozialgeschichte der Kunst und Literatur* (München 1953).
[14] *Exposición Francisco de Goya* (Madrid 1961). Taf. LIV u. LV 74/75.

giger Rhythmus sein Dasein. Den anonymen Rhythmen bei der Pulverfabrikation oder beim „Bau in Arbeit" entspricht eine neue Auffassung der Natur, die ebenfalls autonom gedacht wird, als ein Kraftreservoir, das man ausnutzen kann. Der Isolierung des einzelnen und der Selbstgesetzlichkeit der Kraftquelle entspricht die Gesellschaft, die als Masse betrachtet werden kann. Die geistige Leistung des Malers besteht in der Erkenntnis dieser modernen Sachverhalte, die, gemessen an den traditionellen Normen, Wertverluste sind, die jedoch durch die künstlerische Form Rang und Würde erhalten. Trotz Isolierung, Vermassung und Ausnutzung sind Mensch und Natur bei Goya darstellungswürdig.

Es sind also nahezu alle wesentlichen Elemente des Arbeiterbildes schon vorhanden, ohne daß die Maschine, die man für die Arbeiterfrage verantwortlich macht, im Bild sichtbar wird. Allerdings darf man nicht vergessen, daß am Ende des 18. Jahrhunderts die erste Dampfmaschine von Watt schon gebaut ist und die Grundlagen für eine spätere Industrialisierung und Technik gelegt waren. Zu den wenigen Werken Goyas, die eben erwähnt wurden, wären noch die vielen Bilder heranzuziehen, die das soziale Problem unabhängig vom Arbeiterthema verdeutlichen. Niemand hat wie der Spanier die Aristokraten und das Volk, Priester und Soldaten, Heilige und Huren, das Ringen der Klassen um ihre Existenz zu erfassen gewußt.

Der Beitrag der Romantik zum Arbeiterbild

So merkwürdig es scheinen mag, die Romantik hat das Bild des Arbeiters weiter entwickelt. In Delacroix' (1798–1863) Werk „Die Freiheit für das Volk" (1830) sehen wir auch Gestalten, die man Arbeiter nennen kann. Hier regt die Revolution und damit die gesellschaftliche Umschichtung selbst das Bild an. Das Romantische, aber auch das Moderne an dem Bild scheint jene irrationale Bewegung, die wie eine Naturkraft das Volk ergreift, mag auch die Gestalt mit der Trikolore – die Freiheit – eine allegorische Figur sein. Der Engländer William Turner (1775–1851) wird 1843 in seinem Bild: „Regen, Dampf, Geschwindigkeit" die Energien der Natur und der Technik miteinander identifizieren. Uns scheint heute Turners Werk wie ein Vorläufer der abstrakten Malerei. Es ist ein Bild, in dem die Energieerfahrung so stark ist, daß sie die Unterschiede zwischen den Gegenständen nahezu aufhebt.

Eigene Beachtung verlangen auch die Bilder von Jean François Millet (1814–1875). „Bauernmotive", so erklärt er in einem Brief, „liegen meiner Natur am nächsten. Ich muß Ihnen nämlich selbst auf die Gefahr hin, für einen Sozialisten zu gelten, gestehen, daß dies die Seite des menschlichen Lebens ist, die mich am meisten ergreift."[15] Es sind jedoch nicht seine „Ährenleserinnen" oder sein „Abend-

[15] P. BRANDT a.a.O. Bd. II, 222.

gebet auf dem Felde", die das Pathos der modernen Arbeit zum Ausdruck bringen. Vielmehr wäre hier „Der Mann mit der Hacke" heranzuziehen, der im Salon von 1863 einen Sturm der Entrüstung entfachte. Man hat dieses Bild den „cri de la terre", den „Schrei der Erde" genannt[16]. Tatsächlich wird in dieser Darstellung die Not der Arbeit in einer Weise sichtbar, die eher an den Realismus eines Courbet als an die Schule von Barbizon denken läßt. Es zeigt, wie Paul Brandt zu Recht sagt, die Verwüstungen, die die Arbeit im Ebenbild Gottes angerichtet hat. Hier wird das Bauernmotiv dem Fabrikarbeiterbild gleichwertig.

Der eigentliche Sozialmaler unter den Romantikern aber ist Honoré Daumier. Als Mitarbeiter an den großen Zeitungen „Caricature" und „Charivari" machte er den Klassenkampf zu seinem Thema. So zeigt sein Werk ein „Abteil 3. Klasse" die veränderte Situation der Gesellschaft genau so wie das Litho „Der Pächter beim Gutsbesitzer". Mit dem Bild „Die Revolte" (1848) übernimmt er den von Goya geschaffenen Typus des Revolutionärs, der in seiner allegorielosen Realistik ganz dem Bild entspricht, das wir uns vom Arbeiter im Zeitalter eines Marx machen.

Dagegen wirkt Rethels Folge „Auch ein Totentanz", die uns ebenfalls die Vorgänge von 1848 schildert, vergleichsweise märchen- und genrehaft, obwohl auch dort die Unerbittlichkeit der Revolution wiedergegeben wird. In Daumiers Revolte erhält der Arbeiter zugleich – trotz aller Realistik – eine gewisse Verklärung. Er wird zum Helden eines neuen Zeitalters, der aus der Masse und in der Masse mit erhobener Faust das Schicksal bestimmt.

Im Bild der Wäscherin (1868) verklärt Daumier seine Auffassung vom arbeitenden Menschen noch mehr: die Frau, die mit der Wäsche unter dem Arm und dem Kind an der Hand die Treppe vom Fluß aufwärts steigt, wirkt wie eine Silhouette gegen den hellen Hintergrund. Sie ist gebeugt und von der Arbeit gezeichnet. Gesichtslos und anonym tut sie ihre Pflicht und behauptet sich dadurch gegen die Stadt und Umwelt. Die Atmosphäre der Vorstadtlandschaft eines Rouault wird schon hier Bild. Und der unbekannte Mensch der Arbeit wird durch sein Tun geadelt.

Auch bei Daumier besteht also die künstlerische Leistung in der Wertentdeckung des Unscheinbaren. Das Waschen und Tragen an sich – nicht die Beziehungen der Arbeit zu einem aristokratischen oder mythologischen Hintergrund – wird als darstellungswürdig erkannt.

Der Realismus und die Bestimmung des Arbeiterbildes

Einen ersten Höhepunkt erhält das Arbeiterbild im Realismus. Es ist der französische Sozialist Gustave Courbet (1819–1877), der – vom Salon zurückgewiesen – über seinen Ausstellungsraum das Wort „réaliste" setzt. „Ich male nur, was

[16] Ebd. 225.

ich sehe", erklärt der Künstler. Tatsächlich scheint jedoch gerade dem Realismus eine moralisierende Tendenz eigen zu sein. So sagt Proudhon von Courbets „Steinklopfern": ils „montrent la servitude de la misère" und sie wären „de la moralité en action"[17]. Auch der Kunsthistoriker Rewald meint, Courbet „betrachtete seine Bilder als Kommentare zu sozialen Programmen"[18]. Diese soziale Programmatik zeigen allerdings nicht so sehr die „Getreidesieberinnen" des Malers. Dieses Werk scheint viel eher ein Genrebild in der Art der Schule von Barbizon. Ähnlich wie bei Millets „Bauern" wird hier die Arbeit mehr als Sentiment und ohne klassenkämpferische Note gegeben. Dagegen zeigen die „Steinklopfer" die Härte des Tuns. Der junge Mann stemmt einen Korb mit Schotter hoch, während der Alte – fast erinnert er uns an den Adam frühmittelalterlicher Bilder – die Steine mit einer Hacke zerschlägt. Der Verschiedenheit von alt und jung entspricht der Gegensatz im Tun: der eine hebt, der andere beugt sich herab. Dazu wird die von der Arbeit zerfetzte Kleidung mit aller Drastik gezeigt. So etwas war unerhört. Ein solch triviales Motiv war in der Kunst – ein Wort, das damals einen pseudosakralen Charakter erhielt – nicht darstellungswürdig. Sicher wollte der Künstler in diesem Bild nicht nur „Realist" sein, sondern den gut situierten Bürgern und Aristokraten die Bedeutung eines „ständelosen Standes", eben des Arbeiters, zeigen. Der geistige Wert, den Courbets „Steinklopfer", vielleicht sogar der gesamte Realismus bevorzugt, ist die Ethik, das Sittliche. Der Arbeiter wird zu einer Art „kategorischem Imperativ", zu einer Maxime erhoben. In diesem Bild sehen wir wohl das erste Mal jenen Realismus, den der Kommunismus im sogenannten sowjetischen Realismus theoretisch fixiert und zur Norm des künstlerischen Schaffens erhoben hat.

Eine Anekdote, mit der Courbets Freund Champfleury in seiner Novelle „Les amis de la nature" diese neue Wirklichkeitserfahrung karikiert, vermag besser als lange Analysen den Sinn der Malerei zu charakterisieren: Vor eine Sitzung der Jury des Salons, so erzählt Champfleury, brachte man drei Stilleben, die Käsestücke zum Gegenstand der Malerei machten. Das erste Bild war von einem Engländer und stellte einen Chesterkäse dar. Die Jury ließ das Bild durch. Das zweite Gemälde zeigte einen Holländerkäse und war von einem Flamen. Auch dieses Werk genehmigten die Richter. Das dritte Bild war von einem Maler aus Paris und gab einen Brie-Käse so täuschend ähnlich wieder, daß sich die Schiedsrichter die Nasen zuhielten und es ablehnten. Ein philosophisch gebildeter Freund des Malers erklärte sogleich die Zurückweisung: „Man verträgt in Frankreich keine Ideen-Malerei" sagte er. „Dein Bild stellt eine Idee dar, deshalb wurde es abgelehnt. Die Mitglieder der Jury haben den Chester- und Holländerkäse angenommen, weil sie nichts Aufrührerisches enthielten. Dein Brie-Käse aber wurde als demagogisches Bild empfunden. Die Idee war es, die sie empörte. Es ist der Käse

---

[17] M. RAYNAL, *Le dix-neuvième-siècle* (Genève 1951) 76.
[18] J. REWALD, *Geschichte des Impressionismus* (Zürich-Stuttgart 1957) 39.

der Armen; das Messer mit seiner abgenutzten Klinge ist ein Proletarier-Messer. Man weiß, daß Du die Armen besonders liebst. Du wirst als Demagoge angesehen, und Du bist es im Grunde auch. Du bist sogar ein Anarchist, ohne es zu wissen." „Hätte ich daran gedacht", sagte der Maler, „so hätte ich einen kleinen Weihkessel in den Hintergrund gestellt . . . vielleicht wäre mir eine Medaille zugefallen, wenn neben dem Käse ein kleiner Weihkessel gestanden hätte."[19]

Noch stärker als ein Stilleben von Goya oder Courbet kann Chaim Soutines (1894–1943) Stilleben mit den Heringen uns diese revolutionäre Dingerfahrung illustrieren. Der russische Jude stellt einen Teller mit Heringen dar, auf dem von beiden Seiten Gabeln aufliegen. Über dem Teller steht eine weiße Tasse. Ohne daß im geringsten der Charakter der Gegenstände verändert wird, erfährt der Betrachter den Tod als eigentliches Thema des Bildes. Die Tasse wirkt wie ein Totenkopf. Gabeln und Heringe scheinen Skeletten ähnlich. Zugleich aber sind die „Gabeln" ein Bild jener keinem Menschen faßlichen Macht, die uns alle einmal greift.

Dazu bringt dieses „Stilleben" auch ein soziales Problem zum Ausdruck: Die Heringe sind nämlich die Nahrung der armen Leute. Chaim Soutine wird selbst oft nicht mehr zu essen gehabt haben als solche Heringe. Sein Bild erhebt die Proletariernahrung zum Symbol des Menschen: Alles Schicksal vollendet sich im Zeichen des Todes.

Tatsächlich ist es die künstlerische Form, die dem Thema den besonderen, im Fall der „Steinklopfer" sogar klassenkämpferischen Charakter gibt. Das zeigt auch der Vergleich der Werke Courbets mit den Gemälden des deutschen Realisten Adolf Menzel. Für sein „Eisenwalzwerk" hat der Künstler wochenlang in Königshütte (Oberschlesien) „zwischen den sausenden Riesenschwungrädern und glühenden Blöcken gestanden und skizziert"[20]. Der Vorgang selbst ist von einer ausdrucksvollen Dramatik. Die Arbeiter müssen nämlich den glühenden Block oder Draht, wenn er aus den Walzen heraustritt, mit Zangen packen und weiterführen. Ein verfehlter Griff kann den Tod bringen. Der Draht faßt unter Umständen wie eine glühende Schlange den Körper des Arbeiters, weil die Walze das Eisen unaufhaltsam vorwärts treibt. Obwohl also ein gewaltiger Vorgang von Menzel berichtet wurde, zeigt das Bild keinerlei politische oder moralische Tendenzen. Es bleibt „Historienbild" wie Menzels „Flötenkonzert" und „Ballsoupé". Es ist virtuos gemalt. Auch die Bedeutung der Technik wird sichtbar. Die Not des Arbeiterstandes jedoch wird nicht in der Tiefe erkannt.

Dagegen mühte sich Constantin Meunier (1831–1905) als Bildhauer und Maler immer wieder, das Arbeiterthema programmatisch zu geben. Sein Triptychon „Das Bergwerk" oder „Die Arbeit" benutzt sogar die Pathosformel des Dreitafelbildes, um das Thema in die Sphäre des Heiligen zu versetzen[21]. Der Arbeiter in der mitt-

[19] Ebd. 38.

[20] K. KAISER, *Adolph Menzel* (Berlin 1956) 98. Es wäre sehr aufschlußreich für das Thema, den „rothen Proletär", ein verlorengegangenes Bild von Menzel zu kennen (ebd. 62).

[21] K. LANKHEIT, *Das Triptychon als Pathosformel* (Heidelberg 1959) 46 und Taf. 23.

leren Tafel schreitet einen Berg hinan, der vom Künstler selbst „Le Calvaire" genannt wird. Obwohl das Können und Wollen des Künstlers groß ist, eine Steigerung seiner Motive im Sinn der Werke van Goghs oder Rouaults erfährt der Arbeiter bei ihm nicht. Überzeugender sind seine Bildhauerarbeiten.

In der Malerei wird das Thema zu sehr „Literatur", d. h. es ist gedanklich dargelegt im Sinn der bekannten sozialen Ideen, wenn auch ohne politische Tendenz. So konnte selbst der konservative Dichter Ernst von Wildenbruch im Jahre 1906 in Berlin zur Meunier-Ausstellung die Verse schreiben:

„. . . . .
Siehe, zerspalten in tausend Risse,
taumelt die Menschheit ins Ungewisse.
Kein gemeinsamer Glaube eint
keine Menschensonne mehr scheint
tröstend am Himmel.
Menschenseele, so ganz entlaubt,
Menschenseele, die nichts mehr glaubt,
glaube ans Schaffen!
Nicht zum Erraffen und zum Erjagen
nicht, um blutende Wunden zu schlagen,
um zu erbauen die bessere Welt,
dazu, als Brüder den Brüdern gesellt,
dienet der Arbeit!
Schaffende Arbeit ist Weltengebot,
ist Erlösung durch Qual und Not,
schaffet und wirket!
Schweigend dem Werke sich weihend und geben
heißt im Gebet seine Seele erheben.
. . . ."

Und Dilthey wird sagen können: „Der blinde Faust in der letzten täuschenden Arbeit seines Lebens ist das Symbol aller Helden der Geschichte, so gut als Faust der mit Auge und Hand des Herrschers Natur und Gesellschaft gestaltet."[22]

Der programmatische Entwurf Auguste Rodins „Turm der Arbeit" wäre sicher bedeutender geworden als die Werke Meuniers; aber er ist nie ausgeführt worden. Auch Gaudis „Sacra familia" in Barcelona sollte nach der Meinung des Künstlers eine „Kathedrale der Armen" werden. Im Glaubensportal dieser Kirche wird „Jesus als Arbeiter" gegeben, wie Francisco Cambrubi Alemany in seiner Untersuchung dieser Architektur ausdrücklich belegt[23]. Auch das Arbeiterbild des Engländers Max Brown von 1865 und „Die Arbeit" von Puvis de Chavannes zeigen

[22] *Ges. Schriften* I, 127.
[23] F. CAMBRUBI-ALEMANY, *Die Kirche der Heiligen Familie in Barcelona* (Barcelona 1959) 56.

wie allgemein das Thema in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts geworden war. Die künstlerische Qualität eines Courbet hat jedoch bei diesen Malern das Arbeiterbild nicht erreicht.

Das Arbeiterbild im Impressionismus

Im allgemeinen gilt der Impressionismus als Inbegriff des „L'art pour l'art", als Malerei, die den Optimismus der Gründerzeit repräsentiert. Jedoch muß man auch hier näher unterscheiden. So finden wir beispielsweise bei Manet alltägliche oder triviale Motive unbetont dargestellt. Diese „tonlose" Komposition besitzt allerdings eine besondere Wirkkraft. Im Bild der Erschießung des Kaisers Maximilian erscheint der Monarch wie ein Schemen und der Vorgang selbst wirkt nahezu gleichgültig. Die „Olympia" wirkte auf die Zeitgenossen unästhetisch und trivial. Der Gegensatz zwischen Titel und Malerei schien zu groß. Diese Auffassungsweise ermöglichte auch die Einführung sozialer Motive in die impressionistische Malerei. In der „Beflaggten Rue Monsieur" (1878) sehen wir eine impressionistisch gegebene Straße im strahlenden Sonnenlicht. Das Gegenmotiv zu dieser heiteren Umgebung bildet ein Krüppel mit Holzbein im Vordergrund. Der Invalide des 70er Krieges, der Prolet, bringt den Kommentar zu den Flaggen der vaterländischen Freiheit. Einen ähnlichen Gegensatz zeigt die „Rue Mosnier mit Pflasterern" (1878). Dort umstehen die im Licht verschwimmenden Arbeiter das Loch der aufgerissenen Straße und verwirren so die strahlende Ordnung der Promenade.

Auch bei Claude Monet erscheint das Arbeitermotiv im Zusammenhang mit der Landschaft. So macht zunächst sein „Bahnhof von Saint-Lazare" die Maschine zum Wesensbestandteil des modernen Bildes. Diese ungetüme Lokomotive und die unbeholfene Glas-Eisen-Konstruktion des Bahnhofs gehören zum Ganzen wie der Wald und das Meer in den Landschaften der Impressionisten. Eine solche Einbeziehung primitiver technischer Konstruktionen in die Malerei ist eine besondere Leistung. Dieser Eisenbahnzug und sein Gußeisenbahnhof scheinen kaum darstellungswürdig. Claude Monet hat es vermocht, sie dem Bild einzuordnen, ohne wie Turner die Gegenständlichkeit der Maschine zu verwischen.

Sein eigentliches Arbeiterbild aber sind die „Kohlenträger" (1872). Lastkähne liegen im Fluß. Schwanke Bretter führen vom Kahn zum Ufer. Über diese Bretter schreiten silhouettenhaft die Kohlenträger mit ihren Lasten. Wie ein seltsames Ballett sind die Gestalten vom Rhythmus bestimmt. Zurückhaltender, aber doch ähnlich unüberhörbar wie die Paukenschläge in Beethovens 5. Sinfonie machen sie durch die gleichmäßige Wiederholung das Schicksalsmotiv des Zeitalters – den Arbeiter – erfahrbar.

Diese Sensibilität für das Zeitgenössische verlieh Monet die Fähigkeit, ein Bild zu schaffen, das man ähnlich wie den „Arbeiter" als Symbol eines demokratischen Zeitalters ansprechen kann, die „Beflaggte Rue Montorgueil" (1878). Die Straße, die Häuser, die gestaffelten blau-weiß-roten Trikoloren und die Menschen als

Masse – schwarze Striche im Grund – sind die „Gegenstände" des Bildes. Der Eindruck ist überwältigend. Und wir sind auch bei der Betrachtung dieses Werkes nicht vom Thema abgekommen, obwohl weder ein Arbeiter noch eine Maschine im Bild sichtbar wird.

Das Arbeiterbild im Umbruch

Es mag uns unheimlich vorkommen, in der heiteren Atmosphäre impressionistischer Bilder den Krüppel, die Pflasterer, die Kohlenträger und schließlich Maschine und Masse zum Symbol der Zeit erhoben zu sehen. Diese Gemälde der Impressionisten jedoch besitzen nichts Unheimliches. Ein unbändiger Optimismus taucht Maschine, Krüppel und Proleten in ein strahlendes Licht. Der „Arbeiter" erscheint nur wie ein Begleitmotiv dieser optimistischen Welt. Verhalten – um nicht zu sagen verdrängt – gehört das Motiv gleichsam zum Unterbewußten dieser Malerei. Der Expressionismus intensiviert diesen Schaffensprozeß. Dabei wird die Bedeutung des Arbeitermotivs verstärkt. Der Arbeiter erhält eine besondere Würde, ja er wird mit dem Heiligen selbst identifiziert. Jedoch, wo das Licht wächst, werden die Schatten dunkler. Auch die bedrohlichen Züge des Themas werden in dieser Zeit sichtbar.

Mit einer geradezu religiösen Inbrunst bemächtigt sich Vincent van Gogh (1853–1890) des Arbeiterthemas. Der Maler bemüht sich, den unscheinbaren Dingen und Menschen, und damit auch dem Arbeiter, Würde zu verleihen. Dabei kann man eine Reihe von Bildern der Frühzeit um das Thema „Kartoffelesser" gruppieren: Kartoffeln als Stilleben, das Stecken der Kartoffeln, das Graben, das Schälen, das Essen der Kartoffeln usw. Diese Bilder schildern in eindrucksvoller Weise die Welt der Menschen, deren Geld nur ausreicht, Kartoffeln mit Salz zu essen und Malzkaffee dazu zu trinken. Eine Welt, die man in Industriegebieten finden konnte, eine Welt, zu der van Gogh selbst gehörte: „Ich bin ein Arbeiter, daher gehöre ich zum Arbeiterstand. Und ich werde mehr und mehr darin leben und mich darin einwurzeln. Ich kann nicht anders, und ich habe keine Lust zu anderem und ich kann mir etwas anderes nicht vorstellen."[24]

Van Gogh hat den Bergmann selbst als einen Abgrund erfahren: „Der Arbeiter der Kohlengruben ist ein Mensch von der Tiefe eines Abgrundes, de profundis . . ." In den „Kartoffelessern" braucht der Maler vor allem den Gegensatz von Licht und Finsternis, um die unheimliche Atmosphäre zu schildern. Jedoch verliert das Bild dadurch nicht seinen realistischen Charakter. Wir bleiben in einer Proletarierwohnung, auch wenn die Lichtführung an Rembrandt erinnert. Der „Weber" des Malers zeigt nicht nur eine aktuelle Variante des Arbeitermotivs, er gebraucht auch schon das für van Gogh so bezeichnende Mittel der Würde, nämlich die strahlende

[24] H. SCHADE, *Vincent van Gogh „halb Mönch, halb Maler"*, in: *Stimmen der Zeit* 156 (1954/55) 187.

Fläche. Der Weber sitzt als dunkle Silhouette mit seinem Webstuhl vor diesem strahlenden Licht des Hintergrundes, das ihn und seine Not verklärt. Schließlich setzt van Gogh hinter den „Sämann" die Sonnenscheibe wie einen Nimbus und vollzieht so gleichsam die Heiligsprechung des arbeitenden Menschen.

Paul Cézanne (1839–1906) hat sich solche unmittelbaren Aussagen, die geradezu alte Attribute gebrauchen, kaum gestattet. Dazu war der Maler zu verschlossen. Verschlossen sind auch seine Menschen im Bild. Vielleicht muß man die „Kartenspieler" in seinen Hauptwerken als Arbeiter verstehen, um die Bilder ganz zu begreifen. Den Weg zu dieser Deutung kann uns Kurt Badt weisen: „Als Arme und mühsam Arbeitende erscheinen die Menschen un- und überpersönlich, sich gegenseitig vertretend und in ihrer echten Existenz vertretbar; einer kann in der entscheidenden Hinsicht für den andern stehen. Daher die großartige Allgemeinheit dieser großartigen späten Schöpfungen Cézannes."[25] Tatsächlich steigert der Maler die Darstellung dieses alltäglichen Motivs zu einem Sinnbild des Menschen.

Die Einsamkeit ist ein Grundproblem Cézannes selbst, wie Badt eindringlich zeigt. Sie ist aber auch das Grundproblem der modernen Gesellschaft, die sich gleichsam aus isolierten einzelnen zusammensetzt. Das große Geschenk, das uns ermöglicht die Einsamkeit zu überwinden, ist die Sprache. In Wort und Antwort findet der Mensch zum Menschen und baut so die Gemeinschaft auf. Deshalb konnten auch die großen Kompositionen der klassischen Kunst die „Sacra Conversatione", das heilige Gespräch, zum Inbegriff der Bildstruktur machen. Cézannes Landarbeiter – so kann man wohl seine „Kartenspieler" am ehesten bezeichnen – reden nicht. Es sind keine Kaffeehausliteraten, sondern Menschen, deren Hände und Gesichter von harter körperlicher Arbeit gezeichnet sind. Es sind keine Menschen des Begriffs, sondern des Zugriffs. Ihre gemeinschaftsbildende Kraft ist die Arbeit. Entlastet von dieser Arbeit, suchen sie das Spiel. Doch auch hier finden sie einander, indem sie sich der Sache, den Karten, zuwenden. So bringt das Ausspielen, das Nachsinnen und das Stechen jene Harmonie zustande, zu der diese blockhaft isolierten Gestalten von Natur unfähig scheinen. In diesem Wort- und Antwortspiel aber zeigt sich die Grundstruktur des Menschen überhaupt. Diese findet im philosophischen Schema von These – Antithese – Synthese genau so ihren Ausdruck wie in der Kompositionsweise der „Sacra Conversatione" der klassischen Kunst. Dieses Füreinander und Zueinander der Gestalten bildet auch den Grund vieler Dreifaltigkeitsbilder. Hier sei vor allen Dingen an die Ikone von Rubeljew erinnert. Daß die Beobachtung alltäglicher Menschen, ihrer Arbeit und ihrer Ruhe beim Spiel eine solche Auffassung ermöglicht, beweist die Größe der Cézanneschen Kunst. Diese erhält ihren offenbarenden Charakter jedoch nicht so sehr durch äußere Gegenstände, wie durch das überkommene Vorhangmotiv, sondern vor allem durch das Zueinander der Farben, die jene Einheit von Wort und Antwort

[25] K. BADT, *Die Kunst Cézannes* (München 1956) 83.

künstlerisch besiegeln. Es ist nicht der alte Dreiklang von Rot-Blau-Grün, der in seinen Gemälden zum Ausdruck kommt, sondern der Gegensatz von Blau-Weiß und Grau, wobei das Blau dem Bild jene Konstante der Feierlichkeit gibt, die das alltägliche Sujet über jeden idealen Realismus hinaushebt. „Die Einfachheit der Anordnung ist derart, daß selbst Giotto wohl gezögert hätte, sie anzuwenden. Denn nicht nur ist alles in strenger Parallelität zur Bildfläche gesehen, nicht nur sind die Gestalten fast so streng im Profil wie auf ägyptischen Reliefs, sie sind auch symmetrisch zu der mittleren Vertikalachse des Bildes orientiert. – Der Audruck des Lebens ist nicht weniger stark als der von Stille und Ruhe. Diese Gestalten haben wirklich die Würde, Verschlossenheit und gewichtige Feierlichkeit eines antiken Monuments."[26] Sicher wollen diese Kartenspieler Cézannes kein Trinitätsbild sein; aber der Künstler benutzt für seine Komposition eine klassische Struktur, die uns das Wesen des Menschseins und der geistigen Beziehungen überhaupt offenbart.

Noch ein anderer Küntler muß hier genannt werden, der ebensowenig wie Paul Cézanne Arbeiter war und dessen Hauptwerke anscheinend mit dem Arbeitermotiv nichts zu tun haben, nämlich der Belgier James Ensor. Sein „Einzug Christi in Brüssel" (1888) mit der Überschrift: „Vive la Sociale" kann man als Inbegriff und Kritik der Massenbewegungen des ausgehenden 19. Jahrhunderts und des beginnenden 20. Jahrhunderts verstehen. Die ganze Fragwürdigkeit der Gesellschaft wird in diesem Bild deutlich. In dem Christus, der in Brüssel einzieht, mag der Künstler wohl zunächst sich selbst gesehen haben. Trotzdem bleibt das Bild Inbegriff der Aufmärsche, die wir bis zur Stunde immer wieder beobachten. Gestaffelt ziehen die Kolonnen an den Leuten am Straßenrande vorüber. Und obwohl der Künstler Männer und Frauen, Soldaten und Proleten, Bischof und Bürger unterscheidet, behandelt er sie trotz ihrer äußeren Verschiedenheit alle gleichwertig als Masken. Diese Parteigänger von links und von rechts sind im Grunde nur Akteure, Marionetten anonymer Mächte, Träger der Aufschrift: Fanfares doctrinaires. Toujours réussi. Tatsächlich ist Ensor einer der größten Darsteller der Masse überhaupt, der uns in vielen seiner Bilder zeigte, daß die verproletarisierte Masse immer von der Angst und Panik bedroht ist[27].

Das Arbeiterbild im deutschen Naturalismus und Expressionismus

Im Anschluß an den 70er Krieg entsteht eine Bewegung gegen den Optimismus der Gründerzeit, der Naturalismus oder, wie Hamann ihn genannt hat, „ein Realismus in Angriffsstellung"[28]. Vielleicht kann man die Situation am besten mit einer Karikatur des Simplizissimus vom 5. Dezember 1896 charakterisieren, unter die ihr Schöpfer schreibt: „Papa, was willst du eigentlich mal werden?" Die Kari-

[26] Ebd. 66 (Zitat n. Roger Fry).
[27] P. HAESAERTS, *James Ensor* (Stuttgart 1957) 176.
[28] a.a.O. 8.

katur führt uns in das Milieu des Gründers: Mama gähnt, Papa raucht die dicke Zigarre, ein livrierter Diener bringt würdevoll das Tablett mit dem Kaffee ins Zimmer, und der prinzenhaft gekleidete Sprößling stellt breitbeinig seinem Vater die Existenzfrage.

Für den Naturalismus in der Kunst kann hier in besonderer Weise das Werk Liebermanns herangezogen werden. Gerade er bemüht sich immer wieder um das Arbeitermotiv. So sagt Hamann: „Liebermanns ‚Flachsscheuer in Laren' (1887) läßt sich nicht auf dem Wege der ‚Einfühlung' begreifen, da hier die menschliche Anteilnahme auf ein Minimum reduziert worden ist. Man soll nicht mitfühlen, sich in die Stimmung der dargestellten Personen versetzen, sondern begreifen, daß der Mensch nur noch ein Teil der ihn übergreifenden Sachbezüge ist. Anstatt die Personen zu bewerten, ihr Seelenleben zum Ausdruck zu bringen, stellt Liebermann das Gesetz der Arbeit in den Mittelpunkt, wodurch die zwischenmenschlichen Beziehungen bis zum Unpersönlichen versachlicht werden."[29] Manche Züge sind jedoch bei diesem Künstler und seinem Werk noch genrehaft. Gelegentlich, wie bei der alten Frau mit Ziege, wird das Genre zum Sinnbild. Dann aber wird der Mensch, d. h. vor allem der Arbeiter, als Produkt seines Milieus, der Fabrik und der Arbeit, begriffen.

Dagegen erhalten die Arbeiter der Käthe Kollwitz nahezu symbolhafte Züge. Und es ist merkwürdig, daß der Gedanke des Sozialismus in besonderer Weise von einer Frau begriffen wird, deren Hand das Mitleid führt. Ihre Radierungen vom „Weberaufstand" (1897) oder „Bauernkrieg" (1903–8) gehen weit über jede Tagesdiskussion der Arbeiterfrage hinaus. „Bis heute weiß ich nicht, ob die Kraft, die meine Arbeiten hervorgebracht hat, etwas ist, was mit Religion verwandt ist oder gar sie ist. Ich bin neugierig, was Sie da herausfinden werden", schreibt die Künstlerin an Arthur Bonus[30]. Tatsächlich werden ihre Weber mit einer inneren Notwendigkeit gezeichnet, die aus der Erfahrung von Leid und Not stammt. Da gibt es ebensowenig Dekoration wie Propaganda. Hier war sozialistischer Realismus große Kunst, weil er das Schicksal des Menschen in der Tiefe erfaßte; denn auch der Klassenkampf hat seine Stunde. Der Arbeiter ist bei Käthe Kollwitz der zu Unrecht unterdrückte Mensch, dessen Leben durch die Maschine und den Unternehmer bedroht wird.

Diese Thematik sollte durch den ersten Weltkrieg immer weiter vorgetrieben werden. In der „neuen Sachlichkeit" und im „Verismus" steht das soziale Sujet und damit auch das Arbeiterthema im Vordergrund. Ein leidenschaftlicher Verfechter dieser Thematik ist Otto Dix. Sein Arbeiter von 1921 mit Schnauzbart, Brille, Uhrkette und steifem Hut besitzt schon alle Attribute eines Mannes der Gesellschaft. Allerdings wirken sie auf dem verbrauchten Körper wie der Spottmantel an einem „Ecce homo". Ohne die unerbittliche Linie als Stilmittel und die

[29] a.a.O. 21.
[30] K. KOLLWITZ, *Aus meinem Leben* (München 1957) 172.



Gustave Courbet, Die Steinklopfer (1849)

Früher Dresden, Gemäldegalerie



Vincent van Gogh, Der Sämann (1888)

Sammlung V. W. van Gogh, Laren

Realistik der Gestalterfassung aufzugeben malt Dix 1924 in seinen Eltern ein Arbeiterpaar, das die Welt der Fabrik nicht zu brechen vermocht hat. Dabei werden Stilelemente der deutschen Renaissance der Dürerzeit zur „Pathosformel" einer Notsituation.

Sein „Kleiner Streichholzhändler", Mannheim 1926, gibt das Elend des Proletarierkindes in erschütternder Weise wieder[31]. Neben einer kolossalen Säule, die dem Protzentum der Gründerzeit entspricht, steht ein verschüchterter Junge in einem viel zu großen Mantel, der zaghaft eine Schachtel Streichhölzer vorstreckt. Er wird sich in der modernen Gesellschaft und in ihrem Geschäftsbetrieb nicht behaupten können. Er ist zu schwach. Er hat Angst. Er ist noch ein Kind und wurde schon oft geschlagen. Er hat Hunger, aber niemand gibt ihm etwas. Die wenigen Pfennige, die er verdient, vertrinkt sein Vater, wenn sie ihm die Gassenjungen nicht schon unterwegs weggenommen haben. Deshalb hat er viel weinen müssen. Man sieht es seinen Augen an. Eine namenlose Traurigkeit zeichnet den „kleinen Streichholzhändler". Dem gewaltigen technischen und finanziellen Betrieb hat er nichts entgegenzusetzen als seine Seele. Was diese in der modernen Welt gilt, zeigt das Bild.

Wenn man das Wort Proletarier von denen herleitet, die nur viele Kinder und wenig Einkommen haben, so sagt Otto Dix auch, was ein Proletarierkind ist. Diese Kinder und ihre Not haben wir zu Tausenden gesehen bis auf den heutigen Tag. Wenige haben die Wirklichkeit dieser Kinderpsyche so erschütternd sichtbar gemacht wie Dix.

Dieses Thema wäre eine eigene Betrachtung wert. Kokoschkas Plakat „Zum Gedächtnis an die hungernden Kinder" vermag eine Ergänzung zu dieser Thematik zu geben.

Georges Grosz erlebt die Not des Proletariats so intensiv, daß jede seiner Zeichnungen sarkastische Züge erhält. Sowohl die Prasser und Schieber als auch die Proleten verlieren ihr Gesicht. Sie scheinen oft nur mehr Produkte des Triebes und untermenschlicher Kräfte.

Der Expressionismus besitzt in all seinen Formen Beziehungen zur notleidenden Schicht und damit zum Arbeiter. „Wir haben schon festgestellt", so schreibt Myers, „daß die Vorstellung, der einzelne könne das Leid der Welt stellvertretend auf sich nehmen, alle Formen des Expressionismus durchdrang; ... In allem fand man den Geist Gottes am Werk; die Arbeiterdichter zum Beispiel erblickten selbst im Rhythmus der Maschinen und in der Heiligkeit der Arbeit die Allgegenwart Gottes."[32] Und von der Malerei sagt derselbe Gelehrte: „Hier (d. h. in der Großstadt) ‚entdeckte' die jüngere Generation bei ihrer Rebellion gegen alle Formen der Autorität das leidende Proletariat, dessen Partei sie ergriff."[33]

---

[31] F. ROH, *Geschichte der deutschen Kunst von 1900 bis zur Gegenwart* (München 1958) 122.
[32] B. S. MYERS, *Malerei des Expressionismus* (Köln 1957) 94.
[33] Ebd. 40.

Deshalb wird man auch ein bedeutendes Werk von Max Beckmann – dem Maler der Großstadt – heranziehen müssen, nämlich „Die Nacht" (1918). Dieses Bild bringt sicher keine Anekdote zur Darstellung, etwa die Übersetzung eines Polizeiberichtes von einem Mord. Vielmehr hat dieses Bild Beziehungen zur Zeichnung „Die Nacht" von 1914 und zum „Traum" von 1921. Zunächst handelt es sich wohl um eine Traumerfahrung. Es mag sich also die besondere psychische Situation Beckmanns in dem Bild aussprechen. Jedoch schreibt Myers: „In dem grauenvollen Bild ‚Die Nacht' von 1918 kommen die Schrecken der letzten Kriegsjahre, die durch Hunger und Niederlage ausgelösten sadistischen Triebe an die Oberfläche."[34] „Die Nacht" führt uns in die Mansarde einer Mietskaserne. Darin wird, wenn nicht alles täuscht, ein Paar von den Proleten des Mietblocks gefoltert – ein Paar, das ebenfalls zu den Proletariern der Mietskaserne gehört. Hier wird zu Großstadt, Maschine und Proletariat eine libertinistische und zugleich unterdrückte Sexualität und ein Sadismus ergänzt, die ebenfalls zum Thema „Arbeiter" zu gehören scheinen. Der Mensch, der sein Milieu, „die große Leere und Ungewißheit des Raumes" (die Max Beckmann Gott nennt) aushält und bis in den moralischen Zusammenbruch hinein erträgt, ist das bevorzugte Thema dieser Bilder. Man kann bei dem Mann mit der Schiebermütze in Beckmanns „Nacht" an einen Zuhälter denken. Man kann aber auch an den „Arbeitslosen" erinnert werden. Auch hier handelt es sich sicher um einen „Stand", der eine bedeutende Rolle gespielt hat. „Arbeitslose" hat auch Feininger dargestellt und man gewinnt bei seiner Zeichnung den Eindruck, als wollte der Künstler die Auflösung der Gesellschaft überhaupt berichten[35].

Diese „Arbeitslosen" oder „Straßenkehrer" schildert noch ein anderes Bild des Malers. Auch hier beobachten wir jene seltsame Perspektive, die die Figuren überlängt und in den Vordergrund schiebt. Die Figur im Vordergrund dieser Darstellung ist eine Frau. Das, was da in das Kanalisationsloch gefegt wird, brauchen wir nicht besonders beschreiben. Das Bild „Kanalisationsloch" heißt mit einem anderen Titel auch „Die Kindsmörderin"[36]. Heute würde man sagen: Soziale Indikation. Auch mit der Erwähnung dieses Bildes sind wir nicht vom Thema abgewichen.

Nach der Darstellung von so viel Not und Leid kann es gar nicht ausbleiben, daß Christus selbst mit dem Proleten identifiziert wird. Van Gogh ging auch darin voran. Schon in seinen Ansprachen in Borinage hat er Christus als Arbeiter dargestellt. Pechstein wird mit seinem Holzschnitt „Unser tägliches Brot gib uns heute" die Vaterunser-Bitte im Proletariermilieu der Gegenwart laut werden lassen. Schmidt Rottluffs Holzschnitte zeigen ähnliche Tendenzen. In seinem Blatt (1918) „Ist euch nicht Christus erschienen" wird das Menschenantlitz kubistisch

[34] Ebd. 37.
[35] H. HESS, *Lyonel Feininger* (Stuttgart 1959) 46.
[36] Ebd. 47 ff.

aufgelöst. Dieser „Christus" ist der Kriegskrüppel des großen Krieges und der Prolet der Nachkriegszeit.

Die Verklärung des Arbeiterbildes im Fauvismus und Kubismus

Der Maler, der seine Vorstadterlebnisse und Proletariernot mit dem Christusmotiv völlig zur Deckung bringen konnte, ist der Franzose Georges Rouault[37]. Sein „Ehepaar Poulut" (1905) führt uns – ähnlich wie die Gestalten von Otto Dix – in die Hinterhöfe. Und seine „Vorstadt" zeigt das Proletariermilieu der modernen Großstadt. Würde erhält das Arbeiterbild in seinem „Lehrling" (1925). Bis schließlich die Leiderfahrung des Vorstadtelends in Christus selbst gefunden wird. Dieser Christus des Georges Rouault ist nicht nur eine historische Gestalt, die nahezu in der Art gotischer Glasfenster geschildert wird, sondern die Not und das Leid dieses Christus werden unmittelbar erfahren. Es ist das Leid der Vorstadt, die Not der Proletarier und die Last der Arbeiter, die in seinem Gesicht wieder lebendig werden. Diese Erfahrungen – nicht die formalen Anleihen in der Kunstgeschichte –, machen das Werk des Franzosen bedeutend. In den Bildern von Georges Rouault erhält deshalb das Arbeitermotiv seine – schon von van Gogh angestrebte – sakrale Fassung. Trotzdem bleiben diese Bilder nahezu klassenkämpferisch. Sie sind eine beständige Anklage gegen das pharisäisch gewordene Bürgertum, gegen die Reichen und selbst gegen eine christliche Gesellschaft, die die Not der Arbeiterklasse gelegentlich zu übersehen suchte.

Der Mann, der dem Arbeiterbild seine klassenkämpferische Note nehmen sollte, der Klage und Anklage über der Größe und der Arbeit des Menschen vergaß, ist merkwürdigerweise ein Kommunist: Fernand Léger. Dieser Name führt uns in eine andere künstlerische Welt. Léger ist einer der großen Kubisten, einer der Maler, die gleichsam die Maschine zum Formenprinzip der Malerei machten: „Auf der Suche nach Glanz und Intensität habe ich mich der Maschine bedient, wie andere den nackten Körper oder das Stilleben benutzten. Man soll sich nie vom Subjekt beherrschen lassen. Ich habe mich nie damit amüsiert, eine Maschine zu kopieren. Ich erfinde Maschinenbilder wie andere Phantasielandschaften machen. Das technische Element ist für mich kein Dogma, dem ich mich unterworfen hätte, keine Attitude, sondern ein Mittel, Kraft und Macht sichtbar zu machen."[38] Die „Akte im Walde", ein Bild von 1910, brachten den ersten künstlerischen Ausdruck dieser Theorien. Das Gefüge der menschlichen Leiber in diesem Bild baut sich geradezu aus Rohren auf. Damit hatte sich ein Kubismus eigener Prägung durchgesetzt. Jedoch behält das Bild lyrischen Charakter. Grün- und Brauntöne herrschen vor. Léger wird auch später ein „orphischer Kubist" bleiben. Die Maschine wird bei ihm von der Seele beherrscht. Und obwohl selbst der Mensch durch

[37] P. COURTHION, *Georges Rouault* (Köln 1962).

[38] H. SCHADE, *Fernand Léger: Geheimnis einer technisierten Welt*, in: *Stimmen der Zeit* 166 (1956/57) 302.

eine Art „technische Optik" gesehen wird, verliert er nicht seine Würde. Seine Bilder von den „Bauarbeitern" wirken heiter. Diese Arbeiter kennen keinen Klassenkampf mehr. Sie sind ohne politische und moralische Tendenzen zu begreifen. Wegen dieser Bilder vor allem hat man Léger den „Schöpfer einer proletarischen Mythologie" genannt. Hier meint das Wort mythisch vor allem die Entrückung aus der Zeit in eine geradezu himmlische Sphäre. „Ihr wandelt droben im Licht..." könnte man zu diesen Arbeitern sagen. Sie leben wie im Märchen.

Damit scheint das Thema des „Arbeiters" alle Stadien menschlichen Seins durchlaufen zu haben. Es entstand in der Zeit der Revolutionen und des Umbruchs um 1800. Damals entdeckte Francisco Goya, der größte Gesellschaftsmaler der Kunstgeschichte, eine neue, beunruhigende Wirklichkeit: den klassenlosen Menschen. Dieser Mensch, der von Goya ebenso vereinsamt wie vermasst aufgefaßt wurde, schien der Industrie in besonderer Weise zugeordnet. Während es den Romantikern vorbehalten blieb, die anonymen Kräfte der Maschine und Masse ins Bild zu setzen, gaben die Realisten wie Courbet und Daumier dem Motiv einen ethischen, bzw. klassenkämpferischen Charakter. Das Arbeiterbild wird jetzt allgemein. Nur im Impressionismus erscheint es eher latent, unauffällig. Die Entdeckung neuer Farbintensitäten durch diese Malweise ermöglicht es aber den Künstlern des Expressionismus aller Richtungen das Motiv noch alarmierender zu fassen. Zugleich gibt die ungebrochene Farbe die Möglichkeit, das Thema bis ins Religiöse hinein zu verklären.

Eine letzte Vollendung bringt schließlich der Kubismus des Fernand Léger, der dem Thema seine moralisierende, klassenkämpferische Note nimmt und es ins Mythisch-Märchenhafte transponiert.

Man wird auch noch weiterhin Arbeiterbilder malen. Tatsächlich jedoch scheint das Problem gelöst und der Arbeiter grundsätzlich in die Gesellschaft aufgenommen. Es gibt wohl keine politische Gruppe mehr, die den arbeitenden Menschen oder gar den Fabrikarbeiter ignoriert oder verachtet. Es mag also auch Künstler geben, für die das Thema noch interessant ist. Es brennt jedoch nicht mehr als „unbekannte Wirklichkeit" auf den Nägeln.

Man könnte also die Zeit förmlich umschreiben, die das Arbeiterbild erfunden und kultiviert hat. Es ist die Zeit von Goya bis Léger, die auch aus anderen künstlerischen und geistesgeschichtlichen Gründen eine Einheit bildet.

Epilog

Die Lösung des Arbeiterproblems in der Kunst läßt die Frage nach den neuen Aufgaben der Kunst offen. Einige Hinweise auf die neue Problematik seien hier gestattet.

Im Jahr 1912 schuf der Futurist Boccioni sein Bild „Materia". Eine Art Roboterweib mit Schraubstockhänden sitzt vor uns wie die Terra, die Mutter Erde.

Durchzuckt von Strahlen und Energiebündeln symbolisiert dieses Bild die neue Auffassung des Stoffes in der Technik. Es ist auch die Zeit einer neuen Wende in der Malerei, die Zeit der Entdeckung der abstrakten Kunst. Die Entdeckung des Arbeiterbildes und die Neuordnung der Gesellschaft mag ein revolutionärer Vorgang gewesen sein. Die Bewältigung der Materalien und Energien, die im Surrealismus und in der abstrakten Malerei vor sich gehen, scheinen noch elementarer. Sie führen uns nämlich nicht allein tiefer in die Geheimnisse des Stoffes, sondern greifen noch vitaler in das Leben der Seele und des Geistes ein. Doch dieser Vorgang führt uns zu einer neuen Thematik, die zwar auch schon Geschichte hat, deren Bewältigung jedoch der Zukunft aufgegeben scheint, einer Zukunft, die Segen oder Vernichtung des Menschen durch Stoff und Energie – „Materia" – bringen kann.

Priesterbildung in Indien

Josef Neuner SJ

Die pastorale und missionarische Orientierung der Kirche im zweiten Vatikanischen Konzil zwingt uns, die Probleme der Priesterbildung in den Missionen neu zu durchdenken. Wenn die Kirche in diesem Konzil wirklich „die Leuchte der Wahrheit erheben will", wie Johannes XXIII. bei der Eröffnung des Konzils sagte, dann muß sie ihre Hauptsorge denen zuwenden, die sie mit dem Licht Christi in die heutige Welt hineinschickt, den Priestern, vor allem den Priestern in den Missionsländern.

So soll hier etwas von den Problemen der Priesterbildung in Indien gesagt werden. Es ist eine Frage, die unter den Bischöfen Indiens immer wieder erörtert wird; eines der Referate der indischen Bischofskonferenz befaßt sich ausschließlich mit ihr, und so findet man auch in ihren Berichten diese Probleme und Tendenzen immer wieder behandelt. Immer kehren die gleichen Themen wieder, mit einer Regelmäßigkeit, die in beredter Weise die Schwierigkeit richtiger Lösungen ausdrückt. In diesem Frühjahr befaßte sich eine interdiözesane Priesterkonferenz für Nordindien in Allahabad wiederum mit der Frage.

*

Die Probleme der Priesterbildung müssen gegen den Hintergrund der missionarischen Situation in Indien gesehen werden. Es gibt in Indien bei einer Gesamtbevölkerung von 439 Millionen (die endgültige Zahl nach dem Zensus von 1961) 6 282 000 Katholiken. Der Großteil der Christen lebt im Süden, während die nördlichen Diözesen bei gewaltigen Bevölkerungsmassen verschwindende Gruppen von Christen haben. Die Erzdiözese Calcutta zählt unter einer Bevölkerung von 30 Millionen 114 000 Christen, Patna unter 37 Millionen 29 000 Christen, Allahabad unter 10 Millionen 5 673 Christen, Agra unter 11 Millionen 3 500 Christen, also nur ein Christ unter mehr als 3 000 Nichtchristen. Dabei muß man noch bedenken, daß die Christen im Norden meist in Gruppen zusammenleben, als Ureinwohner oder als Glieder tiefer Kasten, so daß sie im Gesamtbild der Bevölkerung fast verschwinden und für das kulturelle Leben in ihrer Umwelt wenig bedeuten; und doch liegen im Norden die Schwerpunkte des politischen und wirtschaftlichen Leben Indiens.

Für die 6 282 000 Katholiken gibt es 6 818 Priester, 5 480 Inder und 1 338 Ausländer. Das ergibt im Durchschnitt für etwa 920 Gläubige einen Priester. Im Jahre 1960 gab es 1771 Theologen in den großen Seminarien, nur für den Nachwuchs des Diözesanklerus. Eine stete Aufwärtsbewegung ist im Nachwuchs festzustellen. Das scheint zunächst recht befriedigend zu sein. Trotzdem gibt es Bedenken: Ein recht bedeutender Prozentsatz der Priester ist in der Verwaltung oder in der Erziehung tätig. Vor allem aber ist der Nachwuchs keineswegs gleichmäßig über Indien verteilt. Großer Mangel herrscht im Norden, wo bisher hauptsächlich ausländische Missionare arbeiteten. Bei der gegenwärtigen Schwierigkeit, Visa für ausländische Missionare zu erhalten, kommt heute der Priesternachwuchs für den Norden meist aus den altchristlichen Gebieten Südindiens, namentlich aus Kerala. Aber auch diese Lösung enthält ihre Schwierigkeiten, da der Südinder sprachlich und kulturell vom Nordinder stark verschieden ist und deshalb einer weitgehenden Anpassung bedarf, um sich an die nördlichen Missionsgebiete zu gewöhnen; außerdem müssen Priesterkandidaten aus dem syrischen Ritus in Kerala (und das ist die Mehrzahl) meist ihren Ritus wechseln, um im Norden zu arbeiten.

Diese Zahlenverhältnisse aber sind nicht die Hauptschwierigkeit der priesterlichen Aufgabe, für die die indischen Theologen vorbereitet werden müssen. Die heutigen seelsorglichen und missionarischen Aufgaben sind mitten in der industriellen und sozialen Umwälzung zu leisten, die in Indien namentlich seit der Unabhängigkeit im Gange ist. In Indien geschieht heute ein Übergang zu neuen sozialen Strukturen und Lebensformen, die aus dem Westen kommen. So steht die Kirche außer den alten noch nie bewältigten missionarischen Aufgaben mehr und mehr den gleichen Seelsorgsproblemen gegenüber, um deren Lösung die Seelsorgstagungen in Europa ringen. Dabei hat der Westen den Vorteil, über eine große Zahl erfahrener Fachleute zu verfügen, während in einem Missionsland vieles improvisiert werden muß. Es gibt also in Indien heute das Problem der Massen-

medien, des Rundfunks und besonders des Films – Fernsehen haben wir noch nicht, aber es wird bald kommen. Wie soll die Kirche da ihren Einfluß geltend machen? Wir haben die Ausgliederung der Christen in Berufsgruppen und in ganz verschiedene Lebenssphären: wir haben in den jungen Industrien eine wachsende Zahl christlicher Arbeiter, und wer nimmt sich ihrer an? Die YCW (Young Christian Workers) stehen noch ganz am Anfang ihrer Organisation, und es fehlt an Priestern, die für eine solche Arbeit Zeit, Fähigkeit und Interesse haben, da es doch so viele andere, scheinbar nützlichere Dinge zu tun gibt. Die Hochschüler stellen wohl das schwerste Problem. Es gibt in Indien 1,1 Millionen Universitätsstudenten, von denen etwa 14 000 katholisch sind. Viele von ihnen studieren verstreut an staatlichen oder jedenfalls nichtkatholischen Institutionen, ohne jede seelsorgliche Betreuung. Die katholische Studentenorganisation CSU (Catholic Students' Union) erfaßt diese studierende Jugend, ca. 9 000 Studenten und 5 000 Studentinnen, in 140 über die Universitätszentren von ganz Indien verstreuten Gruppen. Eine solche Gruppe muß oft ihre Mitglieder aus verschiedenen Universitätskollegien zusammenbringen. In Calcutta z. B. gibt es unter 115 000 Studenten nur 250 Katholiken, die auf 15 Universitätskollegien verteilt sind. Man kann sich denken, welche Mühe es macht, eine solche Gruppe zusammenzuhalten und geistig zu führen. Oft sind die Christen eine verschwindende Minderheit, z. B. in Banaras, wo es unter 8 000 Studenten nur 22 Katholiken gibt. Je weniger zahlreich sie sind, um so mehr sind sie gefährdet, um so mehr muß man sich um sie kümmern. Es gibt also in Indien heute neben der traditionellen Missions- und Seelsorgsarbeit hochdifferenzierte pastorale Aufgaben gegenüber zersplitterten Gruppen, mit wachsender Verantwortung für die Stände der Zukunft, die Arbeiter und die Intelektuellen, die abwandern, wenn man nicht auf ihre besonderen Probleme eingeht. Es gibt Seelsorge mit wandernder Bevölkerung, namentlich in Großstädten und neuen Industriezentren, oft mit einem verwirrenden Sprachengemisch, so daß Gottesdienste in der gleichen Pfarrei in fünf oder sechs Sprachen nötig sind, unter Leuten, die ihrer Dorfheimat entwurzelt für die Freiheit des Lebens in der Stadt nicht reif sind. Für alle diese weiten und vielfältigen Aufgaben soll der junge Priester einigermaßen vorbereitet sein, wenn er das Seminar verläßt.

Ein weiteres Problem der Priesterbildung in Indien ist die Entfremdung der Kirche von der indischen Kultur und sozialen Umwelt, in der sie wirksam sein muß. Der Verkünder des christlichen Glaubens muß die Sprache des Volkes und der Kultur sprechen, an die er sich wendet. Dieses Grundgebot der Anpassung gilt nicht nur für den Ausländer, der nach Indien kommt, sondern noch viel dringlicher für den Inder selbst. Er darf in seinem eigenen Volk nicht ein Fremdling sein.

Bei „Anpassung" denkt man zunächst an die alten indischen Traditionen der Kultur und der Philosophie, mit denen ein Priester in Indien einigermaßen vertraut sein sollte und deren wertvolle Bestandteile in die Ausbildung eingebaut

werden müßten. Das Problem ist weithin noch ungelöst. Bischof Leonhard SJ von Maddurai, der lange Jahre das Referat für Seminarien in der indischen Bischofskonferenz betreute, faßt seine Erfahrung folgendermaßen zusammen: „Das Problem, die theologischen Kurse für unsere indischen Studenten anzupassen, ja die ganze Frage des Einschlusses der wertvollen Elemente des philosophischen und religiösen Denkens und der Kultur Indiens in unser Lehrsystem, und die schwierige Aufgabe der Revision unserer Textbücher um den Erfordernissen unserer Zeit und Umgebung entgegenzukommen, bleibt so akut wie je zuvor."[1] Von dem gleichen Problem spricht J. Bruls in seinen Erwägungen über die Klerusbildung in den Missionen[2]. Er läßt Kenner der afrikanischen Missionen zu Wort kommen, für die die inselartige Missionsstation ein Symbol der zwei Welten ist: der Welt in der die Eingeborenen leben, das wirkliche Leben Afrikas, und die Welt in der sich die Missionen bewegen: „Unsere Missionen sind ein Symbol, außerhalb der Dörfer, gebaut wie Klöster, entfernt von den pulsenden Zentren des Lebens. Die Leute kommen, wenn sie gut disponiert sind, aber sie treten dann gleichsam in eine fremde Welt ein, wo wir getrennt von ihnen leben. Wir sind nicht hineingesenkt in das Leben des Volkes, wir nehmen nicht daran teil, wir beeinflussen es von außen" (426).

Ähnliches kann man von vielen katholischen Zentren in Indien sagen: Kirche, Priesterwohnung, Schule, Schwesternkloster, und manches andere gehört dazu, das ist eine Welt für sich, in die die Christen hineingezogen werden, und von der aus man hinauswirkt. Man muß eine solche Abgrenzung verstehen, weil ja doch die Kirche auch eine sichtbare Mitte werden muß, um die sich die Gläubigen sammeln, aber sie darf eben doch nicht zur Entfremdung führen. Auf der mehr geistigen Ebene findet man ähnliches: J. Bruls erzählt von einer Gruppe indischer Priester und Theologen, die in Europa studierten und die er zu einer Begegnung mit einem indischen Lehrer des Hinduismus im Westen zusammenbrachte. Dabei schien jede Grundlage für einen Gedankenaustausch zu fehlen: „Das bedrückendste der Situation", so schreibt er (427), „war nicht die Unvereinbarkeit der beiden Standpunkte, sondern die Tatsache zweier geistiger Strukturen, die so verschieden waren, daß diese Landsleute sich gegenseitig nicht verstehen konnten."

Solche Beobachtungen muß man, um gerecht zu urteilen, im Zusammenhang der indischen Missionsgeschichte verstehen, deren neuzeitliche Phase mit der Expansion des Westens einsetzte. In dieser Periode kam das Christentum auf den Schiffen der portugiesischen Vizekönige und Handelsherrn nach Indien. Die Missionsarbeit hat bedeutende und bleibende Früchte getragen; aber man darf doch nicht übersehen, daß es dieser Zeit einfach nicht gegeben war, einer fremden Kultur und Religion verstehend und ehrfürchtig zu begegnen. Ein Inder, der Christ wurde,

---

[1] Catholic Bishops' Conference of India, Report of the Meetings of the Working and Standing Committees, Bangalore 1960, 31. – Zitiert als CBCI 1960.

[2] J. BRULS, *Propos sur la formation du clergé missionnaire*, Église Vivante XIV (1962) 421–437.

mußte seinen indischen Namen aufgeben und einen portugiesischen annehmen und damit in wirksamem Symbol seine Abgrenzung gegen die indische Kultur ausdrücken. Damit hat sich das Christentum von Vermischungen mit dem Hinduismus im Wesentlichen freigehalten (obwohl besonders bei den Ungebildeten die Gefahr des Austausches von Magie und Aberglaube immer groß war), aber es hat sich damit zugleich von der Verwurzelung in der indischen Kultur ausgeschlossen. So haben die portugiesischen Besitzungen in Indien, namentlich Goa, ein echtes und tiefes Christentum entfaltet, es sind auch zahlreiche Christen aus diesen Gebieten nach dem Innern Indiens ausgewandert und haben dort den Kern christlicher Gemeinden gebildet. Aber wegen seiner kulturellen Abschließung ist Goa nie zu einem wirklichen Zentrum für den Osten geworden; es blieb eine Welt für sich[3].

Auch die Mission im 19. Jahrhundert war wesentlich westlich orientiert. Es war kaum anders denkbar in dieser Periode des naiven Fortschrittglaubens in Europa und des Hungers der östlichen Völker nach den Errungenschaften der technischen Zivilisation des Westens[4]. Die Leistung der Kirche in dieser Missionsepoche ist groß, aber die entscheidende Tat, sich mit einer östlichen Kultur zu verschmelzen und ihr Leben als wirklich östliche Kirche zu entfalten, lag außerhalb ihrer Reichweite. Manches kann heute nachgeholt werden; aber es handelt sich dabei nicht bloß um den guten Willen, sondern um die Umformung von jahrhundertealten Gewöhnungen und um die Weckung ganz neuer Wertungen; ein solcher Prozeß geht nur langsam vor sich.

Es ist unvermeidlich, daß sich die westliche Orientierung der Kirche in Indien auch in den Seminarien spiegelt, da sie ja doch ein Werk der Kirche sind. Auch kommen die meisten Seminaristen aus Familien und Schulen, die ihnen eine westliche Orientierung gaben. Man darf aber nicht übersehen, daß ernste Versuche in der Richtung der Anpassung gerade in den Seminarien gemacht wurden.

Die Entfremdung vom *modernen* Indien ist vielleicht noch schädlicher als die mangelnde Kenntnis indischer Traditionen. Was der junge Priester heute besonders braucht, ist das Verständnis für die modernen wirtschaftlichen und sozialen Probleme, die innere Anteilnahme an den unermeßlich großen Aufgaben eines Entwicklungslandes, das einen bitteren Kampf gegen Armut, Analphabetentum, Krankheit, Apathie, Rückständigkeit und Aberglauben aufgenommen hat, wo alte Rassen- und Kastenunterschiede überwunden werden müssen, und wo sich im

---

[3] Man soll gewiß gerade heute die großen Verdienste Portugals für die Missionen in Indien anerkennen, aber man soll dabei doch die rechten geschichtlichen Perspektiven bewahren. Man kann nicht zustimmen, wenn in der *Herderkorrespondenz* XVII, 226 Goa ein Gebiet genannt wird, das „450 Jahre ein Ausstrahlungszentrum katholischen Denkens war". Das ist ja doch gerade die Tragik dieser Missionsepoche, daß sie nicht zu einer Begegnung mit indischem Denken führte, deshalb theologisch unfruchtbar blieb und keine Strahlungskraft für die geistigen Räume des Ostens besaß. Man soll niemand dafür verurteilen; es hat doch jeder seine geschichtliche Rolle und damit auch seine Grenzen; aber man soll die Tatsachen nüchtern und mutig anerkennen, die nun einmal im Missionswerk unserer Zeit so tief nachwirken.

[4] Zu diesen Fragen J. NEUNER, *Die Weltkirche*, in Holböck-Sartory, Mysterium Kirche II (Salzburg 1962), bes. 846–855.

öffentlichen Leben langsam und mit vielen Rückschlägen die Methoden einer modernen Demokratie einspielen müssen. Wiederum klagt man, daß unsere Seminaristen aus dieser ganzen gärenden Welt allzufrüh und allzuweit entfernt leben und unter Büchern aufwachsen, die in fremden Ländern und zu einer Zeit gedruckt wurden, die von den modernen Problemen noch wenig wußte; daß sie unter einer Hausdisziplin leben, durch die sie kaum für Kontakte mit der modernen Welt vorbereitet werden. Es wird daher mit Recht verlangt, daß die Priesterausbildung nicht nur an das alte Indien angepaßt werde, sondern an das neue. Viel Praktisches in dieser Richtung hat Erzbischof Ambrose von Pondicherry, der neue Referent für Seminarien in C.B.C.I. in seinem letztjährigen Bericht „The Missionary Formation of Seminarians" gesagt, wo er neben den didaktischen Hilfsmitteln besonders die kulturellen und sozialen Bildungsmöglichkeiten für die Seminaristen hervorhebt: Einführung in die existierenden Laienorganisationen, praktische Einübung in die Missionsarbeit während der Ferienwochen, Kurse in indischer Musik, Kultur, Geschichte, Lager für soziale Arbeit an Entwicklungsprojekten in einem Dorf, regelmäßige katechetische Arbeit in der Umgebung des Seminars usw.[5] Dies und manches andere wird auch tatsächlich in verschiedenen Seminarien geübt, aber man müßte wohl die Probleme systematischer angreifen.

Es stellen sich aber Probleme noch von ganz anderer Seite. Wenn man nämlich von der notwendigen Anpassung an indische Kultur, vom Studium der religiösen und philosophischen Traditionen Indiens und von der Begegnung mit dem Denken des modernen Indien redet, dann entsteht eine große Verantwortung für die Gründlichkeit und Klarheit christlichen Denkens. Niemand wird leugnen, daß in unserer Zeit des religiösen Relativismus für den jungen Priester große Gefahren bestehen. Mancher, der in intensivem Gespräch mit modernen Indern lebt, hat gestanden, daß er zwar seine Schultheologie nicht in den unmittelbaren Gedankenaustausch mit seinem Gesprächspartner einbeziehen kann, weil dieser ihn einfach nicht verstehen würde; aber daß er seine strengen Begriffe stets in seinem Innern gegenwärtig halten müsse, weil feste Orientierungen notwendig sind in dieser Welt schwebender Gedanken, die keine festen Ankerpunkte kennt und die das schmiegsame Symbol der harten Sprache des Begriffs vorzieht. Man darf sich deshalb nicht wundern, wenn von hohen Stellen immer wieder die Strenge der lange erprobten lateinischen Scholastik auch für indische Seminarien verlangt wird. Als sich im September 1960 die gesamte indische Hierarchie in Neu-Delhi traf, um unter Leitung des Präfekten der Propaganda Kardinal Agagianian die Probleme der indischen Kirche zu besprechen, wurde von manchen Bischöfen die Indianisierung der Studien nachdrücklich verlangt. Der Kardinal aber zeigte diesem Drängen gegenüber eine betonte Zurückhaltung. In der Schlußansprache sagte er: „‚Daß sie Dich erkennen, den Einen und wahren Gott, und den Du gesandt hast, Jesus Christus' – diese Worte beziehen sich auf das Werk der Priester und deshalb auf die Ausbil-

[5] CBCI 1960, 18–20.

dung, die den Priesterkandidaten auf das priesterliche Leben vorbereiten soll... Gewiß sollen einige Priester von Reife und Wissenschaft spezielle Studien in der indischen Philosophie und Literatur betreiben, wie es ja auch tatsächlich schon geschieht, und so ein wirksames Apostolat unter gebildeten Nichtchristen ausüben. Aber das wird die Aufgabe von Spezialisten sein, und man soll nicht gestatten, daß die jugendlichen Seminaristen von ihren eigentlichen und traditionellen Studien in katholischer Philosophie, Theologie und Aszetik abgelenkt werden."[6]

*

Wenn man all diesen Problemen in der Priesterbildung gerecht werden will, darf man wohl nicht damit anfangen, den Studienplan gleichsam quantitativ unter die verschiedenen Interessensphären aufzuteilen. Man käme damit nur zu einem überladenen Programm, ohne innere Geschlossenheit und daher ohne formende Kraft. Man muß vielmehr von der priesterlichen Persönlichkeit ausgehen, die gebildet werden soll. Der Priester in Indien muß in einer dreifachen Welt zuhause sein, und deshalb während seiner Studien gleichzeitig in sie eingeführt werden, in die Welt der Kirche, in die moderne Welt, und in die Welt Indiens[7].

Der innerste und wichtigste Kreis der priesterlichen Bildung ist die Vertrautheit mit dem Leben und der Tradition der Kirche, freilich in steter Bezogenheit zur indischen Umwelt. Das braucht nicht eigens begründet zu werden und wird ja auch immer betont, wo verantwortliche kirchliche Stellen zu dem Thema sprechen. Nur ein paar Bemerkungen seien zu diesem Hauptgebiet priesterlicher Bildung gemacht. Wie in Europa, so muß man heute auch in Indien den Sinn für die theologischen Quellen entwickeln, namentlich für die Heilige Schrift. Man darf in der Klarheit und Abgrenzung der Begriffe doch niemals die Tiefen und Reichtümer des Wortes Gottes vergessen. Die indischen Theologen sind für diese Vertiefung offen. Auch muß ein indischer Priester heute mehr als früher in das Wachstum christlichen Denkens und in die Geschichte der geistigen Bewegungen eingeführt werden. Er braucht das nicht nur zu seiner eigenen geistigen Reifung und zum echten Verständnis der Theologie, die eben nicht in zeitlosen Abstraktionen besteht, sondern in der lebendigen Begegnung des Gotteswortes mit jeder Zeit; er braucht es auch zum Gespräch mit seinen protestantischen Nachbarn.

All das gilt in Indien in ähnlicher Weise wie in allen andern Ländern. Von spezifischer Bedeutung aber für Indien ist die Beziehung der theologischen Studien auf die Kultur und die Verhältnisse des Landes, was man kurz „indische Theologie" nennen kann. Selbstverständlich muß eine solche Theologie die weite katholische Tradition der Gesamtkirche einschließen, aber sie darf doch nicht in einem bloßen Kopieren ausländischer Theologie bestehen. Die indische Kirche muß das Wort und das Heil Gottes als für Indien bestimmt verstehen und im Zusammenhang mit indischen Verhältnissen selbständig durchdenken. Mit einer solchen indischen

---

[6] CBCI 1960 II, 83 f.
[7] J. NEUNER a.a.O. bes. 879–893.

Theologie meinen wir also nicht nur die äußere Anpassung etwa der Terminologie, daß man etwa hier und dort anstelle der lateinischen Ausdrücke Sanskritworte einsetzen könnte. Das Anliegen ist viel grundsätzlicher. Eine Kirche, die nicht selber zum Verständnis ihrer Sendung gekommen ist, die sich und ihre Botschaft immer nur aus geliehenen Handbüchern interpretiert, hat noch nicht ihre Reife gefunden und kann deshalb auch ihre Theologen noch nicht recht bilden. Man kann natürlich den Kandidaten des Priestertums wohl überall mit Hilfe der traditionellen Lehrmittel eine genügend klare Begriffswelt theologischen Denkens vermitteln, aber man kann sie nicht zu sendungsbewußten und verantwortungsvollen Trägern des kirchlichen Lebens bilden, solange dieses Leben sich nicht im eigenen Lande selbst genügend bewußt geworden ist und sich ausgesprochen hat.

Der indische Theologe muß also seine Theologie auf dem Hintergrund des Hinduismus studieren. Diese Ausweitungen sind keineswegs als Abweichungen vom Hauptthema der Studien gedacht, sondern als wesentliche Hilfe zum reicheren Verständnis seines Glaubens. Theologie kann heute die Fragen der Religionsgeschichte nicht mehr als Randprobleme behandeln. Wir müssen das Wort Gottes wieder verstehen, wie es wirklich gemeint ist, als gesprochen zu unserer Welt. Es ist nur dann wahrhaft lebendig, wenn es mit den Adressaten zusammengenommen wird, an die es sich wendet. Das gilt für jede Theologie, ganz besonders aber für die Theologie in Missionsländern. Es ist also unerläßlich die Apologetik auf dem Hintergrund hinduistischen Denkens neu zu orientieren; es bedarf einer groß angelegten theologischen Erörterung über den Sinn der nicht-christlichen Religionen im göttlichen Heilsplan – also etwas ganz anderes als bloß die ‚Widerlegung' dieser Religionen. Sämtliche theologischen Grundbegriffe müssen im Zusammenhang der dogmatischen Traktate von den analogen hinduistischen Begriffen abgehoben und zugleich als ihre Erfüllung dargestellt werden[8]. Man müßte ferner die Bedeutung der sozialen und wirtschaftlichen Umwälzungen für das kulturelle, moralische und religiöse Leben des Volkes und für die Stellung des Christentums im heutigen Indien beachten[9]. Die indische Kirche muß sich bewußt werden, daß sie mit ihrem Glauben an Jesus Christus nicht nur für die kleine christliche Minorität die Verantwortung trägt, sondern daß die Ordnung des Lebens nach christlichen Grundsätzen die Lebensfrage des heutigen Indiens ist. Mit einer indischen Theologie also meinen wir nicht nur die Auseinandersetzungen mit der alten indischen

[8] J. NEUNER, *Auf dem Wege zu einer indischen Theologie*, Zschr. für Missionswissenschaft 47 (Münster 1963) 8–14.

[9] Solche Studien wurden von protestantischer Seite im „Christian Institute for the Study of Religion and Society" in Bangalore unternommen und im Bulletin des Instituts veröffentlicht. In thematischen Sammelheften wird u. a. behandelt: The changing pattern of family in India, IV, 2, 1957; – Caste in Church and Nation V, 3, 1958; – The Christian approach to renaissant Hinduism, VI, 1, 1959; – Christian encounter with other faiths, VI, 3, 1959; – The Christian and the Hindu view concerning man, VII, 3 u. 4, 1960; – The Gospel and the village religion in South India, VIII, 2, 1961; Christian faith and other faiths, VIII, 4, 1961; – Secularism in India today, IX, 1, 1962. Es wäre wohl wichtig, ähnliche systematische Arbeiten auf katholischer Seite zu leisten und dabei die theologischen Probleme ernstlich zu durchdenken und deutliche Antworten zu formulieren. Gerade das Verhältnis zu den nicht-christlichen Religionen, bes. zum Hinduismus, gäbe eines der fruchtbarsten Themen für konstruktive ökumenische Gespräche ab.

Welt und die Integrierung ihrer philosophischen und religiösen Werte ins christliche Denken, sondern die gläubige und denkende Orientierung der Kirche Indiens, die sich bemüht ihren Ort und ihre Sendung im heutigen Indien zu begreifen und ihre Theologen auf ihre priesterliche Aufgabe in Indien vorzubereiten.

Man soll gewiß nicht die Versuche, die in Richtung auf diese Ziele hin unternommen wurden, verkleinern, aber man muß doch bekennen, daß es bisher keinen nennenswerten Beitrag Indiens zur katholischen Theologie gibt – und ein solcher Beitrag müßte eben doch in der Begegnung des Christentums mit der indischen Welt liegen. Dieser Mangel war in der Vergangenheit, wie wir schon sagten, die Folge der westlichen Orientierung der Missionen. Der Grund aber, warum man heute in der Entwicklung einer indischen Theologie so langsame Fortschritte macht, liegt wohl mehr auf organisatorischem Gebiet. Missionen sind immer irgendwie pragmatisch orientiert; sie mühen sich immer um Nahziele, müssen ihre spärlichen Kräfte für unmittelbare seelsorgliche Aufgaben einsetzen und haben deshalb für Seminarien, und schon gar für wissenschaftliche Arbeiten auf dem Gebiet der Theologie immer nur ein Minimum an Kräften übrig. Wer wollte es auch den verantwortlichen Leitern der kirchlichen Verwaltungsgebiete verübeln, wenn sie ihre besten Kräfte für dringende und vielleicht unmittelbar fruchtbare Arbeiten einsetzen. Und doch muß man sagen, daß die indische Kirche heute als Ganzes anders dastünde, wenn etwa in den letzten zwanzig Jahren die besten Kräfte für die zentrale kirchliche Aufgabe einer indischen Theologie freigegeben worden wären, so daß wir heute theologische Textbücher für indische Theologen und eine katholische Literatur für gebildete Christen und Nichtchristen hätten und in einer lebendigen Auseinandersetzung mit den geistigen Strömungen des Landes stünden.

Zu diesem innersten Kreis der Priesterbildung, der kirchlichen Formung, gehört als Sprache das Latein. Wenn ein Theologe wirklich mit dem Leben und der Tradition der Kirche vertraut sein soll, muß er Latein können. Er muß mit den Quellen und Dokumenten der Lehre umgehen können und er muß auch die verbindende Kraft spüren, die in der gemeinsamen Sprache der Kirche liegt. Latein ist also auch für den indischen Theologen sehr notwendig, und man darf wohl sagen, daß er in der Kenntnis des Latein dem europäischen Theologen kaum nachsteht.

Aber man soll auch deutlich die Grenzen des Lateins sehen und sich beim Lehren dieser Sprache bewußt innerhalb dieser Grenzen halten. Es ist nicht denkbar und nicht wünschenswert, daß für den indischen Theologen Latein die Sprache seiner Kultur sein soll. Latein ist für ihn kirchliche Sprache, nicht klassische Sprache. Es ist nicht sinnvoll, wenn sich indische Theologen mit den Versen lateinischer Klassiker abgeben. Solche Kenntnisse bleiben eine leere Attrappe, ohne positiven Bildungswert, eben weil es dem durchschnittlichen Inder nicht möglich ist, sich die kulturelle Welt, die in diesen Versen ausgedrückt ist, anzueignen. Man sollte vielmehr alle Energie darauf verwenden, die Theologen zu einer praktischen und leichten Handhabung des Kirchenlateins zu führen mit Texten, die den kirchlichen

Schriftstellern, namentlich den Vätern, der Liturgie und den kirchlichen Dokumenten entnommen sind. Man muß sich verantwortlich bemühen, das wirklich gut zu lehren, was in das Bildungsziel des jungen Priesters hineingehört, und alles andere mutig wegzulassen[10].

Der zweite Kreis priesterlicher Formung ist die Allgemeinbildung. Wenn man im Westen an Indien denkt, stellt man sich meist immer noch das traditionelle Indien vor, das Land der Tempel und heiligen Flüsse, der Asketen, Philosophen und heiligen Bücher. All das gibt es natürlich auch heute noch; aber es ist doch nur ein Bestandteil des neuen Indiens, das vieles andere einschließt und das mit seinen nationalen und wirtschaftlichen Plänen nach ganz anderen Idealen ausschaut. Die Kirche muß die Völker der Gegenwart suchen, nicht die der Vergangenheit: Sie muß also die Fragen und Bedürfnisse zu beantworten suchen, die sich aus der modernen Situation, aus den Umwandlungen und Krisen des heutigen Indiens ergeben. Wenn sich also die Priesterbildung an indische Verhältnisse anpassen soll, dann darf man den Inhalt dieser Anpassung nicht auf die Vergangenheit einschränken. Es gehört all das dazu, was in der universalen Zivilisation der modernen Welt Bedeutung hat und sich irgendwie auch in der asiatischen Welt durchsetzen will. La Dany, einer der besten Kenner der geistigen Strömungen des neuen Asiens, schreibt dazu: „Die Behauptung, die Kirche müsse in asiatischer Gestalt erscheinen, setzt eine sorgfältige Erwägung dessen voraus, was Asien heute ist, und was es in fünfzig Jahren sein wird. Das Wesen des heutigen Asiens völlig zu begreifen liegt praktisch jenseits menschlichen Vermögens."[11]

Bildung bedeutet also im heutigen Indien ganz ähnlich wie in Europa, Bekanntschaft mit der modernen Welt, mit Naturwissenschaften und technischen Dingen wenigstens in den Grundzügen, mit wirtschaftlichen und politischen Bewegungen und mit den Haupterzeugnissen moderner Literatur; denn all diese Dinge kommen ja auch nach Indien und beginnen mehr und mehr die Entwicklung des Landes zu bestimmen. Es geht nicht an, daß der Klerus abseits vom modernen Leben steht, daß er von modernem Denken nichts weiß, und auf die Fragen der Studenten keine befriedigenden Antworten kennt. Es darf nicht dahin kommen, daß der Priester in Indien nicht mehr zu den Gebildeten gerechnet wird – aber wir sind auf dem Wege dahin, wenn wir nicht diesen zweiten Bildungskreis des Klerus ernstlicher in Angriff nehmen.

Diesem Kreis allgemeiner Bildung ist wiederum eine Sprache zugeordnet, durch die eben diese Bildung in Indien vermittelt und weitergepflegt wird: Es ist zweifellos noch auf weite Sicht das Englische. So wichtig die Landessprachen sind, so darf man doch nicht übersehen, daß noch keine von ihnen als Medium einer weltweiten Bildung dienen kann. Der erbitterte Kampf im indischen Parlament um

---

[10] K. RAHNER, *Latein als Kirchensprache*, Zschr. für katholische Theologie 82 (1962) 288–299: Latein als theologische Unterrichtssprache.

[11] La DANY, *Asien ohne Klischee*, in: *Wort und Wahrheit* XVIII (1963) 29.

die Beibehaltung des Englischen als grundsätzlicher Sprache zu den indischen Sprachen, hat deutlich gezeigt, daß die verantwortlichen Führer Indiens die gute Kenntnis des Englischen für den gebildeten Inder von heute für wesentlich halten. Das gilt also auch für den Priester, und für ihn noch aus zusätzlichen Gründen: denn auch für seine theologische Bildung braucht er notwendig wenigstens eine moderne Weltsprache, die er leicht liest und in der er sich gut ausdrücken kann; sonst kann er sein intellektuelles Interesse an der Theologie nicht wachhalten. Lateinische Bücher oder die wenigen Übersetzungen in moderne indische Sprachen reichen dafür nicht aus.

Der dritte Bildungskreis des indischen Priesters ist die nationale Kultur: Volks- und Landeskunde, Geschichte, Literatur, Musik, Architektur und darstellende Kunst, Philosophie, Religion. Ihr zugeordnet sind die indischen Sprachen und, wo es sich um ein ursprüngliches Verstehen aus den Quellen und um eine tiefere Durchdringung des Gehaltes handelt, Sanskrit. Ganz besondere Sorge muß auf die sprachliche und literarische Bildung der Theologen in den modernen indischen Sprachen verwandt werden, weil es ohne eine gute einheimische religiöse Literatur keinen Weg in die weite Öffentlichkeit gibt.

Aber auch das Studium der religiösen Traditionen ist wichtig. Man soll nicht damit kommen, daß die traditionelle Kultur Indiens sowieso absterbe und deshalb für den katholischen Priester keine Notwendigkeit bestehe, sich mit ihr zu befassen. Zunächst gibt es weite Kreise, die immer noch in dieser Kultur leben. Aber selbst da, wo sich Inder ganz in die Welt der modernen Zivilisation hineinziehen lassen, bleibt noch etwas von dieser ursprünglichen indischen Kultur erhalten, von Denkweisen und Wertungen, die das Leben weithin beeinflussen, und von Namen und Gestalten, die nie aus der indischen Welt verschwinden werden und die auch nicht verloren gehen dürfen. Es sind eben ‚bleibende' Werte, in denen der indische Beitrag zum Bild des Menschen enthalten ist. Diese Werte sind vom Schöpfergott den Nationen anvertraut, damit sie entfaltet werden. Sie gehören auch noch in das vollendete, himmlische Jerusalem; denn es sind eben jene Schätze, mit denen die Könige der Erde durch seine Tore einziehen werden (Offb. 21, 24).

Der Christ, vor allem der Priester muß also dieser ehrwürdigen Welt indischer Tradition mit Verstehen und Achtung begegnen. Es ist ungenügend, den Hindu nur als einen potentiellen Konvertiten zu lieben, gleichsam trotz seines Hinduismus. Man muß ihm zuerst in seiner eigenen Welt begegnen (ohne freilich alles zu bejahen und zu verklären). Man muß den tiefen Gehalt dieser Geistigkeit anerkennen, die er aus den Jahrhunderten seiner Geschichte ererbt hat. Wenn er heute in Gefahr ist, diese Geistigkeit zu verlieren und sich der nivellierenden modernen Zivilisation auszuliefern, dann muß das eine ernste Sorge für den Christen sein. Denn die indische Geistigkeit ist doch ein heiliges Stück Menschentum, das nicht verlorengehen darf, sondern dazu bestimmt ist, in Christus vollendet zu werden. Das wohlwollende Verstehen für die Traditionen des Hinduismus entspringt also

nicht nur pragmatischen Motiven (um Sympathien zu gewinnen, um ein besseres Klima für die Missionsarbeit zu schaffen), sondern dem Drang, echte Werte anzuerkennen und zu bewahren. Denn wenn die indische Geistigkeit unterginge, gäbe es nie ein echtes indisches Christentum[12]. Die Kirche bliebe in Indien doch eine fremde Kirche, trotz des indischen Klerus und der einheimischen Kunst und was immer man in das Leben der Kirche hineinnähme. Denn es kann kein indisches Christentum geben, wenn zuerst das indische Herz zerstört wird, das in Christus erlöst werden soll.

Wir sind freilich mit solchen Erwägungen über den Rahmen bloß praktischer Fragen der Priesterbildung hinausgeraten und rühren an Probleme, die lange vor jeder konkreten Planung liegen. Haben wir denn überhaupt schon genügend darüber nachgedacht, wie der indische Priester aussehen soll? Wir haben ihn immer irgendwie nach westlichen Mustern gebildet. Das ist insofern auch gut, weil man dort reiche Erfahrungen hat und weil im westlichen Priesterideal, wie es in der Geschichte geworden ist, viel Allgemeingültiges enthalten ist. Aber müßte man nicht doch versuchen, wenigstens heute, wo doch in Asien mit dem eigenständigen völkischen und staatlichen Leben auch die Kirche ihr eigenes Leben ausprägen soll, das Leitbild für den indischen Priester zu finden? Die drei Kreise müssen ineinander verschmelzen, die kirchliche Formung, die universale Bildung und die indische Welt, aber all das muß in jungen Indern geschehen, die das geistige Erbe ihres Volkes mitbringen; sie sind nicht ihrer Heimat entlaufen in eine fremde Welt, sondern in ihnen muß Indien selbst zu seiner wahren Geistigkeit, zum Leben in Jesus Christus kommen.

Wenn wir diese Leitbilder finden – oder richtiger, wenn sie von den Indern selbst gefunden werden – werden sich leichter praktische Wege für die Lehrpläne ergeben. Man wird dann auch eher den Mut aufbringen, nicht nur in kleinen Abwandlungen hier und dort zu basteln, sondern größere Änderungen in Angriff zu nehmen, wo es tunlich erscheint.

Man wird dann auch von dieser zentralen Bildungsaufgabe der Priester aus Normen für die weiteren Bildungsaufgaben der Kirche in Indien finden. Denn Priesterbildung darf nicht isoliert werden, sondern muß auf den verschiedenen

[12] J. A. Cuttat entwickelt den komplementären Charakter von Christentum und den östlichen Religionen in dem Sinn, daß der Osten die Religionen der Verinnerlichung entfaltete, während in der biblischen Offenbarung der Mensch in die personale Du-Beziehung zum lebendigen Gott gerufen ist. Ohne die Erfüllung im Christentum kann der Osten nie zur Vollendung der personalen Spiritualität kommen – der Christ aber muß vom Osten die Tiefen der Dimensionen erlernen, in denen die personale Beziehung zu Gott sich vollziehen soll. Wir zitieren die knappe Formulierung seines Gedankens in der Münchener Universitätsrede: Die geistige Bedeutung Asiens und des Abendlandes füreinander (Neue Folge 30, München 1961): „Es ist notwendig, daß „der einseitigen Verinnerlichung eine komplementäre Gegenbewegung unablässig so entgegenwirkt, daß die Einkehr in sich selbst und die Selbsthingabe an Gott, Rückwendung und Hinwendung, sich ständig die Waage halten. Beide sind unerläßlich. Denn ohne Einkehr in die Tiefe bleibt die Hinwendung vordergründig – hierzu neigt der Abendländer – ohne Hingabe an ein absolutes Du aber bleibt die Rückwendung selbstbezogen, hier droht die östliche Gefahr ... (Wo beide Bewegungen da sind) ist die östliche Geistigkeit mit der biblischen nicht nur vereinbar, dann schenkt sie der Begegnung mit dem persönlichen Gott eine kosmische Weite und geistige Tiefe, die unserer Frömmigkeit so oft abgeht, obwohl ein Franziskus von Assisi sie uns so plastisch vorgelebt hat; denn das Mitvollziehen und Einbeziehen des östlichen Gestus zwingt gleichsam den Christen, den inneren Ort seiner heiligenden Begegnung mit Gott in eine immer tiefere Schicht seiner Seele zu verlegen."

Stufen in der ganzen Kirche weiterwirken. Es gibt in Indien fast 22 000 Schwestern, für deren Bildung viel mehr geschehen müßte. Wir haben die Katechisten, deren Vorbereitung besondere Sorge verlangt; wir haben wachsende Gruppen von Laien, die für tiefere theologische Bildung sehr aufgeschlossen sind; wir finden bei der Arbeiterjugend das dringende Bedürfnis einer intensiveren religiösen Bildung und Formung. Auf all diesen Stufen handelt es sich um die gleiche Aufgabe: nicht nur ein bestimmtes Quantum religiöser Kenntnisse zu vermitteln, sondern sie einzuführen in das lebendige Verständnis der Kirche und der christlichen Botschaft für Indien.

Das Ende des „Stammbaums"

Paul Overhage SJ

Der klassische „Stammbaum" der Organismen, der Pflanzen und Tiere, wie er in den älteren Lehrbüchern abgebildet ist, befindet sich zur Zeit in einer tiefgreifenden, seine Grundlagen erfassenden Umwandlung. Der einheitliche „Stamm", der sich immer höher entwickeln und dabei seitwärts aufsteigende „Äste" austreiben sollte, löst sich immer stärker in eine Reihe kleinerer, selbständiger paralleler „Stämme" auf, die allem Anschein nach schon in den ältesten, noch Fossilien enthaltenden Schichten des Kambrium und Ordovizium wohl ausgeprägt und strukturell verschieden nebeneinanderstehen. Jede einzelne Stammgruppe erfährt dann anschließend ihre eigene Evolution, in deren Verlauf aber die schon bei den ältesten, fossil überlieferten Vertretern vorliegende anatomische Grundkonstruktion erstaunlich konservativ bis zu den jüngsten Abkömmlingen beibehalten wird.

Dieser Befund zahlreicher, wohl unterschiedener, selbständiger, sich nebeneinander entwickelnder Organismengruppen war schon von den Wirbellosen Tieren her bekannt, die im Kambrium bzw. Ordovizium in ihren charakteristischen Stammlinien in Erscheinung treten. Er wurde in den letzten Jahren durch subtile, vergleichend anatomische Untersuchungen, besonders der schwedischen paläontologischen Schule, auch bei den Wirbeltieren nachgewiesen und scheint in gleicher Weise auch bei der Pflanzenwelt verwirklicht zu sein, wie aus den beiden Abbildungen 1 und 2 hervorgeht. Ob und wo und wie diese unabhängig nebeneinanderstehenden Stämme des Organismenreiches in vorkambrischen Zeiten zusammentreffen, welche Zeit-

räume sie zur Evolution ihres hochentwickelten Organisationsmusters benötigen, mit dem sie in der Fossilüberlieferung zum ersten Mal erscheinen, und wie dieses im einzelnen verwirklicht wurde, ist unbekannt, weil aus dem vorkambrischen Erdzeitalter, das von weitaus längerer Dauer war als sämtliche nachfolgenden Perioden zusammengenommen, keine versteinerten Reste von Lebewesen überliefert sind. Aus dem „Stammbaum" der Organismen wird also in den für uns überschaubaren geologischen Epochen in gleichem Maß, wie sich die Fossilfunde und die vergleichend anatomischen Untersuchungen mehren, immer stärker ein „Stammstrauch" mit einzelnen getrennten „Stämmen", deren Wurzelgrund unbekannt ist.

DIE PFLANZENWELT

Den „Stammbaum" der Pflanzen betrachtete man als eine Aufeinanderfolge jeweils höherrangiger Gruppen, von denen jedesmal die spätere irgendwie in der voraufgegangenen wurzeln sollte. So kam man zu der Abfolge: Algen – Psilophyten – Pteridospermen (Farnartige) – Gymnospermen (Nacktsamer) – Angiospermen (Anthophyten oder Blütenpflanzen). Diese Gruppen lösten sich im Verlauf der Erdzeitalter im großen und ganzen in ihrer Vorherrschaft ab, was die Richtigkeit dieser „Stammbaum"-Konstruktion zu bestätigen schien. Tatsächlich kannte man bisher vom ältesten Kambrium bis zum Ende des Ordoviziums nur fossile Reste von algenartigen Gewächsen. Im Gotlandium erschien dann die Psilophyten-Flora, die uns vor allem aus devonischen Kieselbänken von Rhynia in Schottland in reicher Differenzierung und teilweise außergewöhnlich guter Erhaltung überliefert ist. Die Psilophyten sind einfache, sporenbildende Landpflanzen mit echten Gefäßen, aber ohne echte Wurzeln und Blätter. Von ihnen leitete man die gesamte spätere, höherentwickelte Flora ab.

Bisher galt die „Baragwanthia-Flora" aus dem Gotlandium Australiens, deren Vertreter man zu den Lepidophyten, bisweilen auch zu den Psilophyten stellte, als die älteste Flora unterschiedlicher Gefäßpflanzen. Jedoch sind die Psilophyten nicht mehr die ältesten. Man hat nämlich Funde von Sporen in kambrischen Ablagerungen gemacht, wie Remy (1955), Leclerq (1956), Andrews (1959) und Axelrod (1959) berichten. Diese Sporen, unter denen bis 60 Gattungen unterschieden werden konnten und deren so frühes Auftreten sich nicht durch Verunreinigungen erklären läßt, sind nach Axelrod kutinisiert, stammen also von Landpflanzen. Mit ihnen zusammen wurden außerdem noch hinreichend gut erhaltene Reste von Holzgeweben mit Treppen- und Siebtracheen gefunden, die auf moos- und farnartige Pflanzen hinweisen. Andrews hat die von Krishtoforich beschriebenen, dem ostsibirischen Kambrium entnommenen Reste von Gefäß- und Landpflanzen überprüft. Ihr Alter sei durch einen typischen Trilobitenhorizont gesichert. Es handelt sich um „Aldanophyton antiquissimum", eine Pflanze, die zu den Bärlappgewächsen (Lycopodiales) Beziehungen zeigt und eine komplexere Struktur als die Psilo-

phyten aufweist. Sie ist in Schößlingen von 8,5 cm Länge und 1,3 cm Breite mit Mikrophyllen von 9 mm fossil überliefert. Ihre genaue systematische Stellung läßt sich aber wegen des Fehlens von Sporangien nicht ermitteln. Auf jeden Fall kann man jetzt nicht mehr von einer „reinen Algenzeit" vor dem Gotlandium noch von den Psilophyten als „ersten Landpflanzen" sprechen.

Diese neuen Befunde weisen darauf hin, daß auch die Pflanzenwelt des Kambriums, wie George (1960) sagt, schon durch eine nach Alter und Größe ähnliche Mannigfaltigkeit wie die Tierwelt gekennzeichnet gewesen ist. Axelrod postuliert deswegen eine komplexe Stammesgeschichte der Gefäßpflanzen schon seit präkambrischen Zeiten. Die Psilophyten haben nach ihm schon im Kambrium existiert. Ihre strukturell so unterschiedlichen Vertreter des Gotlandium und Devon seien nicht der Wurzelgrund der höheren Gefäßpflanzen, sondern Angehörige einer alten, bis ins Devon überlebenden Gruppe, die sich außerordentlich langsam (bradytelisch) entwickelte und aus „nichtverwandten Pflanzen von verschiedenen primitiven (psilophytischen) Stadien der Evolution" zusammensetzte. Damit mehre sich das Beweismaterial, wie Axelrod sagt, daß die höheren Pflanzen mehrstämmig (polyphyletisch) in der Algenflora wurzeln, d. h. daß ihre Stämme unabhängig voneinander aus verschiedenen Algengruppen hervorgegangen sind. Diese Entdeckung eines polyphyletischen Aufsteigens der einzelnen Pflanzenstämme, die in zunehmendem Maß auch bei den späteren Pflanzengruppen und ebenso, wie wir noch sehen werden, auch bei den Wirbeltieren (Abb. 2) gemacht wird, ändert die bisherigen Vorstellungen über den „Stammbaum" der Pflanzen tiefgreifend ab und gibt diesem ein andersartiges Gepräge (Abb. 1).

Die Verwurzelung der großen Pflanzenstämme und ihrer Hauptgruppen oder der „phylogenetische Ort", von dem die verschiedenen, als selbständige Deszendenzlinien erkannten Organismenfolgen jeweils ihren Ausgang nahmen, ist unbekannt. Alle sich parallel nebeneinander entwickelnden größeren Formgruppen im Rang von Stämmen, Klassen, Ordnungen und weithin auch Familien steigen aus einem „leeren Raum des Ursprungs" auf, über den wir an anderer Stelle[1] gesprochen haben. Ihre stammesgeschichtlichen Beziehungen zueinander und zu voraufgehenden Gruppen eines anderen, niedrigeren Organisationsstadiums lassen sich wegen des Fehlens fossiler Belege nicht eindeutig erkennen und erhärten. Abbildung 1 bringt diesen Befund deutlich zum Ausdruck. Alle Stämme der Pflanzenwelt (Psilophyta, Lepidophyta, Arthrophyta, Pteridophyta, Coniferophyta, Pteridospermophyta, Gnetophyta, Cycadophyta, Anthophyta) und ihre Hauptgruppen, in die sie sich gliedern, lassen sich deshalb nur hypothetisch – ausgedrückt durch die unterbrochenen Linien – mit älteren Formgruppen in Verbindung bringen. Irgendwo und irgendwie und irgendwann sind sie im Präkambrium oder in den Tiefen des Paläophytikums entstanden, aber man weiß nicht, wo und wie und wann.

---

[1] P. OVERHAGE SJ: *Der „leere Raum des Ursprungs"*, in dieser Zschr. 169 (1961/62), 339–351.

DIE WIRBELLOSEN TIERE

Deutlicher offenbaren sich die eben geschilderten Phänomene bei der fossilen Tierwelt, weil diese insgesamt besser überliefert ist. Auch der „Stammbaum" der Tiere weist an seiner Basis eine empfindliche und auffällige Lücke auf, so daß wir seinen Ursprung nicht kennen. Noch nicht einmal über die Gründe für das Zustandekommen dieser so einschneidenden und durchgreifenden Faunenwende Präkambrium-Kambrium läßt sich etwas Verbindliches sagen. Die Geschichte der Tierwelt setzt im Kambrium völlig abrupt mit einer ungeheuren Fülle und Mannigfaltigkeit hochentwickelter, in zahlreiche Stämme und Klassen gegliederter Organismen ein. In den kambrischen Schichten lagern – um nur die Hauptgruppen zu nennen, zu denen im Ordovizium weitere hinzutreten – Reste mikroskopisch kleiner Lebewesen (Foraminiferen, Radiolarien), Vertreter der Schwämme und Nesseltiere, ähnlich den späteren echten Korallen, der Armkiemer und Kopffüßer. Es finden sich Weichtiere, unter ihnen schon die ersten Muscheln, verschiedene Formen der seeigelartigen Stachelhäuter und der Gliedertiere, die ein spinnen- oder krebsartiges Aussehen haben, vor allem Trilobiten in außerordentlicher Fülle und reichster Abwandlung. Dazu gesellen sich noch wurmartige (Anneliden) und einige andere Formen (Chaetognathen, Tunicaten). Es ist das die Welt der „Wirbellosen Tiere", die schon hierarchisch (in Klassen, Ordnungen, Familien, Gattungen und Arten) gegliedert ist und ihre Formenfaltigkeit in den nachfolgenden Perioden, besonders des Ordoviziums und Gotlandiums, noch erheblich steigert.

Es besteht keine Möglichkeit, diese Überfülle verschiedenartiger Gestalten innerhalb der ältesten, fossilführenden Schicht des Kambriums aufeinander zurückzuführen oder auch nur zu entscheiden, welche unter ihnen die primitivsten sind. Diese Formenmannigfaltigkeit von nicht belegten, rein gedanklich konstruierten Formen der vorkambrischen Zeit herzuleiten, bleibt hypothetisch und unbefriedigend. Gewiß versucht man immer wieder, sich auf Grund eines Vergleichs fossiler und jetztlebender Wirbelloser Tiere und ihrer organisatorischen Ähnlichkeiten eine Vorstellung der unbekannten Ahnen zu bilden und z. B. die Gliedertiere wegen ihrer Segmentierung und ihres Strickleiternervensystems etwa an die Ringelwürmer anzuschließen, aber derartige Aussagen, die dazu noch von der Grundeinstellung des Forschers beeinflußt werden, überschreiten jede Erfahrungsgrundlage und entziehen sich einer Nachprüfung am fossilen Material, weil eben das Präkambrium praktisch fossilleer ist. Deshalb lassen sich auch keine einigermaßen gesicherte Angaben über die Art und Dauer der vorkambrischen Evolution machen. Wohl nimmt man mit Recht an, daß die kambrische Fauna polyphyletisch in der vorkambrischen Organismenwelt wurzelt. Die Stämme der Wirbellosen Tiere stehen schon vom Unteren Kambrium ab ihrer anatomischen Grundkonstruktion

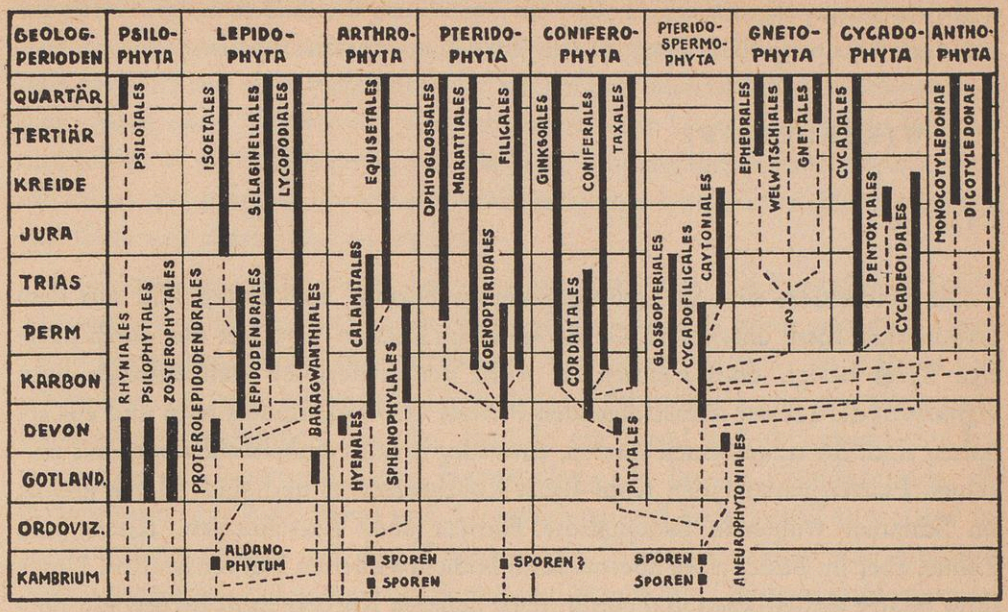


Abb. 1: Stammesgeschichtliche Entfaltung der höheren Pflanzen. Erläuterung im Text. In Anlehnung an AXELROD 1959.

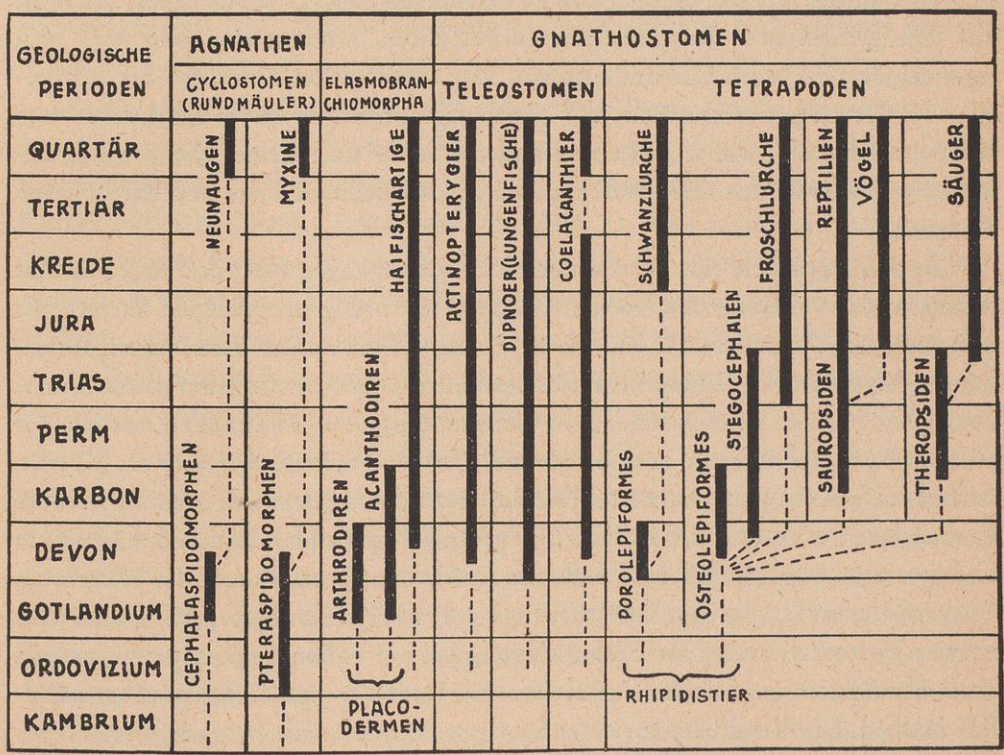


Abb. 2: Stammesgeschichtliche Entfaltung der Wirbeltiere. Erläuterung im Text. In Anlehnung an JARVIK 1960.

nach wohlausgeprägt nebeneinander, ein Phänomen, das nach neueren Auffassungen auch bei den großen Gruppen der Wirbeltiere verwirklicht ist.

DIE WIRBELTIERE:

Fische

Die Wirbeltiere sind in hochorganisierten Formen zum ersten Mal aus dem Ordovizium fossil überliefert. Gewiß sind ihre ältesten Vertreter nur durch dürftige Reste belegt, doch gleichen sie wohl den kieferlosen Panzerfischen oder *Agnathen*, die aus der nächstfolgenden Periode des Gotlandiums reich und gut erhalten sind. Sie tragen einen starren, entweder nahtlos-einheitlichen oder aus einzelnen Platten bestehenden Kopf-Brust-Knochenpanzer und sind relativ kleine, im Schlamm wühlende fischähnliche Formen ohne Extremitäten, Kiefer und Zähne, aber im Besitz eines überraschend hochentwickelten Nervensystems. Unter ihrer relativ einheitlichen und einförmigen äußeren Körpergestalt bergen sich tiefgreifende Strukturverschiedenheiten, so daß sich zwei selbständige Gruppen herausheben: die *Cephalaspidomorphen* und die *Pteraspidomorphen*, die man z. Zt. in 5 Ordnungen mit 18 Familien und 80 Gattungen gliedert. Beide lassen sich nicht auf eine gemeinsame Ausgangsform zurückführen, sondern sind sehr weit von irgendeiner denkbaren Urform entfernt. Der „Biologische Aufstieg" der Wirbeltiere zu der Organisationshöhe, auf der sie sich bei ihrem ersten Erscheinen vorstellen, ist deshalb, wie wir schon an anderer Stelle[2] ausführten, ebensowenig bekannt wie das Werden der Großbaupläne der Wirbellosen Tiere und der höheren Pflanzen.

Von den Agnathen gibt es, wie neuere Untersuchungen (Jarvik 1960) erhärtet haben, noch zwei heute überlebende Gruppen mit völlig knorpeligem Skelett, die Neunaugen („Petromyzon") und die Myxinen, die man unter dem Namen Rundmäuler (Cyclostomen) zusammenfaßt. Die anatomische Konstruktion dieser schmarotzenden Formen stimmt nämlich in den grundlegenden Merkmalen mit der der fossilen Agnathen überein, so daß Jarvik die frühen Panzerfische sogar als „Cyclostomes cuirassés" (gepanzerte Rundmäuler) bezeichnet, wenn sich auch ihre äußere Erscheinung im Verlauf der Erdzeitalter gründlich gewandelt hat. Es konnte dazu nachgewiesen werden, daß das knöcherne Außen- und Innenskelett der kieferlosen Panzerfische im Devon zum Teil fortschreitend in Rückbildung begriffen war. Eine weitere Fortentwicklung der Entknöcherung bis zur vollen Verknorpelung würde dann das Fehlen von fossilen Vertretern vom Devon bis zur Gegenwart verständlich machen. Die Verschiedenheit der heutigen Formen macht es nach Jarvik möglich, die Neunaugen mit primitiven Cephalaspidomorphen und die Myxinen mit

[2] P. OVERHAGE SJ: *„Biologischer Aufstieg"*, in dieser Zschr. 170 (1962), 418.

den Pteraspidomorphen in stammesgeschichtliche Verbindung zu bringen. Danach sind die heutigen Rundmäuler eine diphyletische Gruppe. Beide Deszendenzreihen, jede natürlich mit einer Fülle paralleler Reihen und unterschiedlich geprägten Formen, gehen nach Jarvik wohl getrennt voneinander bis ins Kambrium hinunter und bilden so die beiden ersten unabhängigen Stämme innerhalb der Wirbeltiere, die keiner der späteren Fischgruppen mit gelenktem Unterkiefer (Gnathostomen) den Ursprung gegeben haben (Abb. 2).

Im Gotlandium treten neben den Agnathen auch schon die *Placodermen* in Erscheinung, werden aber erst im Devon dominant. Auch sie kann man als Panzerfische bezeichnen, jedoch mit gelenktem Unterkiefer, vielfach mit Zähnen und ersten flossenartigen Bildungen, die ein aktives Schwimmen und eine räuberische Lebensweise ermöglichen. Auch bei ihnen ist ein Trend in Richtung auf eine Reduzierung des Knochenskelettes festzustellen. Die beiden Hauptgruppen, die Arthrodiren (mit Antiarchen) und Acanthodiren sind nach Jarvik so eng und bis in Einzelheiten hinein mit den Haifischartigen (Elasmobranchier) oder Knorpelfischen verwandt, daß man sie mit diesen zum Stamm der *Elasmobranchiomorphen* vereinigen kann. Jarvik nennt deshalb die Placodermen auch „Sélaciens cuirassés" (gepanzerte Haifischartige). Sie sind die ältesten bekannten Gnathostomen und bilden den dritten unabhängigen Stamm innerhalb der Wirbeltiere, der nach Jarvik mindestens seit dem Ordovizium seine Eigenentwicklung eingeschlagen hat und keine Verbindungen zu den echten Knochenfischen vermittelt (Abb. 2).

Die Knochenfische (Teleostomen) werden vom Oberen Devon ab dominant und bestehen nach Jarvik aus fünf, wahrscheinlich schon seit dem Ordovizium selbständigen Gruppen: Actinopterygier, Dipnoer, Coelacanthier, Rhipidistia-Porolepiformes und Rhipidistia-Osteolepiformes (Abb. 2). Eine mächtige Entfaltung erlebte die erste Gruppe, die *Actinopterygier,* die die Masse der heutigen Fische stellen. Sie vollzog sich in drei Wellen über drei Organisationsstufen (Chondrostei, Holostei und Teleostei) hinweg, die jeweils polyphyletisch erreicht wurden. Auf jedem Strukturniveau ereignete sich eine Formenradiation in parallelen Reihen mit verschiedenartigsten Vertretern und zugleich ein „Biologischer Aufstieg" im kleinen auf der Grundlage erhöhter Beweglichkeit. Die *Dipnoer* (Lungenfische), die zweite selbständige Gruppe, von der nur zwei Gattungen („Ceratodus" und „Protopterus") überleben, blieben dagegen ein im Grunde konservativer oder sogar steriler Stamm. Sie sind nach Jarvik ihrer inneren Architektur nach von der dritten Gruppe, den *Coelacanthiern,* scharf geschieden, die seit der Oberen Kreide als ausgestorben galten, bis man vor einigen Jahren bei den Komoren zwei Exemplare („Latimeria", „Malania") aus dem tiefen Meer heraufholen konnte. Auch sie stellen insgesamt eine konservative, aber schon früh spezialisierte Formeneinheit dar. Die vierte und fünfte Gruppe bilden die *Porolepiformes* und *Osteolepiformes,* zusammen wohl auch Rhipidistier genannt. Beiden kommt eine außergewöhnliche

Bedeutung zu. Aus ihnen gingen nämlich nach moderner Auffassung die Tetrapoden hervor. Wo diese fünf parallel nebeneinander sich entwickelnden Fischgruppen in den Tiefen des Paläozoikums wurzeln, wo sie sich vereinigen, ist unbekannt. Nach Jarvik sind weder die Placodermen noch die Agnathen die Vorfahren gewesen. Jede von ihnen besitzt vom Augenblick ihres Auftretens in der Fossilüberlieferung ab ihre typischen Bauplanmerkmale, die ihre Evolution bestimmen. Gleiches gilt von den anderen, vorher besprochenen Gruppen der Cephalaspidomorphen, Pteraspidomorphen und Elasmobranchiomorphen. Diese acht Gruppen stehen gleichwertig nebeneinander (Abb. 2).

Die Tetrapoden

Die *Rhipidistier* sind die einzigen unter den Knochenfischen, bei denen die Nasenhöhle durch Kanäle mit der Mundhöhle verbunden ist. Sie sind deshalb „die einzigen Fische mit Choanen und können infolgedessen allein als wahrscheinliche Vorfahren der Tetrapoden aufgefaßt werden" (Jarvik 1960). Eingehende vergleichend anatomische Untersuchungen machten deutlich, daß der Bau der Schnauzengegend und die Struktur anderer anatomischer Merkmale bei der einen Formengruppe der Rhipidistier, den *Porolepiformes*, wesentliche Formähnlichkeiten mit den Schwanzlurchen (Urodelen), bei der anderen, den *Osteolepiformes*, dagegen mit den Froschlurchen (Anuren) und den übrigen Tetrapoden aufwies, und zwar in erstaunlich zahlreichen Einzelmerkmalen. Nach Jarvik sind deshalb die Schwanzlurche die Nachkommen der Porolepiformes, während die Froschlurche stammesgeschichtlich von den Osteolepiformes abzuleiten sind, d. h. die heutigen Amphibien haben ebenso wie die Rundmäuler (Cyclostomen) einen diphyletischen Ursprung. In beiden Deszendenzreihen: Porolepiformes → Schwanzlurche bzw. Osteolepiformes → Froschlurche, fand dazu nach Ausweis der Fossilfunde ein Trend in Richtung auf Rückbildung des Knochenskelettes in ähnlicher Weise wie von den Agnathen zu den Rundmäulern statt.

Die Evolution von Vertretern der Osteolepiformes zu den Froschlurchen hin verlief nach Jarvik aber nicht über urtümliche Stegocephalen. Beide Formengruppen stünden vielmehr selbständig nebeneinander und wurzelten getrennt in den Osteolepiformes, die Stegocephalen wahrscheinlich sogar in mehreren Stammlinien. Die ältesten Stegocephalen, besonders „Ichthyostega" aus dem Oberen Devon, nähern sich in ihrer Formausprägung stark den Osteolepiformes, besonders „Eusthenopteron". Jedoch vermögen beide Vertreter den Übergang vom Fischstadium zum vierfüßigen Landtier nicht zu belegen, weil die Stadien der Entwicklung des Schulter- und Beckengürtels, der Vorder- und Hinterbeine mit kompliziert gebauten, mehrfach gelenkten fünfstrahligen Endgliedern in ihrer Aufeinanderfolge fossil nicht überliefert sind. „Eustenopteron" ist noch ein Fisch mit vielen Tetrapoden-

merkmalen, und „Ichthyostega" schon ein echter, altertümlicher Tetrapode, zwar mit vielen Fischmerkmalen, aber mit amphibienartig ausgebildeten Extremitäten, auch wenn sie kürzer und in ihrem Bau primitiver als bei späteren Landformen sind.

Jarvik läßt aus den Osteolepiformes auch die beiden Hauptgruppen der übrigen Tetrapoden, die *Sauropsiden* und *Theropsiden,* hervorgehen, und zwar unabhängig sowohl voneinander als auch von den Stegocephalen und Froschlurchen. Diese beiden Hauptstämme unterscheiden sich nämlich nach ihm schon von ihrem ersten Auftreten in der Fossilüberlieferung an in so wichtigen Organisationsmerkmalen, daß es unmöglich sei, die Theropsiden von frühen Formen der Sauropsiden, etwa von den Cotylosauriern abzuleiten, wie es bisher üblich war, und diese wiederum von den einseitig ausgebildeten Stegocephalen. Es gibt keine Reptilform, die nachweislich weder theromorph noch sauromorph geprägt war. Nach dieser Hypothese haben wir mehrere selbständige Tetrapodenstämme, die von unterschiedlich geprägten Vertretern der Osteolepiformes ihren Ausgang nahmen: Froschlurche, zwei oder mehrere Gruppen von Stegocephalen, Sauropsiden, die in den Vögeln ihren organisatorischen Höhepunkt erreichen, und die Theropsiden, deren Evolution zu den Säugern führte (vgl. Abb. 2). Bei diesem polyphyletischen Ursprung hat sich der Übergang vom Fisch- zum Landtierstadium mehrmals vollzogen.

Sauropsiden und Theropsiden

Die ungeheure Entfaltung der Sauropsiden und Theropsiden in zahllosen Deszendenzreihen und immer reicher werdender Formenmannigfaltigkeit, die in immer neuen Wellen und Radiationen voranschreitet, läßt sich in ihren Hauptlinien und wichtigsten Formgruppen dem Schema der Abb. 3 entnehmen. Der Großablauf der *Sauropsiden*-Evolution ist zwar zu übersehen, aber ihr wirklicher Ursprung bleibt vorläufig, auch nach der von Jarvik vorgelegten neuen Deutung, hypothetisch, ebenso das Entstehen ihrer vielen Untergruppen. Überall nämlich, wo sich im Schema (Abb. 3) größere Seitenzweige ausgliedern, stoßen wir auf den „leeren Raum des Ursprungs", so daß an diesen kritischen Übergangsstellen die phylogenetischen Beziehungen im Ungewissen bleiben, z. B. im Bereich der Eosuchia, aus denen sich, wie man annimmt, große Reptilienzweige entwickelten: die Rhynchocephalen mit der heute noch überlebenden Brückenechse, die Eidechsen und Schlangen (Squamata) und vor allem die Archosaurier. Die erstaunliche Fülle unterschiedlicher Gruppen mit kleinen und riesigen Formen, bisweilen von abenteuerlicher Gestalt, in der sich die Archosaurier repräsentieren und die uns in den vorzeitlichen Dinosauriern (Saurischia, Ornithischia), Krokodiliern, Flugechsen (Pterosaurier) entgegentreten, hat aus dem Mesozoikum (Trias, Jura, Kreide) das „Zeitalter der Reptilien" gemacht.

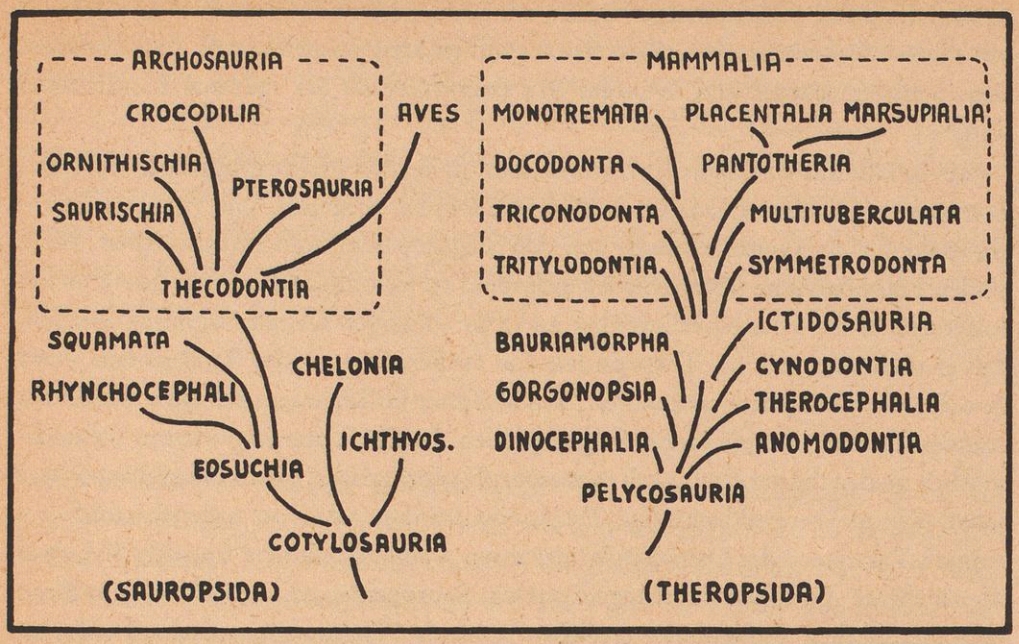


Abb. 3: Stammesgeschichtliche Entfaltung der Sauropsiden und Theropsiden. Nach Angaben von REMANE (1959), v. HUENE (1956, 1960), KERMACK und MUSSET (1959), SIMPSON (1959).

Dieser Radiation entsprangen auch die Vögel (Aves). Auch ihr Ursprung liegt im Dunkel, weil fossile Dokumente, die das Werden der Vogelgestalt im einzelnen belegen, nicht vorhanden sind. „Archaeopteryx", diese eigenartige Mischform mit Reptilien- und Vogelmerkmalen aus dem Jura, steuert zwar zu unserm Wissen über diesen Übergang Wichtiges bei, aber auch er vermag die Lücke nicht zu schließen, sondern wirft nur neue Probleme auf.

Die *Theropsiden* treten in altertümlichen Formen (Pelycosauria) zum ersten Mal im Oberen Karbon in Erscheinung. Zahlreiche Formengruppen hat dieser Stamm entwickelt, wie Abb. 3 zeigt. Sie steigen alle aus einem „leeren Raum des Ursprungs" auf. Die säugerhaften Saurier (Pelycosauria, Dinocephalia, Anomodonta, Gorgonopsia, Therocephalia, Bauriamorpha, Cynodontia, Ictidosauria) werden von den saurierhaften Säugern der Obersten Trias und des Juras (Multituberculata, Tritylodontia, Docodonta, Triconodonta, Symmetrodonta, Pantotheria) und diese wieder von den Beuteltieren (Marsupialia) und den höheren plazentalen Säugern (Placentalia) des Alttertiärs abgelöst. Die frühen oder mesozoischen Säuger wurzeln nach neueren Auffassungen polyphyletisch in den säugerhaften Sauriern. Auch am Grund ihrer Formenradiation findet sich der „leere Raum des Ursprungs". Wir stoßen wieder auf ihn bei der Formvermannigfaltigung der alttertiären Säuger in eine Fülle von Organisationstypen, von denen die meisten bis heute überleben. Die stammesgeschichtliche Verbindung geht durch diese „leeren" Räume hin-

durch. Wir wissen aber nicht, wie und über welche Formen. Trotzdem sind die Grundlinien, entlang derer sich die Evolution der Theropsiden vollzog, wohl deutlich zu erkennen und hinreichend gesichert. Danach hat sich die Evolution der höheren Säuger nicht so vollzogen, wie man früher angenommen hatte, daß nämlich „die eierlegenden Schnabeltiere (Monotremata), eine Zwischengruppe zwischen Reptilien und Säugetieren bildend, die Stammform der Beuteltiere (Marsupialia) sind, aus denen dann schließlich als letzte und höchstentwickelte die plazentalen Säugetiere (Placentalia) hervorgegangen sind; vielmehr treten diese drei Hauptgruppen der Säugetiere (Mammalia) als Gruppen, allerdings sehr verschieden hoher Organisation, als drei verschiedene Ausprägungen des Säugertypus von Anfang an nebeneinander auf" (Beurlen). Wir wissen aber nicht, wo sie sich im Bereich der säugerhaften Saurier zusammenfinden.

EVOLUTION DER WIRBELTIERE

Die neue Auffassung vom Ablauf der Evolution der Wirbeltiere und von den überraschenden stammesgeschichtlichen Beziehungen, die zwischen ihnen bestehen, wurden durch eine ganze Reihe neuer und wertvoller Funde früher fossiler Wirbeltiere und durch deren Auswertung mit Hilfe verfeinerter Untersuchungsmethoden und vor allem vergleichend anatomischer Analysen der letzten Jahre ermöglicht. Jarvik (1960) und Lehman (1957) betonen deshalb sehr stark die hohe, ja ausschlaggebende Bedeutung der vergleichenden Anatomie zur Erschließung struktureller Zusammenhänge. „Bei der Erforschung der niederen fossilen Wirbeltiere belehrte uns wiederholte Erfahrung, daß man sichere Schlußfolgerungen bezüglich der Verwandtschaft nur dann ziehen kann, wenn man sich auf die vergleichende Anatomie stützt."

Auf Grund der neuen Ergebnisse ordnet sich nun auch der „Stammbaum" der Wirbeltiere in das Bild ein, das schon von den Wirbellosen Tieren her bekannt war und sich auch bei der Pflanzenwelt zu verwirklichen scheint. Die Hauptstämme der Wirbeltiere lassen sich nicht mehr innerhalb des uns überschaubaren, durch Fossilien erschlossenen Zeitraumes (Ordovizium – Gegenwart) voneinander ableiten oder auf eine gemeinsame, belegte Wurzelform zurückführen. Sie stehen vielmehr seit ihrem ersten Auftreten im Ordovizium/Gotlandium bzw. Devon *selbständig* und *gleichwertig*, in ihrer anatomischen Konstruktion klar ausgeprägt und scharf voneinander geschieden, nebeneinander, so daß ihre Trennung noch weit früher in der Organisationsgeschichte, nach Jarvik wahrscheinlich schon seit dem frühen Kambrium stattgefunden haben muß[3]. Jarvik unterscheidet, wie das Schema der Abb. 2

[3] Schon 1932 schrieb E. Hennig: „Auffällig tief unten setzen . . . die Sprossen des Stammbaumes an. Das erweist sich nun auch sonst als eine nicht ausnahmsfreie, doch tiefgreifende Regel. Ja, der eingehendere Versuch, eine Gabelstelle zu fixieren, hat noch fast stets zu immer wiederholter Verwunderung tiefer und tiefer hinabgeführt. Eine auf Steinmann zurückgehende Lehrmeinung hat aus diesen Erfahrungen den Schluß gezogen, die Abzweigungen fielen gar nicht in die uns paläontologisch zugängliche Erdgeschichte . . .". Hennig prägte das Wort vom „Stammstrauch" in „Anpassung des hergebrachten (Stammbaum-)Schemas an die Erfahrungen der Paläontologie.

zeigt, insgesamt acht anatomische Organisationspläne: 1. Cephalaspidomorphen, 2. Pteraspidomorphen (beide zusammen = Agnathen), 3. Elasmobranchiomorphen (Placodermen und Haifischartige), 4. Actinopterygier, 5. Dipnoer, 6. Coelacanthier, 7. Porolepiformes und 8. Osteolepiformes (beide zusammen = Rhipidistier). Vermittelnde Zwischenformen sind nicht bekannt. Jeder dieser Hauptstämme vollzog unabhängig von den anderen seine eigene Evolution, bei der aber die für ihn wesentlichen Merkmale konservativ beibehalten, ja in manchen Gruppen seit ihrem ersten Auftreten in der Fossilüberlieferung kaum modifiziert wurde. Die zu beobachtenden Abwandlungen vollzogen sich in paralleler Weise, aber in jeder der Hauptgruppen, je nach ihren „potentialités évolutives" (Jarvik), in verschiedener Intensität und unterschiedlichem Ausmaß. Den Ablauf der Evolution im Innern jedes dieser Hauptstämme zu entschlüsseln, ist eine Forschungsaufgabe der Zukunft[4].

„STAMMBAUM" DER ORGANISMEN ALS JEWEILSBILD

Vom „Stammbaum" der Wirbeltiere im früheren „klassischen" Sinne, der von den Vertretern der fossil überlieferten kieferlosen Panzerfische (Agnathen) über die Gruppen der Placodermen, Knochenfische, Amphibien und Reptilien und durch sie hindurch bis zu den Säugern bzw. Vögeln emporwuchs, bleibt nicht mehr viel übrig. Gleiches ist vom „Stammbaum" der Pflanzen zu sagen, der in den Psilophyten wurzeln und sich über die Farnartigen (Pteridophyten), Nacktsamer (Gymnospermen) zu den Blütenpflanzen (Antophyten) entwickeln sollte. Zahlreiche systematische Klassen des Tier- und Pflanzenreiches bilden jetzt wegen ihres polyphyletischen Ursprungs – phylogenetisch gesehen – keine Einheit mehr. Aus dem „Stammbaum" ist ein „Stammstrauch" geworden, und zwar, wie Abbildung 1 und 2 zeigen, in einem weit größeren Ausmaß, als man wohl erwartet hatte. Die verschiedenen selbständigen Stämme der Wirbeltiere und Pflanzen streben aus unbekanntem Wurzelgrund in eigener, unabhängiger Evolution nach oben. Damit erfüllt sich eine Voraussage Steinmanns (1907, S. 12). „Je mehr ... die paläontologische Forschung tatsächliche Zusammenhänge aufdeckt", so sagte er, „um so deutlicher zeigt sich, daß die phylogenetischen Einheiten vielfach nicht mit den systematischen zusammenfallen, daß man vielmehr unter diesen häufig nur gleiche oder ähnliche Entwicklungs- oder Organisationsstufen zusammengefaßt hat, die von verschiedenen Stammreihen unabhängig erreicht worden sind." Faßt man in diesem Sinne die „Klassen" der Systematik, z. B. der Wirbeltiere (Agnathen,

[4] Schon jetzt lassen sich aber nach Jarvik drei Trends herausstellen, durch die die Evolution der Wirbeltiere in allen ihren Hauptstämmen gekennzeichnet ist: 1. eine Abwandlung und Verfeinerung bzw. Reduktion des Skelettes, 2. eine Transformation des Bewegungsapparates und 3. eine Umbildung der Mundorgane und Kiemen. Sie haben bewirkt, daß sich der äußere Habitus der Tiere erheblich änderte, wie die ungeheure Formenmannigfaltigkeit, z. B. innerhalb der Tetrapoden, deutlich macht. Trotzdem bleibt bei allen die anatomische Grundkonstruktion der fischförmigen Porolepiformes bzw. Osteolepiformes erhalten.

Fische, Amphibien, Reptilien, Säuger), als Organisationsstufen oder Entwicklungsstadien auf, dann kommt auch dem alten Schema noch ein gewisser Aussagewert zu. Der Stamm der Osteolepiformes z. B. hat alle diese Stufen durchlaufen, andere Stämme dagegen nur teilweise, da sie von einem bestimmten Zeitpunkt ab auf dem erreichten Niveau, etwa auf dem der Placodermen oder Amphibien, verharrten. Auch Jarvik nimmt wohl an, wie es nach dem von ihm gebotenen Schema (1960, S. 97, Fig. 30) scheint, daß z. B. bei den Vorfahren der Porolepiformes oder Osteolepiformes einmal Organisationsstadien nach Art der Agnathen bzw. Placodermen verwirklicht gewesen sind, wenn auch mit eigenständigen Merkmalskombinationen, die aber mangels fossiler Belege nicht nachgewiesen werden können.

Trotz den neuen Ergebnissen sind wir aber noch weit davon entfernt, auch nur für eine einzige Hauptgruppe der Wirbeltiere oder der Pflanzen ein befriedigendes „Gabelungsschema" gesicherter phylogenetischer Zusammenhänge aufstellen zu können, die zwar nur indirekt durch den Schluß von Form- auf Blutsverwandtschaft erschlossen werden, aber fossil überlieferte, dem anatomischen Vergleich zugängliche Lebewesen zur Grundlage haben. Der Nachweis eines Auseinanderhervorgehens von Organismengruppen wird ja durch die Tatsache so außerordentlich erschwert oder sogar unmöglich gemacht, daß die kontinuierliche Folge, auch bei sonst gut belegten Reihen, gerade an den „Schlüsselpunkten", durch „Brüche" gestört ist. Neuartige, umgewandelte Formgruppen und Organisationstypen steigen stets aus einem „leeren Raum des Ursprungs" auf, so daß ihre Herkunft hypothetisch oder spekulativ bleibt. Ein „Stammbaum" der gesamten Organismenwelt erscheint überhaupt als eine unlösbare Aufgabe. Lehman zieht es aus diesem Grunde vor, an die Stelle einer rekonstruierten Phylogenie „eine anatomische Geschichte des Lebens" zu setzen. „Wir glauben nicht mehr, nicht einmal mehr im allgemeinen, fehlende Kettenglieder, missing links, aufzufinden, die in der Mitte zwischen der Mehrzahl der Gruppen stehen ... Es ist tatsächlich wenig Aussicht, die wirklichen Anfänge eines Phylums (Organismengruppe) zu entdecken."

Wenn nun auch ein Großteil der stammesgeschichtlichen Konstruktionen bloße Hypothesen darstellt, die auf das logische Verfahren der unvollkommenen Induktion zurückgehen, und nur, wie Heberer sagt, „auf Grund der Homologienforschung *Wahrscheinlichkeitsaussagen* über die phylogenetischen Zusammenhänge" machen können, so haben sie trotzdem ihren Wert und ihre Bedeutung. „Die Phylogenetik kommt ohne eine stammbaummäßige (im modernen Sinne!) Veranschaulichung der von ihr festgestellten oder vermuteten realhistorischen Zusammenhänge nicht aus" (ebd.). Ihre „Stammbaum"-Darstellungen vermitteln ein Bild der Organismenentwicklung, das den gegenwärtigen Stand unserer wissenschaftlichen Erkenntnis der verwandtschaftlichen Beziehungen anschaulich zum Ausdruck bringt und schon erstaunlich umfassend ist. Aber dieses Bild ist und bleibt stets nur ein „Jeweilsbild" (Heberer), das deswegen noch lange nicht vollendet und in seinen

Einzelheiten gesichert ist. Es wird durch neue Funde und Befunde jederzeit Abänderungen, Umstellungen, Erweiterungen und Berichtigungen erfahren, wie das so stark verwandelte Bild des „Stammbaums" der Wirbeltiere und der höheren Pflanzen nur allzu deutlich macht. Es kann aber kein Zweifel darüber bestehen, daß das Tagebuch der Erdgeschichte, von dem die Paläontologie im Verlauf eines Jahrhunderts zahlreiche Seiten aufschlagen und entziffern konnte, das Phänomen einer Organismengeschichte enthält, die von einer Evolution gezeichnet ist[5].

Utopischer Reformwille in der Kirche heute

Hans Wulf SJ

In der medizinischen Wissenschaft und Praxis ist das, was man eine Schocktherapie nennt, ein bekannter Sachverhalt. Man versteht darunter ein bestimmtes, geradezu gewaltsames Heilverfahren in der Behandlung psychosomatischer Krankheiten. Eine ähnliche „Therapie" haben unlängst drei österreichische Katholiken in einem Buch: „Kirche und Zukunft"[1] den katholischen Christen unserer Zeit zugemutet. Sie wollten ihnen offenbar einen Schock versetzen. Ob er helfend und heilend sein kann, das haben wir zu untersuchen. Es geht den Verfassern um eine Reform der konkreten Gestalt der Kirche, um eine christliche Bewältigung und Überwindung der negativen Momente ihrer Vergangenheit. Es geht zuerst und zuletzt um einen beschwörenden Aufruf zur „Brüderlichkeit, in der Kirche, in der *einen* Menschheit" (8). Was ist der Grund für diese Proklamation? Die Verfasser meinen: „Seit der Gegenreformation haben Katholiken (und andere Christen) einen permanenten Kalten Krieg geführt und ihre innerkirchlichen und außerkirchlichen Gegner als Teufelsknechte, Satansdiener und so weiter verurteilt und nicht ganz selten bis in den Tod hinein bekämpft. Das Christentum im allgemeinen, der Katholizismus im besonderen drohen an ihren unbewältigten Vergangenheiten zu ersticken (8). Die-

[5] Literaturangaben: N. N. ANDREWS: *Evolutionary trends in early vascular plants,* Cold Spring Harbor Symposion of Quant. Biology 24 (1959), 217–234. – D. AXELROD: *Evolution of the psilophyte paleoflora,* Evolution 13 (1959), 264–265. – T. N. GEORGE: *Fossils in evolutionary perspective,* Science progress 48 (1960), 1–30. – E. HENNIG: *Wesen und Wege der Paläontologie,* (Berlin 1932). –E. JARVIK: *Théories de l'évolution des Vertébrés* (Paris 1960). – S. LECLERCQ: *Evidence of vascular plants in the Cambrian,* Evolution 10 (1956), 109–114. – J.-P. LEHMAN: *L'évolution de la Paléontologie,* Bull. Mus. Hist. Nat. 29 (1957), 363–376. – A. REMANE: *Die Geschichte der Tiere,* in: G. HEBERER (Hrsg.): *Die Evolution der Organismen* (Stuttgart 1959), 340–422. – W. REMY: *Ist die Auffindung höherer Pflanzen aus dem Kambrium und Präkambrium wahrscheinlich?,* Forsch. Fortschr. 29 (1956), 193–198. – G. STEINMANN: *Einführung in die Paläontologie* (Leipzig 1907). – P. OVERHAGE: *Die Evolution des Lebendigen.* Das Phänomen (Freiburg 1963), besonders das Kapitel „Stammbaum" der Organismen (erscheint im Herbst).

[1] DAIM-HEER-KNOLL, *Kirche und Zukunft,* Wien: Europa Verlag 1963.

sen Zustand grundlegend zu ändern ist die erklärte Absicht von Daim, Heer und Knoll. Wie sieht ihr Beitrag zur Bewältigung einer unbewältigten Vergangenheit der Kirche und der Christen in ihr aus?

Rückkehr zur Brüderlichkeit

Das Programm von Wilfried Daim heißt: „Rückkehr zur Brüderlichkeit" durch eine „Entfeudalisierung der Kirche" (9). Ihm wird das Wort des Herrn: „Ihr aber seid alle Brüder" (Mt 23, 8) zum Leitmotiv seines Reformvorschlags. Er meint nämlich, daß die von allen Christen, auch und zumal den Hierarchen der Kirche geforderte Brudergesinnung objektiv durch ihre feudale Formenwelt überdeckt werde. Die große Sünde der Christenheit sei die mangelnde Brüderlichkeit. Auch die Kirche habe das Ethos Christi verfälscht. Statt der Welt in der Gestalt der Magd entgegenzutreten, sei sie ihr herrscherlich begegnet. Dringend sei ihre „Entfeudalisierung" zu fordern, d. h. eine „umfassende Ausscheidung einer dem Ursprung des Christentums völlig fremden Lebens- und Herrschaftsform, die unter dem Einfluß des Byzantinismus und des germanischen Feudalismus sich innerhalb der Kirche ausbreitete und dem Zeremoniell, das umfassende Brüderlichkeit ausdrückt, zutiefst zuwiderläuft" (14). In diesem Zusammenhang wird der Kirche sogar der Vorwurf gemacht, in ihr herrsche eine „Sklavenhaltermentalität" (29). Wie sieht nun der Reformvorschlag konkret aus?

Er wird in 29 Thesen formuliert. Als Grundvoraussetzung wird eine „Reduktion des Vatertitels, wenn nicht überhaupt seine Ersetzung durch den Bruderbegriff, der für alle Christen in gleichem Maße signifikant sein müßte" (15), gewünscht. Es schließt sich die Mahnung an, der Papst solle „ein umfassendes Schuldbekenntnis ... im Namen seiner christlichen Brüder für die Untaten der Kirche" (15) ablegen. „Bei dieser Gelegenheit könnte ... (er) zum letztenmal die Krone tragen. Danach wäre sie als interessantes Relikt der kirchlichen Feudalzeit den vatikanischen Museen als Ausstellungsobjekt zu übergeben" (16). Es ist hier nicht möglich, den Inhalt der einzelnen Thesen genauer mitzuteilen. Nur ihre wichtigsten Themen seien genannt: Abbau der feudalen Formenwelt, Demokratisierung der Kirche innerhalb ihrer hierarchischen Verfaßtheit, Umgestaltung der Liturgie in Richtung auf Gestaltwerdung brüderlicher Gesinnung, „Abschaffung der chefideologischen Position der Scholastik in der Theologie" (28), Erziehung zum mündigen Christen durch „entschiedene Reduktion der Gehorsamsideologie" (32), Abbau „kolonialistischer und feudaler Vorstellungen" (33) der Missionspraxis, endlich „Abschaffung des Zölibats für den Weltklerus" (35). Eines ist in bezug auf die Forderungen des Verfassers dabei zu beachten: „Was hier geschieht, ist Kritik an kollektiven kirchlichen Normen, nicht an Einzelpersonen" (12). Wer die genannten Vorschläge aufmerksam liest, wird nicht umhin können zu erklären, daß hier geschockt wird. Ob zum Heil, dürfte jetzt schon fragwürdig sein.

Atheisten und Christen in einer Welt

Friedrich Heer will in seinem Beitrag zu einer christlich angemesseneren Beziehung von Christen und Atheisten, die in ein und derselben Welt leben müssen, mahnen. Er ist der Ansicht, der Christ sei heute in dreifacher Weise vom modernen Atheismus herausgefordert: von der atheistischen Wissenschaft, von den atheistischen Weltreligionen und von den atheistischen politischen Bewegungen und Lebensordnungen. Der Christ, so meint er, nehme das oft demütige, nüchterne, bescheidene, selbstkritische Ethos des atheistischen Wissenschaftlers und die bedeutsamen Ergebnisse seiner Arbeit nicht ernst genug. Es gebe, so läßt er einen atheistischen Forscher sprechen, einen spezifischen Hochmut des Christen, der immer schon alles besser wisse und glaube, in wenigen theologischen Formeln, die ständig wiederholt werden, den Menschen und seine Welt „erklärt" zu haben. Von den atheistischen Weltreligionen behauptet Heer, daß sie in einem bestimmten Sinne ein richtigeres Verhältnis zur Erde hätten als nicht wenige Christen. „Es gibt eine religiöse Verehrung der Mutter Erde, der Mutter-Materie, eine religiöse Kommunikation mit der Materie, die prähistorisch seit Jahrzehntausenden eingewurzelt ist und heute noch die breiteste und tiefste Grundlage für Konfuzianer, Heiden und Nichtchristen und moderne Atheisten bildet. Es gibt eine ‚mystique de la terre' aus vorgeschichtlicher Zeit, die den Glauben von Materialisten in Ost und West sehr tief einwurzelt" (60). Er stellt dagegen beim Christen die fehlende Ausgewogenheit von Weltzuwendung und Weltdistanz fest. Der Grund dafür sei „das fehlende elliptische Gleichgewicht, in starker, lebendiger Spannung, zwischen griechischer und lateinischer Spiritualität" (56). Dieser „griechische[n] Geistigkeit . . . (sei) eine Offenheit, ein pneumatischer Optimismus, ein froher Glaube an den freien Gott und an die Berufung des Menschen zur Freiheit eigen, die Lateiner seit den Tagen des Afrikaners Augustin schockiert" (57) habe. Von den atheistischen politischen Bewegungen endlich behauptet Heer, sie bezögen „ihre große Kraft und Dynamik aus der Verbindung der drei großen atheistischen Strukturen unserer Zeit. Sie stützten sich auf eine atheistische Wissenschaft und feierten mit deren Hilfe Triumphe auf der Erde und im Kosmos; sie stützten sich zweitens, oft unbewußt, auf wichtige Elemente atheistischer Religionen" (60). Dazu komme drittens der „starke Kitt", ja das „Stahlband" (60) der politischen Macht.

Wie nun soll der Christ der genannten dreifachen Herausforderung begegnen? Um der Herausforderung durch die atheistische Wissenschaft standhalten zu können, wird die „Anerkennung ihrer (der christlichen Wissenschaftler) persönlichen Wahrhaftigkeit, ihres Ethos, nicht zuletzt ihrer reinen und uneigennützigen Liebe zu Christus und zur Kirche (von der Kirche gefordert). Nicht das Lehramt und Hirtenamt der Kirche steht zur Debatte, wohl aber das Wie, die Methode, die Art und Weise, in der dieses Lehramt und Hirtenamt die ihm auferlegte und von ihm übernommene Hirtenpflicht wahrnimmt: die Schafe sind nicht zu schlachten,

sondern zu behüten" (52). Leider habe man zu sehr und zu lange Massenmenschen erzogen, die infantil, geistig und seelisch unreif nur ängstlich auf Kommandos und Weisungen von oben warten. Die sterile Pädagogik bloßer Bewahrung sei zu überwinden. Es sei notwendig, daß die Kirche „dem schöpferischen Menschen, dem Spannungsmenschen, dem Menschen in der Vollkraft ungebrochener geistiger und intellektueller Vitalität, die Tore öffnet" (53). Bezüglich einer Neugewinnung eines positiven christlichen Weltverständnisses beschwört der Verfasser die Theologie der griechischen Kirchenväter und mahnt die Grundintention von Teilhard de Chardin zu übernehmen, die Idee, daß der eine und ganze Kosmos über viele Stufen der Entfaltung sich dynamisch auf den Punkt Omega zubewege, d. h. auf den Zustand der in Christus verklärten Schöpfung. Nur so sei man der mystischen Liebe zur Erde, die als religiöses Moment im heutigen Atheismus anwesend sei, gewachsen, nehme sie an und überbiete sie. Was die politische Herausforderung durch den heutigen Atheismus betrifft, meint Heer, der Christ müsse willig sein, „in Konflikten, in unaufhebbaren, unlösbaren Konflikten (zu) leben – das ist ja die Weisheit, die Lebenskraft, die uns nottut – im Weltfrieden der Zukunft, der aus einem Miteinander und Gegeneinander von sehr gegensätzlichen Religionen, Welthaltungen, politischen Systemen bestehen wird" (62). Es müsse dem Christen und Atheisten vor allem um den humanen Menschen gehen. Es komme darauf an, die Wahrheit im Irrenden zu sehen und anzuerkennen. Es gelte wachsend eine Solidarität zwischen allen Menschen, also auch zwischen Christen und Atheisten, zu verwirklichen. Denn „der Mensch ist Hirt des Lebens auf dieser Erde und in einem ihm offenen Kosmos" (69). Zuletzt fordert Heer mit eindringlichem Pathos dieses Ethos: „Katholiken sollten vom zeitgenössischen Atheismus vorerst als erstes dies lernen: die Sachlichkeit in inneren Auseinandersetzungen ... Als zweites wäre in der Begegnung mit atheistischen Weltreligionen und atheistischen politischen Bewegungen und Lebensordnungen dies zu erfahren: Leben heißt immer, in Konflikten leben; die unaufhebbare Gegnerschaft zu anderen Religionen und politischen Systemen kann für alle fruchtbar werden, wenn sie mit großer Geduld, Wachheit und nüchterner Standhaftigkeit durchgehalten wird ... Als drittes wäre dies vom Christen zu leisten: ein Leben, das generös, edelmütig, voll Noblesse ist; ein seelisch, geistig, spirituell vornehmes, adeliges Leben. Ein Leben aus der Kraft und der Tugend (der) magnanimitas" (66/67).

Katholische Aktion und Aktion der Katholiken

Das Thema der Abhandlung von August M. Knoll ist die, wie er meint, zwiefältige Weltaufgabe und entsprechend das ambivalente Weltverhalten des Christen, das sich nach seiner Ansicht rechtens in der Unterscheidung von „Katholischer Aktion und Aktion der Katholiken" äußert. Katholische Aktion als Aktion der Kirche selbst, als Instrument in der Hand und im Dienst ihrer Hierarchie, partizi-

piere an ihrem spezifischen Apostolat. Dieses beziehe sich allein auf das übernatürliche Heil des Menschen und habe somit nichts mit einer christlichen Weltgestaltung zu tun. „Für Politik und Kultur ist die Kirche nicht gestiftet worden. Der römische Kirchenstaat, das päpstliche Rom der Renaissance, das fürstbischöfliche Salzburg des Barock, ist kein Einwand. Im Gegenteil! Das ist ein Skandal, Theater auf Golgatha, Kirchengeschichte ohne Heiligen Geist, vierter Hahnenschrei; das ist Sünde wider den Willen des Herrn, eine Vermummung seiner in der Menschwerdung offenbaren Absicht" (82). Die rein übernatürliche Aufgabe der Kirche stelle sie unerbittlich vor diese Konsequenz: „Das Lassen der weltlichen Sachgebiete, der ‚weltlichen Geschäfte' ... ist Merkmal der ‚eigentlichen' Kirche, der Kirche als ‚Heilanstalt', ist Merkmal des geistlichen Standes und seines Hilfspersonals, der ‚Katholischen Aktion'" (88). Nur in solch radikaler Distanzierung von der Welt entspreche die Kirche der Sendung Christi, der kein politischer oder kultureller Messias gewesen sei. „Er war ein religiöser Messias. Er war weder König noch Denker im ‚irdischen' Bereich. Er verzichtete auf die Krone. Er liebte die Ohnmacht, und er widerstand den Versuchungen auf den Zinnen des Tempels" (82).

Anders verhalte es sich mit der „Aktion der Katholiken". Ihr sei die „Weltsorge" anvertraut. Und so dürfe ihr die Welt nicht gleichgültig sein. „Der weltliche Stand, der Christ in der Welt, darf nicht auf die politische ‚Krone' verzichten, worauf Christus verzichtet hat" (89). Daraus zieht der Verfasser diese bemerkenswerte und erstaunliche Folgerung: „Die Nachfolge Christi für den Christen in der Welt weist folglich diesen – wie es im politischen Belang augenfällig ist – das Gegenteil dessen zu tun, was sein Herr getan hat ... Er ist – fasse es, wer es fassen kann! – Nachfolger Christi erst, indem er bejaht, was Christus verneint, und verneint, was Christus bejaht" (89).

Somit gebe es genuin eine „Zweigleisigkeit der katholischen Sendung" (73), einen „Dualismus der christlichen Existenz" (81). Die Kirche sei eine „Zwei-Stände-Gesellschaft" (80). „Kirche und Politik, Kirche und Kultur, spalten sich funktionell" (82). Eben dagegen – hier erreichen wir den Kern der Polemik – verstoße der „Integral-Katholizismus" (74). Er vertrete ein „neo-theokratisches Konzept" (75), einen Neo-„Dictatus papae" (75/6). Man müsse aber daran festhalten, daß die christliche Laienaktion, die „Aktion der Katholiken", streng eigenständig sei, „der Hierarchie und dem Klerus nicht unterstellt. Bischöfe und Priester haben hier weder Wort noch Befehl" (95). Gewiß habe die Offenbarung Gottes in Christo auch für die Weltaufgabe der Christen eine Funktion. Sie sei aber in dieser Hinsicht nur „ein Heilmittel, kein Denkmittel. Sie bewahr(e) allerdings das Denken vor dem Nichts. Sie (gebe) aber dem Denken kein bestimmtes Gefüge" (97). Trotz ihrer funktionellen Verschiedenheit von der Sendung der „eigentlichen" Kirche bleibe aber auch die christliche Laienaktion auf das Heil der Welt bezogen. „Ihre Tätig-

keit ... ist – als Vergangenheitsperspektive – ein unaufhörlicher Prozeß der Erlösung der Welt von ihrer ‚nachparadiesischen' Befindlichkeit ... und ist – als Zukunftsperspektive – ein Prozeß der Annäherung an die ‚Neue Erde' neutestamentlicher Verheißung" (97).

Kritische Worte

Die angreiferischen Worte, die geschrieben sind, um das, wie man meint, pseudochristliche Bewußtsein der heutigen Christenheit zu ändern, fordern Kritik heraus. Sie fordern gewiß zunächst eine Selbstkritik, dann aber auch eine Kritik am Programm und an den Forderungen der genannten drei Verfasser von „Kirche und Zukunft". Zunächst aber wollen wir jenes Wort des Aquinaten beachten, das Friedrich Heer selbst zitiert hat[2]: „Wie sich das Gute in den Dingen verhält, so das Wahre in der Erkenntnis. Es ist nun unmöglich, daß sich etwas in den Dingen findet, was gänzlich des Guten bar ist. Darum ist es auch unmöglich, daß es eine Erkenntnis gibt, die gänzlich falsch ist, ohne Beimischung irgendeiner Wahrheit. Deswegen sagt auch Beda: ‚Es gibt keine Lehre, die nicht bisweilen Wahres unter das Falsche mischt'". Dieses Wort bedenkend gestehen wir gerne zu, daß alle drei Verfasser den nicht geringen Mut haben, „heiße Eisen" anzufassen. Überdies sind wir der Auffassung, daß Daims Mahnung, ausdrücklicher zur Brüderlichkeit in der Kirche zurückzukehren, und zwar auch durch den Abbau einer antiquierten feudalen Formenwelt, durchaus beachtenswert ist. Ebenso begrüßen wir den Aufruf zur bewußteren Übernahme der in bestimmten Sinne seinshaften Solidarität aller Menschen[3], also auch der Christen und Atheisten, wie sie Heer proklamiert. Einig sind wir auch mit Knoll in der Abwehr eines integralistischen Mißverständnisses des christlichen und kirchlichen Weltverhaltens und in der Bemühung, dem Laien in der Kirche als dem „Volke Gottes" den ihm gebührenden Rang zu geben[4]. Wir sind endlich der Meinung, daß prophetische Geister legitim eine „salzende" Funktion in der Kirche haben, daß die immer zu reformierende Kirche ihr Wort anzuhören hat. Es darf niemand einfachhin mundtot gemacht werden. Und doch: Das Buch „Kirche und Zukunft" wird seinen beabsichtigten Zweck in entscheidenden Punkten verfehlen und muß es. Leider! Denn es ist aufs Ganze gesehen und je verschieden bei den verschiedenen Verfassern (erstens) maßlos und „sündigt" durch Übertreibung; es enthält (zweitens) zentrale theologische Irrtümer; es argumentiert (drittens) aus einer aufklärerisch-ungeschichtlichen Position und kann deshalb keine konkret mögliche Therapie anbieten.

---

[2] 2. 2. q 172 a 6.

[3] K. RAHNER, *Schriften zur Theologie* V, 379 f.; J. RATZINGER, *Die neuen Heiden und die Kirche*, Hochland, Oktober 1958, 1–11.

[4] *Lexikon für Theologie und Kirche*², 6, 733; RAHNER-VORGRIMLER, *Kleines Theologisches Wörterbuch*, 217/8; *Handbuch theologischer Grundbegriffe* II., 7–25.

Daß Wilfried Daim durch Maßlosigkeit „sündigt", wird schwerlich zu bestreiten sein. Manche seiner Thesen entbehren nicht einer gewissen Skurrilität. Wir lesen z. B. in der 19. These: „Grundsätzliche Umgestaltung der Messe: Vereinfachung, das heißt radikale Reduktion auf das Wesentliche; das Lesen in der Landessprache! Liquidation der Kommuniongitter, an welchem man ‚abgespeist' wird; Sitzen von Priestern und Weltchristen (‚Laien') am gleichen Tisch; Ersatz der dünnen Oblate durch richtiges Brot und Einführung des Kelches für die Weltchristen (‚Laienkelch') . . ." Interpretierend wird dazu gesagt: „Kurzmessen in Hausgemeinschaften, von nötigenfalls nebenberuflichen Priestern gehalten (auch Paulus verdiente sich sein Geld durch Handwerksarbeit), das Lesen der Messen in Privathäusern, all das wäre möglich und der Zeit angemessen. Das gemeinsame Sitzen am Tisch ist so wichtig, daß man alle Konsequenzen auf sich nehmen müßte. Die Kirche könnte dann immer noch als Massenversammlungsort benützt werden" (27). Oder man lese den Satz: „Gerade im Hinblick auf das Sozialsystem ist die Scholastik nichts als die Übernahme und Zurichtung der Gedanken des Sklavenhalterideologen Aristoteles für die feudalisierte Kirche" (29).

Auch Friedrich Heers Art und Weise zu argumentieren mutet, abgesehen von mancher sachlichen Problematik, auf die wir hier nicht weiter eingehen können, an nicht wenigen Stellen wie eine billig-allzubillige Schwarz-Weiß-Malerei an. Auf der einen Seite steht der edle, brüderliche und gescheite Atheist mit seiner wissenschaftlichen Sachlichkeit und seiner hoffnungsfrohen Weltzugewandtheit und auf der anderen der stolze, verketzernde und primitive Christ mit seinem ungeklärten Gott- und Weltbild. Gewiß stimmt der Satz: „Der intellektuellen Redlichkeit, der Klarheit, der Helle atheistischer Wissenschaftler kann nur eine christliche Geistigkeit und Frömmigkeit antworten . . ., die . . . bekennt: ‚Ein Geist ist Gott, und die ihn anbeten, müssen Ihn in Geist und Wahrheit anbeten'" (51). Man wird aber doch redlicherweise sagen müssen, daß es bei Christen und bei Atheisten Demütige und Stolze, Gescheite und Dumme, Brüderliche und Unbrüderliche gibt. Ähnliches wäre auch zu den vielen anderen Antithesen zu sagen. Immer werden Kümmerformen christlicher Lehre und Praxis hohen Elementen eines nichtchristlichen Menschen- und Weltverständnisses entgegengesetzt. Das aber ist unsachlich. Die Gewichte sind, wie Heer selbst weiß, keineswegs so einseitig verteilt. Vieles schillert bei ihm, und zu oft hat man den Eindruck, daß manches nur um einer geistreichen Pointe willen gesagt wird.

Auch bei Knoll findet sich das Phänomen der Maßlosigkeit in Ton und Urteil. Man denke etwa an den zitierten Text über das Rom der Renaissance und das barocke Salzburg. Dazu kommt noch eine unsachliche Form der Beweisführung. So lesen wir z. B. bei ihm: „Das Laientum ist . . . in der ‚Katholischen Aktion' eine ‚sekundäre Form der Kirche'" (80/81). Dieser Satz eines italienischen Jesuiten wird dann in derselben Zeile so gedeutet: Dem Laien also eignet „ein Christ-Sein

aus zweiter Hand. Es ist das Laientum das kirchenrechtslose Kirchenvolk, sozusagen ein ‚religiöses Proletariat'. Pius XII. nannte folgerichtig den Mann in der ‚Katholischen Aktion' ein ‚Instrument in den Händen der Hierarchie' im offenbaren Anschluß an die aristotelische Definition des Sklaven" (81). Die in diesen Sätzen versteckten Insinuationen versteht der genau, der Knolls Buch: „Katholische Kirche und scholastisches Naturrecht" über diesen Punkt zur Kenntnis nimmt. Der Text geht dann weiter: „Wie nach dem hl. Thomas der Staats-Untertan ‚non-pars-civitatis', Nicht-Mitglied des Staates ist, genau so ist auch der Laie, der Kirchen-Untertan, ‚non-pars-ecclesiae', Nicht-Mitglied der maßgebenden Kirche" (81). Abgesehen davon, daß selbstverständlich jeder Getaufte Gliedperson in der allerdings hierarchisch verfaßten Kirche ist (CIC can. 87), kann keine Rede davon sein, daß nach Thomas der „Untertan", ein Begriff, der übrigens seinen Sinn nur in einem dezidierten Obrigkeitsstaat, nicht in einer feudalen Gesellschaftsordnung, die ständisch gegliedert war, hat, ein „Nicht-Mitglied" des Staates ist. Der von Knoll zitierte Text bezieht sich ausdrücklich auf den Sklaven: „Servi non sunt pars populi, vel civitatis, ut Philosophus dicit"[5] (105). Man darf mit solchen Unterstellungen nicht arbeiten. Sie diskreditieren auch das berechtigte Anliegen, das wir dem Verfasser nicht abstreiten wollen.

Gewichtiger als der Einwand der Maßlosigkeit, den wir allen drei Verfassern machen müssen, ist das theologische Bedenken, das wir anzumelden haben. Es bezieht sich zumal auf die These von August M. Knoll. Wir dürfen sie noch einmal zitieren. Sie lautet: Es gebe einen grundlegenden Dualismus bezüglich des christlichen Weltverhaltens. Radikale Weltdistanz um des übernatürlichen Heils der Menschen willen sei der „eigentlichen" Kirche, damit dem Klerus und seinem „Instrument", der „Katholischen Aktion", aufgegeben. Dem Laien in der Kirche und damit den Männern und Frauen der „Aktion der Katholiken" sei die irdische Welt anvertraut. Das Gesetz eines laikalen Lebens sei demnach eine ebenso radikale Weltzuwendung. Der Laie sei – der Satz sei noch einmal zitiert – „Nachfolger Christi erst, indem er bejaht, was Christus verneint, und verneint, was Christus bejaht" (89). Diese Konzeption ist einfachhin falsch. Denn die sakramentale Kirche, in der Gottes Geist aus dem Vater in Christus unverlierbar anwest, ist bezogen auf das Heil, d. i. auf die endgültige Vollendung der Welt. In ihr, der Kirche, vermittelt sich Gottes liebende Selbstmitteilung an sie, und eben darin gewinnt sie ihre endzeitliche Fülle. Dieses Heil ist gewiß „übernatürlich" und also nicht einfach Entfaltung natürlich-kreatürlicher Möglichkeiten, sondern Gnade Gottes, Daseinsgestalt, die allein durch Gottes gnädige Gegenwart in der Kreatur, durch seine schenkende Selbsthingabe in den „Seelengrund" des Menschen hinein, entbunden wird. Die „Übernatürlichkeit" des Heils besagt aber nicht, daß zur Natur sozusagen ein „Überbau", eine bloße Addition der Gnade dazukomme. Die konkrete

[5] 1. 2. q 98 a 6 ad 2.

natürlich-kreatürliche Dimension der Wirklichkeit ist vielmehr innerlich und ursprünglich auf ihre Überformung durch Gnade hingeordnet. Es gibt ein tatsächliches „Verlangen" der wirklichen Menschen nach Gottes Unmittelbarkeit. Somit bilden Natur und Gnade, Schöpfung und eschatologische Vollendung, in aller Unterschiedenheit ihrer Momente eine seinshafte Einheit. Von daher wird deutlich, daß die Kirche auch auf die naturalen Elemente des Menschen und seiner Welt bezogen ist. Diese um des Heils willen notwendige Hinbeziehung der Kirche auf das „Natürliche", auf die welthafte Welt, tritt auch in ihrer lehramtlichen Verkündigung und hirtenamtlichen Weisung in Erscheinung. Die Kirche und damit jeder Christ in ihr wendet sich also der einen und ganzen von Gott geschaffenen und erlösten Welt zu. Diese Zuwendung aber ist in eins und in bestimmtem Sinne auch Abwendung, Weltdistanz. Sie ist es einmal, sofern die *sündige* Welt sich in der Konsequenz ihrer ursprünglichen Abwendung von Gott in sich und aus sich selbst vollenden will, welchem sündigen Weltwillen der Christ zu widerstehen hat. Sie ist es dann „als Einübung der Teilnahme am Todesschicksal der Welt, als Repräsentation des gottgeschenkten Willens zur Gnade über alle innerweltliche Sinnhaftigkeit hinaus in der Kirche und für sie"[6]. Auch der Laie hat diese doppelte Bewegung des christlichen Weltverhaltens zu vollziehen: Weltliebe und Weltdistanz. Er hat es in anderer Weise zu tun als der Christ, der die evangelischen Räte als Lebensform ergriffen hat. Er hat es nach Paulus zu tun wie einer, „welcher die Welt genießt, als genösse er sie nicht" (1 Kor 7, 31). Diese innere Distanzierung von der gefallenen Welt als solcher, die jedem Christen aufgegeben ist, wird von den Menschen des „Rätestands" im Bereich der Sichtbarkeit, des Leiblich-Gegenständlichen, zeichenhaft für die Welt in der Kirche und in ihrer Repräsentanz ausdrücklich und thematisch verdeutlicht. Es gibt demnach unter je verschiedenen Rücksichten einen Dualismus in der Kirche, es gibt eine Funktionsverschiedenheit von Klerus und Laien, von „Katholischer Aktion" und „Aktion der Katholiken"[7], von – recht verstanden – „Weltstand" und „Rätestand". Aber die jeweilige und je verschiedene „Zweigleisigkeit der katholischen Sendung" (73) ist anders zu bestimmen, als der Verfasser es getan hat. Sie ist ganz gewiß nicht so zu verstehen, daß sich die „eigentliche" Kirche, damit ihr Klerus und die zuletzt von ihm geleitete „Katholische Aktion" sich von der Welt radikal abzuwenden, während der Laie und die laikale „Aktion der Katholiken" sich der Welt schlechthin zuzuwenden hätte. Theologisch besteht der Irrtum des Verfassers darin, daß er die eine und einheitliche christliche Existenz in bezug auf ihre Weltverantwortung geradezu aufspaltet und sie naturalistisch, bzw. supranaturalistisch deformiert.

Als dritten angreifbaren Punkt nannten wir die in gewissem Sinn aufklärerisch-ungeschichtliche Position der Kritiker. Damit ist gemeint: Die Kirche, die kraft ihrer Sendung und in der geschichtlichen Entfaltung der Menschwerdung Gottes in

[6] K. RAHNER, *Schriften zur Theologie* II., 339 f.
[7] *Neue Zürcher Zeitung*, 1963, Nr. 163.

die Welt einzugehen hat, wird jeweils auch durch ihre, der Welt, Strukturen, die gottgewollten und die gottwidrigen, geprägt. Sie ist in ihrer irdischen Gestalt eine immer zu reformierende Kirche. Die Verfasser von: „Kirche und Zukunft", werden selbstverständlich diesem Satz zustimmen. Und der Maßstab der geforderten Reformation? Er ist das Ethos Christi, das Ethos der Brüderlichkeit vor allem, da er, der Herr, unser aller Bruder geworden ist. „Jeder Mensch ist ein Bruder des Jesus von Nazareth. Wer, als Christ, seinen Mitmenschen nicht wahrer Bruder sein kann, dem entzieht sich das Antlitz Christi, verschwindet die Gestalt des Gottmenschen" (8). Auch über diesen Maßstab der Erneuerung des kirchlichen und christlichen Lebens besteht fraglos Übereinstimmung. Die Gesinnung Christi hat sich aber, wie notwendigerweise jedes menschliche Ethos, jeweils im „Material" der der freien Tat des einzelnen vorgegebenen Welt zu verobjektivieren. In einer solchen Vergegenständlichung, die dem Geiste Christi entspricht oder diesen verneint, wird das so oder so Geprägte auch zu einem Moment an der Sichtbarkeit der Kirche. Das in dieser Weise geschichtliche Vorgegebene ist aber weder für den einzelnen noch für die Kirche je jetzt total und adäquat verfügbar. Mit anderen Worten: Die pilgernde Kirche ist geschichtlich, d. h. ihre aktuellen Möglichkeiten, ihr reales Sein-Können im Hinblick auf die Zukunft, ist durch die Vergangenheit, zumal ihre eigene, bestimmt. Es gibt für sie grundsätzlich keine Null-Punkt-Situation, keinen gänzlich neuen Anfang. Sie hat also auch und unabdingbar die geschehenen Entscheidungen, die, wenngleich sie immer im Raum der waltenden Vorsehung Gottes geschehen sind, grundsätzlich in vielem auch anders hätten sein können, sie hat auch die Last und die Finsternis ihrer eigenen Geschichte zu tragen und auszuleiden. Der Horizont ihrer konkreten Möglichkeiten ist somit ein begrenzter. Nur in gebrochener Weise vermag sie, die Kirche der Sünder, das reine Ethos hier und heute in ihrer konkreten Gestalt zu verwirklichen. Sie kann ihre auch immer sündige Geschichte nicht einfachhin überspringen, wenngleich aus Gottes Gnade in ihrem irdischen Gefäß immer der Heilige Geist anwesend ist. Ein schlechthinniges Übersteigen der Vergangenheit aber scheinen die „Moralisten" von heute – und die Verfasser des kritischen Buches sind solche – wenigstens praktisch zu wollen. Man lese es dazu nur noch einmal und vor allem die Thesen Daims. Sie sind das Programm eines Reformators, der – man verstehe es recht – aufklärerisch-ungeschichtlich die Zukunft der Kirche „rein" entwerfen will. Er kennt im Grunde nur die absolute Maxime, den reinen Grundsatz. Denn seine Imperative, seine konkreten Vorschläge sind zum guten Teil konkret unrealisierbar, ganz abgesehen von ihrer Sinnhaftigkeit. Wir Christen haben Realisten zu sein. Wir haben im gehorsamen Hinhören auf Christi Wort und im genauen Hinsehen auf die konkrete Situation das hier und heute Mögliche zu wollen. Wir haben jenseits von einem schwärmerischen Utopismus und jenseits von einem restaurativen Konservativismus nüchtern und willig die heute möglichen Reformen der Kirche

in Geduld vorzunehmen. Wir wollen keine „Bilderstürmer" sein. Nur so erfüllen wir den heute uns fordernden Willen Gottes.

In einer bemerkenswerten Untersuchung über: „Die Deutschen und ihre öffentliche Meinung" stellt Fred Luchsinger, der Bonner Korrespondent der „Neuen Zürcher Zeitung" fest: „Die öffentliche Kritik der Intellektuellen in der Bundesrepublik trägt meistens eher doktrinäre als pragmatische Züge, und sie läuft bisweilen Gefahr, im Pendelschlag von einem Extrem zum andern die Mitte zu verfehlen, die nun einmal in der Demokratie der bevorzugte Ort der Politik, das heißt des Kompromisses, des Ausgleichs ist; sie urteilt von außen, etwa von einer extremen moralischen Position her, verliert aber die Beziehung zur Sache . . ., sondern präsentiert dauernd eine Art Ibsenscher ‚idealer Forderung', verfehlt damit die Wirklichkeit und begibt sich der Wirkung."[8] Zu einem ähnlichen Urteil wird man, natürlich dem anderen Gegenstand entsprechend, in abgewandelter Weise bei der Lektüre des Buches: „Kirche und Zukunft", kommen. Die zu beobachtende Parallelität der Kritik der Intellektuellen in der Welt und in der Kirche ist bemerkenswert und bezeichnend.

ZEITBERICHT

Die Ereignisse in Süd-Vietnam – Puerto Rico – Rückgang der Ordensberufe in Österreich – Ordensschwestern in Frankreich

Die Ereignisse in Süd-Vietnam

Am 8. Mai dieses Jahres demonstrierten 9000 Anhänger des Buddhismus vor dem Rundfunkgebäude in Huë, der alten Hauptstadt von Annam, und noch heute Kulturzentrum des jetzigen Staates Süd-Vietnam. Sie hatten diesen Tag, Buddhas Geburtstag, gewählt, um gegen eine Regierungsverordnung zu protestieren, die alle Arten religiöser Fahnen auf der Straße verbot. Nur mehr die Nationalflagge sollte erlaubt sein. Im Verlauf der Demonstration wurden neun Personen getötet. Niemand glaubte die offizielle Version, ein nord-vietnamesischer Terrorist hätte eine Handgranate geworfen. Allgemein wurde behauptet, Soldaten oder Polizei hätten geschossen. Später hieß es, die Opfer seien von Panzerwagen niedergefahren worden. Die buddhistischen

[8] *Neue Zürcher Zeitung*, 1963, Nr. 163.

Führer kündigten einen Hungerstreik an und verbreiteten eine Proklamation, in der sie die Zurücknahme des Fahnenverbotes verlangten, ferner für die Buddhisten die gleichen Privilegien, wie sie die katholischen Missionen besäßen, und eine entsprechende Entschädigung für die Familien der Opfer des 8. Mai.

Am 15. Mai empfing der Präsident Ngo Dinh Diem eine Delegation der buddhistischen Autoritäten. Er machte Zugeständnisse in der Fahnenfrage und versprach Entschädigung für die Opfer des 8. Mai sowie Untersuchung der Schuldfrage. Aber die Buddhisten waren nicht zufrieden. Die Spannung bestand weiter.

Am 4. Juni wurden bei einer neuen Demonstration in Huë 66 Personen verletzt. Am 11. Juni ereignete sich die Selbstverbrennung des buddhistischen Mönches Tchich Quang Duc auf öffentlichem Platz in Saigon, ausdrücklich als Protest gegen die Religionspolitik des Präsidenten. Solche Selbst-Opferungen, wie sie in alter Zeit häufiger vorkamen, gelten im Buddhismus als höchst verdienstliche Handlungen. Das grausige Ereignis machte auf der ganzen Welt Eindruck.

Am 16. Juni kam es zu einer Art Übereinkommen zwischen dem Präsidenten und den buddhistischen Autoritäten, auf Grund der Besprechungen vom 15. Mai. Aber am Tag darauf ereignete sich in Saigon ein Zusammenstoß zwischen Polizei und buddhistischen Demonstranten. Mehrere Personen, darunter 4 buddhistische Mönche, wurden verletzt, ein Junge wurde getötet.

Die leitenden buddhistischen Kreise suchten die religiöse Frage in Süd-Vietnam auf eine internationale Ebene zu stellen. Sie wiesen zwar Unterstützung von kommunistischer Seite zurück, aber der Staatschef von Kambodscha wandte sich in einer Zirkularnote an U. Thant, Kennedy, Macmillan, de Gaulle und den indischen Staatspräsidenten und forderte zu einer Intervention bei der Regierung von Saigon auf, „damit die Religionsverfolgung aufhöre".

Am 15. Juli schrieb die „Buddhistische Vereinigung" an den Präsidenten Diem, sie würden ihre „Demonstrationen ohne Gewalt" wieder aufnehmen. Es sei zu befürchten, daß eine Terror-Kampagne gegen den Buddhismus bevorstehe. Am 16. Juli demonstrierten hundert buddhistische Mönche vor der amerikanischen Gesandtschaft. Einer hielt eine Rede, in der er zum Kampf gegen den Kommunismus aufforderte. Ein solcher Kampf sei aber unmöglich, wenn die buddhistische Religion verfolgt werde, da doch 85 % der vietnamesischen Soldaten Buddhisten seien. In den folgenden Tagen wurden noch weitere Demonstrationen von der Polizei zerstreut, und zwar, nach den Aussagen amerikanischer Journalisten, in „brutaler" Weise.

So weit die bisherigen Ereignisse, in der Hauptsache nach Informations catholiques internationales n. 193 (1. Juni), n. 195 (1. Juli), n. 196 (15. Juli), n. 197/98 (August). Die Beurteilung wird dadurch erschwert, daß sich die Pressenachrichten mitunter widersprechen. Daher ist einstweilen Zurückhaltung geboten. Es ist immer bedauerlich, wenn irgendwo Polizei oder Militär auf harmlose Demonstranten schießt. Aber nicht das hat die Aufmerksamkeit der Weltpresse auf diese Vorgänge gelenkt, sondern der Umstand, daß der von den Buddhisten bekämpfte Präsident Ngo Dinh Diem Katholik ist. Sein Bruder, Mgr. Ngo Dinh Thuc ist seit 1960 Erzbischof von Huë (geb. 1897, zum Bischof geweiht 1938). Ngo Dinh Diem war es, der 1956 die staatliche Einheit von Süd-Vietnam zustande gebracht hat. Aber in einem Land von 14 Millionen, von denen fast 13 Millionen Buddhisten sind, sind die Schritte eines katholischen Präsidenten leicht der Mißdeutung ausgesetzt, auch wenn keine Fehler begangen werden, wie dies hier der Fall gewesen zu sein scheint. Für eine Entrüstungskampagne ist es noch zu früh. In der Presse sind schon die Worte „Spanien" und „Religionskrieg" gefallen. Damit müßte man warten, bis die Tatsachen und ihre Hintergründe klargestellt sind.

Dennoch darf man die Angelegenheit nicht leicht nehmen. Die in Hongkong erscheinende katholische Wochenschrift *The Sunday Examiner* bringt in der Nummer vom 19. Juli als Leitartikel unter der Überschrift „Unsere buddhistischen Brüder" unter anderem folgende „Erwägungen zu

den Ereignissen in Süd-Vietnam": „Was die Lage retten könnte, wäre eine Erklärung des katholischen Standpunktes, ein freimütiges Wort, daß die Katholiken die üble Behandlung der Buddhisten als die von Brüdern bedauern. Und wenn die Katholiken in Süd-Vietnam es klüger finden, dies nicht selbst zu tun, so wäre es Pflicht der katholischen Weltöffentlichkeit, den katholischen Standpunkt festzustellen. Die katholische Kirche kann nicht zugeben, daß in einer Zeit, wo die Päpste von Zusammenarbeit und Friede zwischen allen Menschen guten Willens reden, die Ungeschicklichkeiten einer Regierung, an deren Spitze ein Katholik steht, als Maßnahmen der katholischen Kirche erscheinen."

Am 4. August hielt Papst Paul VI. eine allgemeine Audienz in St. Peter, bei der Pilger und Gruppen aus aller Welt zugegen waren, darunter auch eine Gruppe vietnamesischer Studenten aus französischen Universitäten. Der Papst ließ vor der allgemeinen Audienz diese jungen Leute zu einer besonderen Audienz in den Kleinen Thronsaal kommen und hielt ihnen dort in herzlichem Ton eine Ansprache auf Französisch, in der er von der Universalität der Kirche redete und von dem „Geheimnis der Einheit", das man nirgends besser entdecken könne als in Rom. „Und diese Entdeckung wird um so wunderbarer sein, wenn sie Euch zeigt, wie diese Berufung zur geistigen Einheit ebenso Eurer edlen Nation gilt wie allen andern. Dazu gehört wesentlich, daß dabei die Eigenart, das ‚Genie' des berufenen Volkes nicht erstickt wird, im Gegenteil: die Kirche ehrt, fördert, heiligt diese Eigenart; sie will bewußt an diese Eigenart anknüpfen; sie will ihr die Kraft geben, sich zu entfalten zu kulturellen, sozialen, künstlerischen Formen, zu echter Menschlichkeit und Wohlfahrt."

Diese Worte, vom *Osservatore Romano* sofort in französischer Sprache veröffentlicht, während von der allgemeinen Audienz nur eine kurze Inhaltsangabe gebracht wurde, werden von den vietnamesischen Katholiken sicher verstanden worden sein. Zugleich werden sie anerkennen müssen, daß selbst ein ostasiatischer Diplomat eine Ermahnung nicht in freundlicherer Form hätte geben können.

Puerto Rico

Porto Rico, 1493 von Christoph Columbus entdeckt und San Juan Bautista genannt, 1508 von Ponce de Léon in Puerto Rico umbenannt, war bis 1898 spanischer Besitz. Als Spanien den Krieg gegen die USA 1898 verlor, mußte es u. a. auch Puerto Rico an die Staaten abtreten.

Seither hat die Insel, die kulturell immer noch dem iberischen Kreis angehört, eine Entwicklung innerhalb der Vereinigten Staaten und damit der technischen Zivilisation eingeschlagen, die als Modellfall für die übrigen lateinamerikanischen Länder angesehen werden kann.

Schon rein bevölkerungsmäßig hat die Insel eine Zunahme von 250 % zu verzeichnen, die nicht so sehr Einwanderungen, sondern vielmehr den verbesserten medizinischen Verhältnissen zu danken sind. 1899 zählte die Insel 953 260 Einwohner, 61,8 % davon Weiße, überwiegend spanischer Herkunft, 38,2 % Farbige meist Neger und Mulatten; 1960 waren es 2,337 Millionen Einwohner, von denen 76,5 % zu den Weißen zu rechnen sind. Wie sehr sich die sanitären Verhältnisse gebessert haben, geht aus der Zahl der Ärzte hervor, die in Puerto Rico und in Spanien auf die Einwohner treffen. In Puerto Rico – einmal die am schlimmsten vernachlässigte spanische Kolonie – trifft ein Arzt auf 1129 Einwohner, in Spanien nur auf 8500.

Wichtiger noch ist der kulturelle Aufschwung der Insel, der eine Umschichtung der Bevölkerung zur Folge hat. 1898 waren 80 % der Portoricaner Analphabeten. 1960 nur noch 12 %. Während in Spanien ein Lehrer auf 3200 Einwohner trifft, ist das Verhältnis in Puerto Rico 1 : 1700.

Bis 1898 gab es zwei von der Kirche unterhaltene Kollegien, die sich aufs heftigste befehdeten.

Seither konnte die Kirche allein 90 Kollegien gründen, die, soweit sie Pfarrschulen sind, meist von nordamerikanischen Ordensgenossenschaften geleitet werden, während sich die überpfarrlichen Kollegien vorwiegend in den Händen spanischer oder einheimischer Genossenschaften befinden.

Die Universität von Puerto Rico wurde 1903 gegründet. Und an ihr zeigt sich am deutlichsten der beginnende Wandel. Bis etwa 1940 hatten noch die meisten der portoricensischen Studenten das von den Spaniern bevorzugte Studium der Rechte ergriffen. Seither haben sich andere Studienfächer – vor allem Betriebswirtschaft und Pädagogik – durchgesetzt. So weist die Zahl der Studenten der Betriebswirtschaft eine Steigerung um 800 % auf, die der Pädagogik eine solche von 400 %, während sich die Zahl der Juristen nur verdoppelt hat. (In diesem Zusammenhang sei erwähnt, daß auch in Spanien selbst eine tiefgreifende Wandlung eingesetzt hat, die sich in der sozialen Stellung des Unternehmers zeigt. Vgl. dazu eine eingehende Studie von Juan J. Linz-Amando de Miguel: *El Prestigio de Profesiones en el Mundo Empresarial*, in: *Revista de Estudios Politicos*, Madrid 1963, März-April, 23 ff.)

Auch die Kirche ist aus der spanisch-denkenden Welt herausgewachsen und lebt wie die Kirche der USA vom Staat getrennt in aller Freiheit. Kenner der dortigen und der übrigen lateinamerikanischen Verhältnisse meinen, daß das religiöse Leben in Puerto Rico wesentlich besser sei als im übrigen Südamerika.

Die kulturelle Entwicklung Puerto Ricos geht also in Richtung auf die Industrialisierung des Landes und seine Eingliederung in die industrielle Gesellschaftsordnung der USA. Diese Umschichtung tritt ganz besonders darin zutage, daß sich der Anteil der Industrie an der Gesamtproduktion des Landes verdoppelt, der des Handels um 10 % erhöht und der der Landwirtschaft um über die Hälfte gesenkt hat. Während noch 1950 Zucker, Tabak und Nahrungsmittel 52,5 % der Gesamterzeugung der Insel ausmachten, nahmen 1960 chemische Produkte und die Erzeugung von Maschinen mit 32,8 % die erste Stelle ein. Eine Kleinigkeit mag noch die Situation beleuchten. In Puerto Rico trifft auf jeden 27. Einwohner ein Telefon und ein Auto sogar auf jeden 17. (In der Bundesrepublik 1962 ein Personenkraftwagen auf jeden 8.) Diese Entwicklung, die Unternehmern wie Arbeitnehmern in gleicher Weise zugutekommt, läßt es verstehen, daß sich z. B. in der Hauptstadt San Juan 95 % aller befragten Chauffeure gegen Fidel Castro erklärten und für den endgültigen Anschluß an die USA stimmten. Die restlichen 5 % waren Gegner der USA wegen der Rassenfrage.

Aufs Ganze gesehen kann man also feststellen, daß die Eingliederung eines iberischen Landes in den Fortschritt der technischen Kultur durchaus möglich ist und Erfolg hat. Freilich Puerto Rico ist nur 9169 qkm groß, gar nicht an Größe zu vergleichen mit dem lateinamerikanischen Erdteil und seinen etwa 20,5 Millionen qkm. Aber das eigentliche Problem ist hier wie dort das gleiche: die spanische Kultur zu öffnen für die Werte der industriellen Welt. (*Razon y Fé*, Madrid 1963, Juli/August.)

Rückgang der Ordensberufe in Österreich

Eine umfangreiche Untersuchung des „Internationalen Katholischen Instituts für kirchliche Sozialforschung" in Wien ist den Gründen nachgegangen, aus denen sich der Rückgang der Berufe zu den weiblichen Ordensgemeinschaften erklärt, der in Österreich wie in vielen andern Ländern besorgniserregend ist. Ein Ergebnis lautet: Die große Mehrzahl aller Ordensschwestern, nämlich 79 %, stammt aus ländlichem oder kleinstädtischem Milieu, aus Wien dagegen nur 11 %, und 10 % aus anderen Städten mit über 10 000 Einwohnern. Immer mehr aber werden die Großstädte

auch im religiösen Leben führend. Ebenso waren bisher deutlich die kinderreichen Familien ein Nährboden für Klosterberufe; aber die kinderreiche Familie wird immer seltener. Aus Familien mit bloß einem Kind stammen 2,3 % der Ordensschwestern; aus Familien mit zwei bis drei Kindern 11,1 %, aus solchen mit vier bis sechs Kindern 28,7 % und aus Familien mit zehn und mehr Kindern 28,4 %. Schaut man auf die politischen Verhältnisse, so ergibt sich, daß sich hohe Nachwuchsziffern für Ordensberufe nur in Gebieten mit starker Mehrheit der Österreichischen Volkspartei finden, dagegen nicht in solchen mit sozialistischer Mehrheit. (*Civitas*, Luzern 1963.)

Ordensschwestern in Frankreich

Es gibt in der katholischen Kirche ungefähr 1 Million Schwestern, von denen etwa 61 000 in kontemplativen Orden leben. 61 % dieser Schwestern leben in Europa, 21 % in Nordamerika, 8 % in Lateinamerika, 4 % in Asien, 2 % in Afrika und der Rest in Ozeanien. In den USA (154 000) und Italien (152 000) zusammen lebt ein Drittel aller Schwestern.

Ebenfalls ein Drittel aller Schwestern gehört Ordensgenossenschaften französischen Ursprungs an; von ihnen leben 127 352 in Frankreich, 28 566 in den Missionen und 148 495 in anderen Ländern. (Man kann diesen Zahlen wohl auch viele Ordensgenossenschaften in Deutschland hinzufügen, die im 19. Jahrhundert nach französischen Vorbildern entstanden.)

Die in Frankreich lebenden Schwestern gehören zu 550 Genossenschaften; dazu kommen 9935 Schwestern kontemplativer Orden in 359 Klöstern. Von den 550 Genossenschaften haben 275 weniger als 100 Mitglieder, 124 zählen zwischen 100 und 250 Schwestern. 56 zwischen 251 und 500; 33 zwischen 501 und 750; 13 zwischen 751 und 1000; 15 Genossenschaften zwischen 1000 und 2000 und nur 4 haben mehr als 2000 Mitglieder. Neben diesen 550 weiblichen Genossenschaften ist die Zahl der Männerorden mit 83 verhältnismäßig gering.

Manche dieser weiblichen Orden gehen noch auf das Mittelalter zurück. Die eigentliche Gründungszeit ist jedoch das 17. Jahrhundert, die Blütezeit der Ecole française, und das 19. Jahrhundert, in dem mehr als die Hälfte aller Kongregationen gegründet wurde.

Bei dieser Vielfalt von Genossenschaften und dem Mangel an Nachwuchs darf man erwarten, daß bis 1980 die Hälfte aller Schwesternhäuser verschwunden sein wird und daß nur mehr jene Genossenschaften weiterbestehen werden, die ihren Schwestern eine umfassende religiöse und berufliche Bildung vermitteln können. Schon 1930 haben sich deswegen die in der Sozialfürsorge und im Krankendienst tätigen Orden zusammengeschlossen, um die vielen auf sie zukommenden Fragen gemeinsam zu lösen; insgesamt taten dies 380 Kongregationen mit 70 000 Schwestern. Man hat Ausbildungs- und Fortbildungskurse in den betreffenden Disziplinen, aber auch in der pastoralen Arbeit gehalten. Dazu hat man 75 Institute auf diözesaner Ebene gegründet, die von jeweils 5–6 Schwestern geleitet werden, denen ein Priester als Berater beigesellt ist.

Die Lehrschwestern – etwa 6000 Unterrichtsanstalten mit etwa 40 000 Schwestern, die 7000 Schulen leiten – haben sich erst 1939 zusammengeschlossen. 1961 gab es 83 diözesane Verbände. Seit 1946 kommen diese Schwestern jeweils zu größeren Tagungen zusammen, auf denen wichtige pädagogische Probleme behandelt werden. 1947 endlich schlossen sich die in der Pfarrseelsorge tätigen Schwestern zusammen, 1961 gab es 450 solche Institute.

Über diesen Vereinigungen steht seit 1955 eine Vereinigung höherer Ordensoberinnen, die einen ständigen Ausschuß von 28 Generaloberinnen bestellt hat, die wiederum ein 5-köpfiges Sekretariat gebildet haben. Dieses bereitet die jährlichen Tagungen vor und leistet auch die übrige anfallende Arbeit.

Es ist – das gilt nicht nur für Frankreich – in fast allen weiblichen Orden ein intensives Leben

festzustellen, und kaum irgendwo verschließt man sich der Erkenntnis, daß die neuen Aufgaben, die auf die Kirche warten, auch von den Orden neue Methoden und Arbeitsweisen verlangen, vor allem eine in die Tiefe gehende geistliche und berufliche Ausbildung. Freilich ist man sich über deren konkrete Formen noch keineswegs im klaren.

Noch sind manche Hindernisse zu überwinden. So notwendig gerade auch für die Orden und Kongregationen ihre Tradition ist und nicht ohne weiteres aufgegeben werden kann, so wenig darf sie dazu führen, daß man über liebgewordenen Gewohnheiten das Wesentliche vergißt: die sichtbare Darstellung des Geheimnisses Christi und seiner Kirche. Ein womöglich noch größeres Hindernis als die Tradition dürfte nicht selten der Mangel an Priestern sein, die gewillt und fähig sind, den Schwestern bei ihren Reformen zu helfen. Die weiblichen Orden, ohne die die Kirche viele ihrer wesentlichen Aufgaben in der modernen Gesellschaft nicht leisten könnte, verdienen alle Hilfe und Förderung von seiten des Episkopats und der Priester. (*Informations catholique internationales,* Paris 1963, 15. Juli.)

UMSCHAU

Der Dichter und das Erbe

SPRICH DU ZU MIR

Sprich zu mir,
Sprich du zu mir.
Ich mag nicht mehr
Der Menschen Stimmen hören,
Sehr schwer ward mir
Ihr Tönen.
Ich bin erfüllt
Von deiner Stille.
Sprich zu mir,
Sprich du zu mir
Aus Baum, aus Gras, aus Stern.

DER STERNE SCHAREN

Ich liebe dich, mein Bruder Baum,
Und deine Weisheit, die nicht wandern will,
Die deinen Stamm nicht aus der Erde reißt;
Denn deine breiten Zweige tragen
Aus nächtlich tiefem Himmel
Der Sterne Scharen
An dein sanftes Herz.

BEWAHRUNG

Staub des Vergessens deckt unsere Armut, ihre Macht
Deckt unser Flüstern, ihr Toben – still wards...
Doch unser Wort auf Pergament, eingerollt im Krug,
Dies unser Wort wird bleiben bis seine Zeit erfüllt.
Denn Gottes Stunden kommen wie's bestimmt.

Levi Ben-Amitai
(Aus dem Hebräischen von Pnina Navè)

Der Name Levi Ben-Amitai dürfte dem deutschen Leser unbekannt sein. Trotzdem soll hier nicht der Versuch gemacht werden, sein Schaffen der letzten vier Jahrzehnte eingehend darzustellen. Die drei oben gebrachten Gedichte stammen aus seinem im Vorjahr erschienenen Band „Mimidbar matana. Schiré issijim", dessen etwa 80 Gedichte in den Jahren 1958 bis 1961 entstanden.

Ehe jedoch auf diese Dichtungen und ihr Besonderes eingegangen wird, soll erst einmal die Stellung des Verfassers in der hebräischen

Dichtung betrachtet werden. Bisher galt er vor allem als einer der typischen Vertreter der jüdischen Bauerndichtung, wie sie ab der zwanziger Jahre aus der schicksalhaften neuen Begegnung des jungen Intellektuellen mit dem brachen oder brackigen Boden des Landes Israel entstand. Schicksalhaft vor allem deshalb, weil ihr das Gelübde der Selbstreinigung von den Schlacken des unruhigen Stadtlebens vorausging. In einer manchmal nur halbbewußten Nachfolge des Chassidismus kamen Schüler und Studenten aus Rußland oder Polen ins Land Israel, um, wie sie sangen, „es zu bauen und an ihm erbaut zu werden". Diese Pioniere, die chaluzim, verwirklichten das Wesen des Judentums nach der Meinung des großen Denkers und Mystikers Rabbi Kuk, der in ihnen eine neue, lebendige Art der Treue erlebte, die ihm gleichwertig schien mit der des Tag und Nacht Meditierenden.

Einer der geistigen Brennpunkte dieser so besonders gearteten Arbeiterbewegung im Lande Israel war A. D. Gordon, der die Läuterung der Seele durch schweres Tagwerk im Felde vorlebte und in seinen Schriften als Vermächtnis hinterließ. Um ihn scharten sich in den Siedlungen des „Harfensees", Kineret, das ist Genezareth, die jungen Menschen, von denen die meisten noch in der kritisch gärenden Phase ihrer Werdejahre waren; außer denen, deren ganzes Leben der Arbeit galt, auch die, die die Arbeit und die Landschaft besangen, wie die junge Frau, die als Rachel zur Volksdichterin wurde, wie auch Ben-Amitai.

Es war eine mühselige, materiell arme und gefahrenreiche Zeit, in der die Sümpfe von Jesre'el getrocknet und in Dorf um Dorf gewandelt wurden. Aber viel gedacht wurde da und viel gesungen. Wie ein Banner standen in der blauleuchtenden Luft die Worte Ben-Amitais, der Levi heißt und sich als demütig dienenden Leviten empfand, die Worte von der heiligen Freude, weil er, die ganze Werkwoche hindurch Gottes ersten Auftrag an den Menschen erfüllend, die Erde bearbeitete und hütete und nun den Sabbat weißgekleidet heiligt.

So gab er den andern mit zögernden, einfachen Worten aus der Überfülle seines Herzens Landschaft und Erlebnis, von denen nichts zur leeren Form und Gewohnheit werden durfte – um nicht dadurch *ent*heiligt zu werden. Seine Dichtung erschien in den Jahren 1934, 1937 und 1938, dann 1950 in einem Sammelband unter dem Titel „Felder in Jesre'el".

Auch in dem neuen Band finden sich die Themen der früheren Dichtungen, aber mit anderem Akzent, der sich dem aufmerkenden Auge und Ohr bereits kundtut, ehe das Buch geöffnet wird. Denn der Einband führt uns zu dem versteckten Leitmotiv des Buches. Übersetzen wir erst einmal den Namen. „Gabe der Wüste. Essäergedichte". Daneben ein Krug. „Gabe der Wüste" ist ein Zitat aus dem uralten Brunnengrabelied (3 Mos 21, 18). Jetzt ist's nicht mehr das überquellende Jordantal, sondern die steinerne Einöde, in der der Brunnen zum sakralen Gegenstand wird. Der Krug also deshalb? Nein; denn eine andere Wüstengabe ist ja gemeint, wenn im Jahre 1960 ein israelischer Dichter „Essäergedichte" schreibt: das ist ein Krug der Bewahrung, der Genisa, in dem heilige Schriftrollen der Zukunft überantwortet wurden. Und so ist denn auch die Schrift dieses Einbands der Duktus der Qumranrollen. All dies wurde vom Dichter selbst gezeichnet, weil es ihm Leitmotiv ist, das sich mit Worten vielleicht so umschreiben läßt: Die Brunnen werden schon gegraben, das ist heute Aufgabe der Technik, aber unser Leben hat seinen Sinn nur dann, wenn Technik nebensächliches Hilfsmittel ist; wenden wir uns also der Hauptsache zu, den Satzungen der Vorfahren, die uns nun die Wüste gab, kostbarer noch als Wasser. Der Untertitel versetzt uns in eine bestimmte Wüste – in die Schluchten und Täler, Bergrücken und Höhlen der Wüste Juda zwischen Jerusalem und dem Toten Meer.

In einer kurzen Vorbemerkung verdeutlicht der Dichter den Sinn des Buches, das der Kvuza Deganja gewidmet ist; dieser Sinn liegt im Aufzeigen der Ähnlichkeit, die über zwei Jahrtausende hinweg zwischen dem Weg der

alten und der neuen abgeschlossenen Gemeinschaft und ihren Satzungen besteht; weiterhin aber und vor allem sieht er im Wiederauffinden dieser längstverschollenen Schriften die Verpflichtung, auch zukünftig das zu verwirklichen, was zuweilen an diesem Gemeinschaftsideal gefährdet erscheint.

Verwandtschaft und Hinweise sind die Grundthemen dieser Gedichte, die zum Teil balladen- und volksliedhaft sind, zum Teil persönliches Bekenntnis und Gebet. Zwar vermeidet er den Ton des Lehrhaften, macht jedoch klar: wer heute als Jude im Lande Israel den Weg des stadtfernen Gemeinschaftslebens wählt, muß dies mit offenen Augen tun und aus ähnlich gearteter Lebenshaltung wie seine Vorfahren, die sich aus der Stadt in Oase und Wüste begaben.

Jüdisches Schrifttum, besonders wenn es hebräisch oder aramäisch abgefaßt ist, neigt zur Benützung des Mottos; doch hat dies eine andere Funktion als in europäischen Literaturen: es ist der Text, den das darauf aufgebaute Schriftstück deutet. Diese Art der Deutung heißt auf hebräisch Midrasch, und sie ist die Form, in der ein Großteil der frühen Legenden verfaßt ist; auch der im 13. Jahrhundert geschriebene „Sohar" der Mystik ist seiner Form nach ein midraschartiger Dialog auf die Fünf Bücher Mose. Ist nicht das im Gespräch hinweisende Ausdeuten die fruchtbarste Form menschlichen Erkennens?

Ben-Amitai schließt sich dieser Tradition an: viele der Gedichte in seinem neuen Buch sind dichterische Interpretationen von Aussagen aus der Vergangenheit, vom Bruchstück bis zur Schilderung, die seine einfühlende Phantasie berühren: Scherbeninschriften aus Massada und Qumran, Texte aus den Schriftrollen und Josephus Flavius, aus den Apokryphen und Plinius, aus Philon von Alexandria wie den Jerusalemer und Babylonischen Talmuden, dem mittelalterlichen Volksbuch Jossipon, einer Beschreibung des Heiligen Landes im 18. Jahrhundert, und für das letzte Gedicht – der Vers Qohelet 12, 7. Durch diese Art des Anschließens vermittelt er dem Leser die stete Gegenwart des Bundes, der den jüdischen Menschen in seine historische Gemeinschaft stellt (und ist denn nicht überhaupt das Bewußtsein eines solchen Bundes, wie immer er genannt sein mag, der einzige Unterschied zwischen einer menschlichen Gemeinschaft und dem Sand der Dünen, dem Walde und dem Rudel?).

Dies kann gewiß keine „moderne" Dichtung sein; in diesen klar artikulierten Sätzen gibt es weder Vieldeutigkeit noch Verwunderliches; Bilder kommen zu uns, in breiten oder schmalen Rhythmen schreitend, mit den einfachen Reimen des Volkslieds oder auch reimlos.

Die sieben Kapitel, in die das Buch aufgeteilt ist, führen uns aus der Vergangenheit über die Gegenwart in die Zukunft, in Bildern, Reminiszenzen, Gebeten, Balladen. Die Grenze zwischen alter und neuer Gemeinschaft ist oft absichtlich verwischt, weil sich der Dichter mit beiden zugleich identifiziert; er schildert die eine, um der andern ein Idealbild ihres Seins vorzuhalten. Diese Schau spiegelt sich auch in der Inhaltsfolge der Kapitel: Die Gelobenden; Die Gemeinschaft; Die Oase; Die Satzungen; Die Seher; Die Bewahrung; Die Einöde. In der genannten Identifizierung greift hier Frühes und Spätes ineinander – auch dies eine charakteristische Art jüdischen Geistes; durchaus nicht mit „Anachronismus" verschwistert, handelt es sich vielmehr um das Erfassen von menschlichen Werten, denen die Zeitläufte und ihre Änderungen nichts anhaben können. Daher findet sie sich in rabbinischen Grundregeln des Bibelverstehens, vor allem in dem berühmten Grundsatz „In der Lehre gibt es kein Früher oder Später", dann auch in mystischen Schriften, die die Gleichzeitigkeit alles menschlichen Geschehens versinnbildlichen, und bis zu Bubers Art der Darstellung, die manchmal durch Danebenverstehende als unhistorisch, philosophisch-abstrakt bezeichnet wird. Dies sei nur zur Beleuchtung kurz gesagt, um der falschen Anwendung von Termini wie Symbolismus, Allegorie oder historische Fabel auf die Essäergedichte vorzubeugen. Was der Dichter erfühlte und in Worte zu fassen versuchte, scheint uns vielmehr ein Querschnitt durch eine Utopie, die bisher an der „Wirklichkeit", d. i. der Denk- und Gefühlsfaulheit, scheiterte.

Bringen wir nun eine Übersicht über die Gedichte in ihrer Kapitelfolge. (1) Das Gottessehnen des Essäers kann seine Erfüllung nicht im Goldprunk des Jerusalemer Tempeldienstes finden und überhaupt nicht im Trubel der Großstadt. Nur in demütiger Dörflichkeit kann er sich heimisch fühlen, und von hier aus sagt er sein Wort an die von Bosheit und Haß geblendete Welt. Aber er ist kein Einsiedler (2), sondern lebt mit Gleichgesinnten zusammen, die tags gemeinsam arbeiten, zusammen in tiefer Freude ihr einfaches Mahl einnehmen, sich nachts in ihre heiligen Schriften vertiefen, die sie belehrend darin bestärken, der Zukunft ein Ideal vorzuleben (3). Der Tag beleuchtet den Mann, der sich über die Ackerkrume beugt; die Frau, die vorsorglich einem Kranken den Krug voller Milch bringt, Inbegriff der „Demutreine der Gemeinde"; den Bruder Baum; und den Schüler, nämlich den späteren Schriftsteller und Politiker Josephus Flavius, – „nicht entrinnen kann / wer ihrer Weisheit Frucht aß." (4) Dies ist die Weisheit derer, die gewillt sind, „Gott und die Menschen zu ehren, nach dem Bund der Gemeinde zu leben, die Lehre anzunehmen, daß Gott nach seinem Geheimnis sowohl das Licht wie die Finsternis im Geiste erschuf; und ewiger Haß ist zwischen sie gesetzt, des Menschen Auftrag aber lautet, sich zu einer dieser Mächte zu entscheiden, bis Gott ihnen ein Ende setzt und ‚eine neue schafft'." Die entscheidende Tat Gottes ist dem Bunde der Lichtsöhne – die Erschaffung des Lichts: „Licht in Wirrsal, / Licht dem Abgrund" verheißen. Denn nicht die Sternenwelten können dem Menschen in seiner Entscheidung helfen oder ihn weiterbringen, sondern nur sein eigenes erleuchtetes Tun: „ – – – Ende im Leeren / geht durch die göttlich Stille / zwischen den Sternen in ihren Bahnen / – – – in grenzenloser Ewigkeit / – – – fern und gleichgültig sind sie / des kleinsten Sterns / Bleiben oder Gang / ins Leere." (5) Deshalb ist die Gemeinde verpflichtet, wieder in die hohe Stadt zu wandern, die Machthaber zu warnen und anzuleiten. So kommen ihre Vertreter zu den in Bruderzwist verwickelten Hasmonäerprinzen und setzen sich durch ihr freimütiges Reden der Verfolgung aus. Choni der Kreisezieher, der mit Gottesmagie begabte Gerechte dieser Zeit, wird gesteinigt, „und eines Vogels Schatten fiel, / römischer Adler eilte hin". Die Reihe der Balladen von den Warnenden bringt uns zu der von einem Bauern namens Jeschua Ben Chanan, der vierzig Jahre vor der Zerstörung nach Jerusalem kam, sieben Jahre in ihr weilte und Tag und Nacht fastend den Untergang beweinte (nach Josephus). Das Kapitel schließt mit einer Ballade vom Fall der Feste Massada in der Wüste Juda, am Passahfest drei Jahre nach der Zerstörung Jerusalems.

Diese wollen wir etwas eingehender betrachten, weil sich hier in knappen Worten Assoziationen finden, die von der Stämmezeit bis zu der dem heutigen Israeli sehr wichtigen Festung führen. Die Ballade heißt „Der Letzte der Rechabiten". Sie ist eines der mit „Motto", besser Ausgangsspruch, beginnenden Gedichte des Bandes. Dies ist aber kein Zitat im eigentlichen Sinn, sondern des Dichters wissende Anteilnahme wurde ausgelöst durch einen Namen und einen Ort, die auf einer Tonscherbe, dem „Briefpapier" alter Notstandszeiten, in der Festung Massada bei Ausgrabungen der letzten Jahre gefunden wurden: „Chanani Bar Schim'on von Schim'a". Für den in anderm Sinn als der Christ „bibelfesten" Juden, der sich in der Topographie seines Landes zudem noch auskennt, ruft dieses „von Schim'a" die Verbindung „Rechabiten" wach; heißt es doch im 1. Buch der Chronik 2, der Klanliste des Stammes Juda, daß der dritte Sohn des Jischai (Jesse) Schim'a war (David war der siebente und jüngste Sohn); dies in Vers 13. Der letzte Vers des Kapitels, 55 – vor dem Übergang zur Liste von Davids Nachkommen –, lautet: „Und die Familien der Schreiber (?) die in Ja'bez wohnen, die von Tir'a und Schucha, das sind die Qiniter, die stammen von Chamat, dem Vater des Hauses Rechav." (Die Qiniter mögen mit der ebenfalls im Gebiet von Juda, im nördlichen Neger, gelegenen Stadt Qina (Jos 15, 22) zu tun haben; jedenfalls ist wohl noch ungeklärt, ob sie mit den

Abkommen Kains, den Quenitern, die allerdings auch in dieser Wüstengegend lebten, wie an einigen Stellen der Bibel gesagt wird, identisch sind.)Die Rechabiten brachte der Prophet Jeremia der Stadt Jerusalem vor der Zerstörung des ersten Tempels als Beispiel der Treue zu Gottes Wort (Jer 35, 19), mit dem Versprechen im letzten Vers: „Es soll nicht ausgerottet werden dem Jonadav Ben-Rechav einer der vor mir steht, alle Tage". „Vor Gott stehen" heißt „gehorchend seinen Auftrag erfüllen" (so in der Erzählung vom Propheten Elias). Bis zum Fund dieses Scherbens mit dem Namen eines Mannes aus dem Stammgebiet der Rechabiten war keine Spur vorhanden, bis zu welcher Zeit die nomadischen Verwandten des Hirtenhauses von David nachweisbar sind. Der Dichter findet sie hier, in der Schicksalsstunde der Festung Massada; wieder, immer noch, steht da einer vor Gott, als die seit langem umzingelten Verteidiger beschlossen, den Römern nicht lebend in die Hand zu fallen. Nun das Gedicht in wörtlicher Übersetzung:

Der Väter Gebot bewahrten / die Söhne des Jonadav: / weder Weinberg noch Felder / hat das Haus des Rechav, / Wein tranken nicht / die Qeniter des Chamat, / spannten Zelte / in der Wüste Arad; / trugen Holz zum Fest / in die Davidstadt, / ungelöscht die Lohe / und Ewige Flamme.
Aus den Zelten von Schim'a / in der Wüste Arad / war einer übrig / in Massadas Passah. / Als letzter Qeniter / blieb er auf dem Fels – / wo ist Gottes Wort / der sagte / daß dem Jonadav / nicht ausgerottet werde / der alle Tage / vor ihm steht.
Machvar und Herodion / sind Rom versklavt –/ aber Massadas Herr / ist Gott allein. / Aus den Zelten von Schim'a / in der Wüste Arad / war einer übrig / in Massadas Passah, / als letzten fiel / das Los auf ihn / er legte den Brand an den Palast / zum Schluß.
Sein Name ist auf Ton / und mit den Toten: / Chanani Bar Schim'on / von Schim'a[1].

Wenn wir sagten, daß diese Feste dem heutigen Israeli wichtig ist, so meinen wir damit keineswegs nur die interessanten Ausgrabungen, die dort gemacht werden. Sondern seit vielen Jahren ist es etwas wie ein Initiationsritus, die schwere Wüstenwanderung zu machen, den unheimlichen Felsen zu erklimmen und zu spüren: hier wurde die Treue bewahrt, obwohl es unsinnig erschien – aber der Sinn hat sich erwiesen durch das Gefühl der lebendigen Verbundenheit mit den Menschen, die einst hier und in der Umgebung ihre Eigenart und ihren menschlichen Auftrag wahrten. Ihre sterblichen Reste wurden gefunden, ihre Besitztümer und ihre Satzungen. (Alles in allem waren in den Gebirgsgemeinschaften wohl jeweils nur einige Hunderte – aber Zahlen sind ja nicht das Wichtigste dabei. Und ist es denn nicht Gleichzeitigkeit des Geschehens quer durch die Zeiten, jenes Vermächtnis und andere, die nach ihnen kamen?)

Kehren wir zum Buch zurück. (6) Die vier Gedichte der Bewahrung sind: „Die Bewahrung der Rollen", aus dem oben ein Teil gebracht wurde; „Jochanan das Lamm" – dessen Name auf einem Kruggriff in Qumran gefunden wurde – ist hier ein junger Essäer, der von Vespasian getötet wurde. Mit seinen Freunden zusammen glaubt er fest an die Untötbarkeit der Seele, die von Gott am Ende der Tage zurückgegeben wird. – „Die Jerichorose" soll in dieser Wüstenpflanze der heutigen Kvuza Deganja veranschaulichen, daß ein im Staub liegendes Erbe seinen Weg zur rechten Nachfolgerschaft findet, selbst wenn darüber 1800 Jahre vergehen. Aber statt „1800" sagt er „sechsunddreißig Jubeljahre", wobei 36 nicht etwa willkürlich ist, sondern in der Tradition des Chassidismus die Zahl der verborgenen Gerechten ist, die in jeder Generation leben und ohne deren heimliches Wirken die Welt keinen Bestand hätte. Diese Zahl in ihrem Buchstaben-Aequivalent (wie es oft bei jüdischen Dingen Brauch ist) „lamed-vav",

[1] Im Original kommt zu dem Gesagten der Reiz von Reim und Rhythmus, letzterer so: (a) –'– – – – · // (b) –'– –'–, also ein Galopp-Takt, der gut zu dem Thema Rechabiten = Reiter paßt. Ras Reimschema ist ababcdcdefef.

ruft jedem Zögling hebräischer Kultur unmittelbar die ethische Forderung ins Gefühl, die in dieser Tradition ausgedrückt ist. – „Die Rollen in Jerusalem" bringt nach einem Zitat aus der apokryphen „Himmelfahrt Mose" das atemlose Staunen beim Wiederentdecken der Rollen durch die Nachfahren, „die in den Wehen neuen Anfangs sind".

(7) Der letzte Teil bringt die Gedichte unmittelbaren Erlebens, bei einer Wanderung des Dichters durch die Essäerlandschaft: die Wüste Juda, das Tote Meer zu den drei Tageszeiten, der Massada-Berg, der Sodomsapfel – eine Scheinfrucht, die dem Dichter in einer Stunde der Verzweiflung das Vergängliche seiner Träume bedeutet –, der Bergpfad der Essäer, im Wadi eine Frau, die wie aus jener Vorzeit aufzusteigen scheint, ein Lagerfeuer, das er sich nachts aus Ginster schichtet, von dem der Talmud sagt, daß seine Kohlen außen sich mit kalter Asche decken, innen aber weiterglühn, und „der Wanderer nach mir / im öden Land / findet in fahler Asche / meiner Kohlen Glühn", und die abschließende Elegie auf das Thema „Und der Staub kehrt zur Erde zurück wie er war und der Geist kehrt zurück zu Gott".

Auf diesem Ton des Glaubens endet der Dichter sein Buch, vertrauend, daß weder Tod noch Unendlichkeit menschliches Streben und Kundtun verstummen lassen.

Pnina Navè

Phänomenologie und Idealismus

Husserl hat bekanntlich mit den Jahren immer entschiedener die Ansicht vertreten, daß die Phänomenologie, die einzig wahre philosophische Methode, die allein letzte Begründungen zu geben imstande ist, wesentlich zum transzendentalen Idealismus führe, nachdem manche seiner Schüler aus der Zeit der „Logischen Untersuchungen" durch ihn zum Realismus gekommen waren. Nach Husserl ist nur die transzendentale Phänomenologie, wie er sie immer klarer herauszuarbeiten versuchte, echte Philosophie. Eine neue Veröffentlichung unternimmt es, die Richtigkeit dieser Stellung Husserls nachzuweisen[1]. Die Untersuchung ist gründlich und wird wohl Husserl gerecht, wenn auch, wie sich zeigen wird, der versuchte Nachweis nicht gelungen ist und nicht gelingen konnte.

Die Arbeit geht von der wiederholten Kritik Husserls an der Philosophie Kants aus. Nach ihm hat dieser seine Aufgabe nicht bis zu Ende durchgeführt. Seine reine Vernunft ist nur erschlossen und wird nicht zur Selbstgegebenheit gebracht. Außerdem bleibt der Aufweis beim Tatsächlichen stehen und ist so nicht transzendental gerechtfertigt. Demgegenüber wird gezeigt, wie sich Husserl dieser Aufgabe immer klarer bewußt wird und wie nach ihm die absolute Subjektivität im zeitlichen Strömen zur Gegebenheit kommt. Sie ist vor allem zeitkonstituierendes Bewußtsein und erst als solches auch gegenstandskonstituierend. Erst auf Grund dieser Konstituierung kann man auch von einem Ich-Pol sprechen (152). Ich und Ich-Fremdes sind in gleicher Weise Momente an der absoluten Subjektivität (153). „Es zeigt sich, daß die absolute Subjektivität letztlich nur als Bedingung aller Objektivation und Selbstobjektivation und als Limes aller Selbstobjektivation faßbar ist, sofern sie absolute Subjektivität im Fungieren ist. Als solche kann sie nicht mehr als Sein, sondern nur als ‚Vor-Sein' bezeichnet werden" (160). Darum ist sie einer unmittelbaren Auslegung nicht mehr zugänglich. Sie läßt sich als Bedingung aller Objektivation selbst nicht objektivieren. Darum kann die transzendentale Phänomenologie wohl auf sie verweisen. „Ihr bleibt aber das Absolute an sich ein Geheimnis" (164).

Schon dieses Ergebnis der an sich umsichtig und folgerichtig durchgeführten Untersuchung läßt Zweifel daran aufkommen, ob die Ansicht des Verfassers richtig ist, daß Husserl schließlich die absolute Begründung der Philosophie und der Wirklichkeit gelungen ist. Es erheben

[1] Thomas SEEBOHM: *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie.* Edmund Husserls transzendentalphänomenolog. Ansatz, dargestellt im Anschluß an seine Kant-Kritik. – Bonn: Bouvier 1962. 200 S. (Abhandlungen z. Philosophie, Psychologie u. Pädagogik. Bd. 24) DM 19.80.

sich aber noch andere Schwierigkeiten. Bereits in unserer Arbeit „La Personne Incarnée“[2] haben wir auf die entscheidende hingewiesen, nämlich auf die Unmöglichkeit, im Transzendentalismus die Intersubjektivität zu rechtfertigen und dem Solipsismus zu entgehen. An dieser Kritik haben auch die neuen Bände der „Husserliana“ nichts geändert. Auch da heißt es noch, daß andere Menschen mir nur als Leiber gegeben sind, in die ich wegen der gleichen Typik des Gehabens mit meinem Leib die Bekundung anderer Subjekte einfühle (VIII 56, 17–29). „Wie meine Erfahrung es ist, durch die für mich fremde Menschen da sind, so sind auch ihre Erfahrungen für mich nur da als Erfahrenes meiner Erfahrungen: aber als verdeckt, in der Weise bloßer Mitmeinung Erfahrenes. Meine Wahrnehmung fremder Menschen ist unmittelbar nur Wahrnehmen ihrer körperlichen Leiber. Ihr mitgemeintes Seelenleben und speziell das mitgesetzte Wahrnehmen fremder Menschen, kann mir nie selbst zu eigen werden, als mein Wahrnehmen. Für mich sind also notwendig die fremden psychischen Subjekte und ihre Wahrnehmungen nur in meinen Wahrnehmungen mittelbar Mitgemeintes, von mir verstandener Ausdruck an dem von mir gesehenen Leib“ (VIII, 57, 39–58, 11 – vgl. VI, 110, 1–3; 456, 11–14). Hier ist Husserl offenbar seinem vorgefaßten Idealismus zuliebe der Phänomenologie untreu geworden; denn dies ist keine Darstellung der wirklichen Erfahrung fremder Subjekte.

Seebohm hat die Schwierigkeit, um die es sich hier handelt, wohl erwähnt, ist aber nicht auf sie eingegangen. Und doch ist sie entscheidend. Schon methodisch müßte mit der Intersubjektivität der Anfang gemacht werden; denn in der angewandten Sprache, ohne die es keine philosophischen Überlegungen gibt, ist sie schon eingeschlossen. Das Dasein anderer Menschen läßt sich nicht einklammern im Sinne Husserls, es sei denn man verzichtet auf Sprache und Denken. Damit erhält aber, wie wir schon früher gezeigt haben[3], die Epoche einen anderen Sinn, als den Husserl ihr zuschrieb. Auf die Sprache hat aber Husserl nie reflektiert. So bleiben die andern bei ihm von meinem Ego konstituierten Phänomene. Weiter ist zu bemerken, daß der eigene Leib nicht in Außenansicht gegeben ist wie die Leiber der andern, so daß der schon von Dilthey als Ausweg angerufene Schluß, der sich auch in den angeführten Texten findet, gar nicht möglich ist. Seebohm ahnt die Schwierigkeit und meint, es ließe sich vielleicht im Anschluß an eine Bemerkung Husserls eine Wahrnehmung paralleler Subjektivitäten versuchen (148). Das wird aber schwierig sein, wenn es nicht von Anfang an geschehen ist. Tut man dies aber, so erweist sich die Erkenntnis als etwas anderes als eine Konstitution durch das Ego im Sinne des Husserlschen Idealismus. Damit ist die transzendentale Phänomenologie gescheitert; sie kann, wie alle transzendentalen Methoden, den Solipsismus nur durch versteckte und ungeprüfte Voraussetzungen und durch Zirkelschlüsse vermeiden.

Der Idealismus ist also nicht ein Ergebnis der phänomenologischen Methode, wie Husserl meinte, sondern wie sich oben zeigte, das Außerachtlassen dieser Methode überall da, wo sie seinen Idealismus bedrohte. Husserl geht schon von der unbewiesenen und unbeweisbaren Gleichsetzung von Sein mit Gegebenheit oder Gelten aus. Aber niemand wird sich selbst nur als eine Geltung der anderen Menschen verstehen noch die andern als die eigene Geltung und sonst nichts. Ein weiteres Abweichen von der phänomenologischen Methode liegt da vor, wo gesagt wird, daß, gesetzt, die Welt wäre nicht und auch der eigene Leib und das Ich als Mensch, so wäre und bliebe doch, der ich bin mit all diesem Leben (VIII, 72 f.; vgl. 74, 13 ff.). Das stimmt nicht. Das Ichbewußtsein verschwände zusammen mit dem Bewußtsein von anderen Menschen und von der Welt. Damit fällt aber die absolute Subjektivität als Gegebenheit hin. Auch erreicht die Reflexion nicht das geistige Subjekt für sich, sondern unmittelbar nur Vorgestelltes oder Gedachtes, also Gegenständliches oder Psychisches, als vom Subjekt vorgestellt oder gedacht. Das geistige Subjekt bleibt also auch in der Reflexion Subjekt.

[2] Paris 1947; bes. Kap. 3–5.
[3] op. cit.

Auch könnten selbständige Subjekte, also personhafte, nie in einer solchen Subjektivität zusammenfallen. Husserl konnte nur darum meinen, in der Zeitanalyse auf die absolute Subjektivität gestoßen zu sein, weil er das wirklich Gegebene formalisierte und außerdem nach seiner Methode die Zeiterfahrung der andern Menschen in ihrer Schichtung und Verschiedenheit[4] nicht beiziehen konnte. Deswegen glaubte er auf eine Subjektivität zu stoßen, die tatsächlich kein Ego und kein Subjekt mehr, aber auch keine wirkliche Gegebenheit ist. Der Idealismus Husserls entspringt also einem Vor-Urteil und hat mit der Phänomenologie nichts zu tun.

August Brunner SJ

Probleme der Jugendkriminalität

Man kann die wachsenden oder zurückgehenden Zahlen der Jugendkriminalität geradezu als das Fieberthermometer einer Gesellschaft bezeichnen; offenbart sich doch in diesen Kurven die fortschreitende oder abnehmende „Anpassung" oder soziale Integration eines bemerkenswerten Teils der Jugend, der gewissermaßen am Rand der Gesellschaft steht und durch sein exzessives Verhalten auch Rückschlüsse auf die Einstellung und Struktur der gesamten Jugend ermöglicht. Dabei darf man natürlich nicht übersehen, daß die sogenannte „kriminelle Jugend" nicht einmal die Fünfprozent-Klausel erfüllt und daß ihr gegenüber immer der viel größere Teil der Jugend gesehen werden muß, der sich – weit über dem Durchschnitt – durch positive gesellschaftliche Integration auszeichnet, d. h. die jungen Menschen, die einmal demokratische Verantwortung an hervorragender Stelle zu tragen geeignet sind.

Unverkennbar lassen die Zahlen der Jugendkriminalität eine – nicht immer gleichmäßige – zunehmende Tendenz erkennen, so daß die Sorgen verantwortungsbewußter Kreise berechtigter sind als die optimistischen Zufriedenheitsäußerungen mancher wohlstandsbewußter und gegenwartsfroher Betrachter. Besonderen Kummer bereiten die kriminell *schwer* gefährdeten Jugendlichen, d. h. eine kleine, aber gesellschaftsbedrohende Gruppe, die auch im Mittelpunkt der Bemühungen des 12. Deutschen Jugendgerichtstages in Regensburg (1962) stand. Jugendrichter, Jugendstaatsanwälte, Fürsorger, Bewährungshelfer, Polizeibeamte, Männer und Frauen des Jugendstrafvollzugs, Heimerzieher, Sozialpädagogen, Psychiater und Psychologen mühen sich in Gemeinsamkeit und oft in Solidarität der Ratlosigkeit um eine immer bessere Prophylaxe, d. h. um eine Vorverlegung der sozialen Verteidigungslinie gegen menschliches Unglück und Gesellschaftsbedrohung.

Den Rückgang der Kriminalität nach der Währungsreform haben die Jugendlichen auffälligerweise nicht mitgemacht, im Gegenteil ist die *Zunahme* der Jugendkriminalität zu einer Erscheinung geworden, die auch außereuropäische Länder, selbst Japan, belastet. Nach der polizeilichen *Kriminal*statistik von 1962 betrug der Anteil der Heranwachsenden, d. h. der 18- bis 21jährigen, an der Gesamtzahl der von der Polizei als Täter festgestellten Personen 11,6 % (1960: 11,4 %). Die männlichen Jugendlichen waren an der Gesamtzahl der ermittelten Täter mit 7,7 % beteiligt (1960: 7 %).

Erst verhältnismäßig spät werden immer die Ergebnisse der *Justiz*statistik bekannt, weil ein umfangreiches Material von den Justizbehörden aufzuarbeiten ist. Daraus nur zwei Zahlen: Im Jahre 1960 wurden in der Bundesrepublik von je 100 000 der Altersklasse der Jugendlichen (14–17 Jahre) 1372 verurteilt; auf je 100 000 Heranwachsende entfielen 3045 Verurteilte!

Noch bedenklicher stimmt das Bild der kriminellen Belastung der Nachkriegsjugend, wenn man einzelne Straftaten besonders hervorhebt. An verschiedenen Straftaten-Gruppen sind die Heranwachsenden in viel höherem Maße beteiligt als die entsprechenden Erwachsenen-Gruppen. An Raub und räuberischer Erpressung stellte man 1961 eine Beteiligungsquote der Heranwachsenden von 24,1 % fest; das bedeutet, daß jeder vierte Räuber ein Heranwach-

[4] Vgl. A. BRUNNER: *Der Stufenbau der Welt* (München 1950) Kap. 8: Dauer und Zeit.

sender war! Die männlichen Jugendlichen hatten einen erheblichen Anteil an unzüchtigen Handlungen mit Kindern (18,2 %), an Notzucht (12 %) und an Raub und räuberischer Erpressung (11,7 %).

Ähnliche Besorgnisse ergeben sich aus den Verurteilungsziffern des Jahres 1960. Beispielsweise entfielen auf je 100 000 Jugendliche im Jahre 1960 17,1, im Jahre 1955 6,6 und im Jahre 1951 3,5, die wegen Notzuchtverbrechens verurteilt waren. Bei den Heranwachsenden betrugen die entsprechenden Jahlen 1960 16,3; 1955 9,3; 1951 6,5.

Längst ist man in der ganzen Welt zu der Überzeugung gekommen, daß die Mittel des Strafrechts keineswegs ausreichen, um dieser zunehmenden Verwahrlosung oder Kriminalisierung Jugendlicher Einhalt zu gebieten. Besondere Sorge bereiten die sogenannten Frühkriminellen, in deren Taten und Verhaltensweisen sich bereits stark asoziale Lebensformen abzuzeichnen beginnen. Man darf dabei von folgenden allgemein anerkannten Erfahrungssätzen ausgehen:

1. Je stärker die kriminelle Veranlagung eines Menschen ist, desto früher offenbart sie sich in seinem Leben, meist schon in jungen Jahren.
2. Die überwiegende Zahl der gefährlichen Gewohnheitsverbrecher, die man heute als „Hangtäter" bezeichnet, hat bereits in früher Jugend mit Straftaten begonnen.
3. Die Hauptzeit der kriminellen Betätigung ist in den Lebensjahren von 20 bis 25 festzustellen, wie ja in dieser Zeit überhaupt die höchste Lebensintensität erreicht ist.

Daher sind die Überlegungen verständlich, wie man dieser besonders gefährdeten Gruppe junger Menschen möglichst frühzeitig begegnen kann. Zweifellos ist der Satz richtig: Je frühzeitiger man einen schon in der Jugend stark kriminell-gefährdeten Täter durchgreifenden Maßnahmen und intensiver Behandlung zuführt, desto größer ist die Möglichkeit, ihm dauernd zu helfen und ihn für die Gesellschaft zu gewinnen. Je frühzeitiger der Jugendliche als „werdender Hangtäter" erkannt wird, desto günstiger wirkt sich das für die Allgemeinheit aus, deren Schutz niemals außer acht gelassen werden darf.

Frau Dr. Brauneck, Kriminologin an der Universität Hamburg, untersuchte die Gründe für die Zunahme gerade der schweren Jugendkriminalität, d. h. der Sittlichkeitsdelikte und der Gewalttaten. Sicherlich spielen körperliche Verfassung, zunehmender Alkoholgenuß und Sucht nach immer neuen Erlebnissen eine entscheidende Rolle. Auch für die Vermögensdelikte liegt der Schlüssel des Verständnisses nicht in der wirtschaftlichen Not, sondern im Überschuß der Kräfte, in der nicht bewältigten Freizeit. Eine immer größer werdende Beweglichkeit, z. B. durch die Motorisierung, führt zu Enthemmungserscheinungen, auch zu einem größeren Geldbedarf, wobei das heute festzustellende Verlangen nach sozialem „Prestige" gerade bei den Jugendlichen in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Besitz und Ausgeben von Geld besteht.

Man muß auch auf die „Mode der Gewalt" hinweisen, die in unseren Massenmedien sichtbar geworden ist und zu Nachahmungen geführt hat, wenn auch der Begriff „Imitations-Kriminalität" viel komplexer gesehen und untersucht werden muß.

Letztlich entscheidend sind zweifellos die allgemeinen Erziehungsmängel, die in der Passivität der Erzieher, in der „Verflachung" der Familie ihren Ausdruck gefunden haben.

Entscheidend stellt sich den Kriminologen die Frage, ob man einen einzelnen Minderjährigen als zur Gruppe der Frühkriminellen gehörig erkennen kann. Man hat in USA und auch in Deutschland Prognose-Tafeln entwickelt, die es ermöglichen sollen, einen „werdenden Hangtäter" schon frühzeitig zu erkennen. Dabei stoßen alle bisherigen Versuche auf eine berechtigte Skepsis. Man weiß zwar, daß ein gewisser Prozentsatz von jugendlichen Straftätern zu den Schwerkriminellen zählen wird, aber schier unlöslich ist die Aufgabe, die einzelnen Individuen zu erkennen. Man weiß z. B. auch, daß von einer Schulklasse nur ein gewisser Bruchteil das Ziel der Schule erreichen wird. Aber welche sind es, die zurückbleiben werden? Kann man sie schon in den ersten Schultagen erkennen?

Immer handelt es sich bei kriminellen Jugendlichen um tiefer liegende Störungen, die bekämpft werden müssen. Dabei sind es gar nicht etwa die schweren Straftaten, die zu einer ungünstigen Prognose führen müssen. Diese schweren Straftaten, z. B. die gemeinsam unternommenen Einbrüche, sind oft jugend-typisch und nicht immer der Ausdruck einer dauernden Verwahrlosung. Dagegen sind leichtere Taten, wie kleine Betrügereien, Taschendiebstähle, eigentlich jugend-untypisch, aber für die Beurteilung der Persönlichkeit um so bedenklicher, je häufiger sie aus einer tiefverwurzelten Neigung kommen.

In den Prognose-Tafeln sucht man nach äußeren Gesichtspunkten Anhaltspunkte für die Rückfallwahrscheinlichkeit zu finden. Man ist auch dazu übergegangen, statt der äußeren Merkmale die „Eigenschaften" festzustellen, Geltungssucht, Gemütsarmut, Willensschwäche, umtriebiges Verhalten. Eine gewisse Häufung aller dieser psychopathischen Grundanlagen macht die Prognose recht ungünstig. Aber immer wieder zeigt sich, daß auch trotz ungünstiger Voraussetzungen im Einzelfall nicht der Weg zum Hangtäter vorgezeichnet zu sein braucht. Die theoretischen Grundlagen der Prognose-Forschung sind wohl noch nicht als unbedingt zuverlässig zu bezeichnen.

Der Psychiater sieht vor allem die manifesten Organ- und Hirnschäden gefährdeter Jugendlicher, aber Hirnschäden beeinträchtigen wohl den Charakter, führen aber nicht immer zur Kriminalität. Am bedenklichsten sind wohl die gegenseitigen Aggressionen von Kindern und Eltern, d. h. die Vorurteile und Verhaltensweisen, die immer wieder zu Gegenausbrüchen führen. Man stößt sich beispielsweise am häßlichen oder „unsympathischen" Aussehen eines Kindes, an seiner geringen Begabung, vielleicht auch an der Ähnlichkeit mit dem ungeliebten Vater und läßt das Kind dies spüren. Die Folge davon ist eine aggressive Einstellung, die auf der anderen Seite wieder zu noch geringerer „Sympathie" oder Liebe führt. Es ist ein komplizierter Prozeß des Sozialverhaltens, der meist nicht reflektiert wird; aber erst eine grundsätzliche Einsicht in diese Kreisläufe kann Hilfe bringen. Antworten der Umgebung bilden den Charakter eines jungen Menschen mehr, als man gemeinhin denkt. In der Zeit eines gewissen Familienzerfalls muß man auch auf die mangelnde Gewissensbildung hinweisen. „Gutsein" ohne eigenen Vorteil, Verständnis dafür, daß auch der andere ein Recht auf Leben und Glück hat – das sind Einsichten, die den Kindern vieler Schichten überhaupt nicht oder zu spät kommen. So ist das kriminelle Verhalten oft nur der Widerschein eines Mißtrauens, das die Eltern ständig hervorgerufen haben. Das Kind, das in seiner Zuneigung schwerstens enttäuscht wird, das nur aus Angst gehorcht, bei dem sich ein feineres Gewissen nicht bildet, wird sich später immer nur nach seinem eigenen Vorteil orientieren und nach allen Formen des Ersatzes für die entgangenen Liebesbeweise suchen.

Wenn außerdem einem Kind oder Jugendlichen die eigenen Fehlleistungen, sein Versagen immer wieder vorgehalten werden, dann kommt es schließlich zu der Unfähigkeit, sich tiefer an einen Menschen zu binden und Aufgaben im Leben zu suchen und zu finden. Dann kommt es zur Flucht in das seichte Vergnügen. Es wird also von entscheidender Bedeutung sein, die Einstellung der Erzieher zu ändern. Therapeutisch beste Haltung ist es stets, den jungen Menschen anzuerkennen und zu verstehen, auch für seine häßlichen und schlechten Eigenschaften, die möglicherweise nicht heilbar sind, Verständnis aufzubringen. Es kommt alles darauf an, einen unglücklichen Kreislauf im Dasein des jungen Menschen zu verändern oder zu unterbrechen und Hemmungen abzubauen und zu überwinden.

Welche Behandlungen hat man nun in der Jugendkriminalrechtspflege bisher versucht?

Man hat einmal mit Hilfe eines äußeren Druckes, beispielsweise mit der Bewährungsfrist, hinter der die drohende Freiheitsentziehung steht, zu einem Wohlverhalten anzureizen versucht. Oft hat sich gerade die Bewährungshilfe dank der pädagogisch klugen Führung des Bewährungshelfers als heilsam erwiesen. Man hat außerdem eine „Erziehung im Alltag", gewissermaßen ambulant ohne Unterbringung in

einem Heim mit gutem Erfolg versucht. So hat man den Jugendlichen einer gruppen-therapeutischen Behandlung zugeführt, um seine sozialen Aggressionen abzubauen, und man hat schließlich die verschiedensten Sozialhilfen gewährt, indem man Geld und Berufsausbildung bereitgestellt und die Familie einbezogen hat. Auch die Hineinnahme in Gruppen, z. B. in Heimen der offenen Tür, hat sich bisweilen als günstig erwiesen.

In der Jugendkriminalrechtspflege wird man auf diese von der Sozialarbeit entwickelten Mittel niemals verzichten können; namentlich die Bewährungshilfe ist zu einem unlöslichen Bestandteil aller dieser Bemühungen geworden. Heftige Kritik wird dagegen an den *Jugendstrafanstalten* geübt, bei denen der gute Wille zu entscheidender Erziehungsbeeinflussung zwar anerkannt wird, bei denen aber die Mittel nicht differenziert genug sind, um kleinere Gruppen jugendlicher Delinquenten einer Heilbehandlung zuzuführen. Viele Anstalten erfüllen nur sehr entfernt die Anforderungen, die man an sie stellen müßte; wenn man vernimmt, daß bisweilen *ein* Lehrer auf 70 oder gar 100 junge Gefangene kommt, so offenbart sich hier ein eklatanter Notstand in der stationären Behandlung jugendlicher Rechtsbrecher.

Auch der *Jugendarrest* als „sharp-short-Methode" ist keineswegs zu der Einrichtung geworden, die den Vätern des Jugendgerichtsgesetzes einmal vorschwebte. Die Möglichkeiten einer erzieherischen Einwirkung hat man hier noch keineswegs ausgeschöpft.

Man wird das Verhältnis von Jugendstrafe und *Fürsorgeerziehung* genau durchdenken müssen, weil nach dem neuen Jugendwohlfahrtsgesetz Fürsorgeerziehung auch gegen Heranwachsende angeordnet werden kann, sofern diese „Erziehungsmaßregel" ausreicht. Der Richter steht oft vor der schwierigen Frage, ob er einen jungen Menschen in die Jugendstrafanstalt oder in das Fürsorgeerziehungsheim einweisen soll. Grundsätzlich gehören die kriminell schwer Gefährdeten in einen geeigneten Jugendstrafvollzug; in das Fürsorgeerziehungsheim aber die Jugendlichen, die „verwahrlost" sind und bei denen die kriminellen Taten nur gewissermaßen Nebenerscheinungen ihres allgemeinen dem Erziehungsziel entgegengesetzten Verhaltens darstellen.

Eingehend hat man sich mit der *vorbeugenden Verwahrung* befaßt, die im Entwurf des Strafgesetzbuches als neue Maßnahme gegen jugendliche Schwerkriminelle vorgesehen ist. Es handelt sich um eine Vorstufe der Sicherungsverwahrung, die nach dem Wunsch der Großen Strafrechtskommission schon bei jungen Menschen ab 16 oder 18 Jahren in Anwendung gebracht werden soll, wenn bei ihnen der Weg zu einem Schwerverbrecher vorgezeichnet zu sein scheint. Der Jugendgerichtstag in Regensburg wandte sich fast einheitlich gegen die Anwendung dieses Instituts auf Jugendliche und Heranwachsende, weil prinzipiell die Hoffnung besteht, daß ein junger Mensch bis zum 21. Lebensjahr immer noch erziehbar und resozialisierbar ist. Man sollte zunächst die anderen rechtlichen Möglichkeiten ausschöpfen, von der „unbestimmten Verurteilung" Gebrauch machen oder genügend lange Jugendstrafen verhängen, ehe man einen jungen Menschen dieser ihn abstempelnden Besserungsmaßnahme zuführte. Oft zeigt sich gerade bei den jugendlichen (scheinbaren!) Schwerverbrechern eine kindliche Unreife, ein Mangel an Verständnis für den anderen, eine egozentrische Einstellung, d. h. ein Verhalten, das dem kleiner Kinder entspricht, wobei diese allerdings, in ihrer äußeren Erscheinungsform viel liebenswürdiger, die Gesellschaft noch nicht beunruhigen. So sind die jungen Schwerkriminellen im allgemeinen als sozial unreif zu bezeichnen, wenn sie auch noch so „erwachsen" erscheinen.

Speziell die *Heranwachsenden*, d. h. 18 bis 21jährigen, bereiten der Jugendkriminalrechtspflege besondere Schwierigkeiten, weil bei ihnen nach geltendem Recht eine sogenannte „Reifeprüfung" stattfinden muß, ob sie bereits einem Erwachsenen gleichstehen oder als Spätentwickler noch der Jugendlichen-Gruppe zuzurechnen sind. Immer deutlicher hat sich gezeigt, daß die an die Vollendung des 18. Lebensjahres geknüpfte Zäsur fragwürdig geworden ist. Grundsätzlich – so meint die Deutsche Vereinigung für Jugendgerichte und Jugendgerichts-

hilfen – sollten alle *Heranwachsenden* dem *Jugendrecht* unterstellt werden. Damit würde man schwierige Sachverständigen-Gutachten vermeiden. Man brauchte nur einige Korrekturen anzubringen, damit dem Sühnebedürfnis der Allgemeinheit bei gewissen schweren Taten Rechnung getragen wird. So wird man z. B. empfehlen können, daß bei Heranwachsenden auch eine längere Strafe als 10 Jahre Jugendstrafe, namentlich bei Mord, verhängt werden darf, eine Strafe, die man dann als „Gefängnis" bezeichnen sollte. Man sollte außerdem bei den Heranwachsenden den Jugendarrest, dessen Höchstdauer vier Wochen beträgt, auf acht Wochen erhöhen, wenn das Zuchtmittel des Arrestes mit vier Wochen seine Wirkung nicht erreichte.

Einzelfragen der Schwerkriminalität im Jugendalter können hier nur angedeutet werden. Kriminologisch ungeklärt sind z. B. die Erscheinungsformen der Frühkriminellen. Einen einheitlichen Typ der „Banden" kann man in Deutschland nicht feststellen. Immer wieder erkennt man, daß die Schwere der Tat keineswegs die schwere Gefährdung beweist und daß auch leichtere Taten Ausdruck einer inneren Gefährdung sein können, gerade bei äußerlich geordneten Familienverhältnissen. Immer mehr kommt man von der Betrachtung der äußeren Erscheinungsformen zu einem Verständnis für die *innere* Struktur, für die Persönlichkeit des Jungtäters.

Die forensische Praxis, namentlich das jugendpsychiatrische Sachverständigen-Gutachten, stellt meist die Persönlichkeitsstruktur, d. h. die kriminelle Disposition dieser Täter in den Mittelpunkt. Dabei kann eine gewisse Skepsis im Blick auf bestimmte Typenlehren, auch gegenüber schematisch angewendeten Prognose-Tafeln, nicht unterdrückt werden, weil sich das menschliche Verhalten nicht nur nach äußerlich erkennbaren Faktoren bestimmen läßt, sondern in starkem Maße auch von irrationalen Kräften getragen wird.

Im Mittelpunkt der praktischen Erörterungen steht natürlich immer die Behandlung dieser jugendlichen Täter in den Jugend-Strafanstalten. Hier muß es zu einer ständigen Verfeinerung der Methoden kommen. Wir brauchen immer bessere Jugendstrafanstalten, die günstigste Voraussetzungen für die Entwicklung dieser jungen Menschen herbeiführen können. Wir benötigen neue Handwerksbetriebe, – weniger „Unternehmerbetriebe", die auf Gewinn und Ertrag Rücksicht nehmen. Planstellen für Erzieher und für Psychologen sind zu schaffen. Eine Ausbildungsschule auf Bundesebene müßte das Personal stets weiter- und fortbilden. Eine bessere Auswahlmethode für die Aufsichtskräfte müßte ebenso wie eine zentrale Forschungsstelle diese Bemühungen ergänzen.

Neben der anstaltsmäßigen Unterbringung steht die nach neuen Methoden zu verbessernde Behandlung in der *Freiheit*, die oft nur auf dem Wege über die *Bewährungshilfe* zu denken ist. Die pädagogischen Hilfen müssen zu einer inneren Wandlung aus dem eigenen Willen des Probanden führen. Zunächst ist bei ihm eine seelische Bereitschaft zu schaffen, ehe Leistungen von ihm gefordert werden können. Die deutsche Bewährungshilfe steht jetzt personalmäßig weit an der Spitze der internationalen Bemühungen; Erfahrungen der vertieften Einzelhilfe und der Heilpädagogik werden dabei angewendet, namentlich auch bei einer intensiven Fürsorge für entlassene junge Strafgefangene.

Als Quintessenz aller kriminalpädagogischen Bemühungen ist festzustellen, daß man weniger rechtliche Maßnahmen braucht, sondern im Rahmen der geltenden Gesetze schon viel erreichen kann, wenn man der praktischen Jugendkriminalrechtspflege das nötige Personal zuweist, die Methoden verfeinert und alle rechtlichen Möglichkeiten ausschöpft. Nur so wird man dieser Gruppe der wohl am schwersten gefährdeten Minderjährigen gerecht werden, indem man im Strafvollzuge stärkstens individualisiert, eingehend die Persönlichkeit des Täters durchleuchtet und ihn dann mit modernen Methoden sozial zu integrieren sucht. Damit wird man dem einzelnen zu einem Leben in der Würde des Menschen, die dem Grundgesetz entspricht, verhelfen; man wird aber auch die Allgemeinheit vor künftigen gefährlichen Störenfrieden besser schützen können als bisher.

Walter Becker

BESPRECHUNGEN

Theologie

KÜHN, Ulrich: *Natur und Gnade.* Untersuchungen zur deutschen katholischen Theologie der Gegenwart. Berlin: Lutherisches Verlagshaus 1961. (Arbeiten zur Geschichte u. Theol. d. Luthertums 6). 179 S. Kart. 17,80.

In dieser Leipziger Dissertation besitzen wir nach langer Zeit wieder eine systematische Untersuchung eines evangelischen Theologen zu einem zentralen Thema der katholischen Theologie. Der Verf. beschränkt sich auf die deutschsprachige Theologie seit dem ersten Weltkrieg und findet hier drei große Lösungen seines Problems: „Natur neben Gnade" (die neuscholastische Schuldogmatik), „Natur auf Gnade hin" (Eschweiler, Guardini, Söhngen, Schmaus) und „Natur in konkreter Einheit mit Gnade" (Przywara, K. Rahner, U. v. Balthasar). In einem letzten Kapitel entwirft er eine evangelische Stellungnahme zur katholischen Problematik.

Sein Bericht ist außerordentlich sachlich, voll guter Einsichten und treffsicherer Formulierungen. Wenn ihm auch gelegentliche Verzeichnungen unterlaufen, da er sich meist nur auf die speziellen Untersuchungen zum Thema Natur-Gnade stützt und daher nicht immer das gesamte Schrifttum der einzelnen Theologen übersieht, so ist ihm doch eine im ganzen sehr genaue Darstellung gelungen. Er gibt wertvolle Hinweise auf die Entwicklungslinien, die zur modernen Theologie geführt haben und entdeckt überhaupt Zusammenhänge, die dem Katholiken oft verborgen bleiben. So hat er das gemeinsame Anliegen des Molinismus (die personhafte Eigenständigkeit des Geschöpfes auch unter der Gnade) bei Przywara, Rahner und Balthasar wie auch das im Grund thomistische bei Eschweiler, Guardini, Söhngen und Schmaus gut gesehen. Ein volles Verständnis wird ihm leider durch die mehrdeutige Verwendung des Begriffs „Wesen", das einmal das nur faktische „Wesen", einmal die scholastische „essentia" bezeichnet, erschwert. Die Frage, ob die Gnade zum „Wesen" des Menschen gehöre, erfordert hier eine exakte Begrifflichkeit, wenn man vor Mißverständnissen sicher sein will.

In seiner sehr abwägenden und wohlwollenden Stellungnahme weist er mit Recht darauf hin, daß die neuere katholische Theologie weit mehr unter dem Einfluß Karl Barths steht als unter dem der lutherischen Theologie. Es ist auch nicht ohne Reiz, wie sich hier der lutherische Theologe in seinen Einwänden gegen die moderne katholische Theologie mit der neuscholastischen Schuldogmatik trifft und jene Argumente bringt, die sonst von lutherischer Seite gegen K. Barth vorgetragen werden, nämlich den Vorwurf, man würde durch die Betonung der Schöpfung in Christus Natur und Gnade zu eng aneinanderrücken und dadurch den Unterschied von Schöpfung und Erlösung, von Gesetz und Evangelium nivellieren!

W. Seibel SJ

DIETZFELBINGER, Wolfgang: *Die Grenzen der Kirche nach römisch-katholischer Lehre.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962. 229 S. Kart. 24,–.

Die Fragen, mit denen sich diese Heidelberger Dissertation befaßt, gehören zu den umstrittensten und zugleich aktuellsten der heutigen katholischen Theologie. Trotz der Enzyklika „Mystici Corporis" sind die Probleme der Kirchengliedschaft und des Heils der Nichtkatholiken theoretisch noch weithin ungeklärt, wenn sich auch langsam bestimmte Meinungsrichtungen als die herrschenden durchsetzen. Die Arbeit Dietzfelbingers versucht, in die Diskussion einzudringen, sie zu deuten und kritisch Stellung zu beziehen. Er klammert dabei die praktische und historische Seite des Problems aus und beschränkt sich auf das Gebiet der gegenwärtigen Lehre, und zwar vornehmlich im Blick auf die Grenzen der Kirche gegenüber dem nichtkatholischen Christen.

Er untersucht zuerst die in „Mystici Corporis" formulierten normalen Bedingungen der Kirchengliedschaft des einzelnen, vor allem die Bedeutung der Taufe. Dann beschäftigt er sich mit dem Verhältnis des Mystischen Leibes Christi zur Römisch-katholischen Kirche, mit der Frage des „Votum Ecclesiae" und der Heilsnotwendigkeit der Kirche. In einem zweiten Teil („Die Kirche und die Kirchen") wendet er sich der Frage zu, wie die katholische Kirche die nichtkatholischen Kirchen beurteilt, wobei der Begriff der „vestigia Ecclesiae" ausführli-

cher behandelt wird. Das Schlußkapitel skizziert die wichtigsten kritischen Einwände, die eine evangelisch-lutherische Ekklesiologie erhebt.

Der Verfasser referiert außerordentlich sachlich und auf Grund einer umfassenden Kenntnis der Literatur. Auch der kritische Leser wird auf keine wesentliche Verzeichnung der Lehre der katholischen Theologie, wohl aber auf manche scharfsinnige Analysen stoßen, die ihm die Problematik der hier verhandelten Frage von neuen Seiten zeigen können. Wenn dem Verf. dennoch gelegentliche Mißverständnisse unterlaufen, dann muß man dies hauptsächlich der schwierigen und dem Nichtkatholiken weithin unzugänglichen Begrifflichkeit zur Last legen, mit der die katholische Theologie das Verständnis ihrer Lehre oft mehr als nötig erschwert. Die Seiten, wo der Verf. auf diesen Sachverhalt hinweist (182–186), sollten deswegen besondere Beachtung finden. *W. Seibel SJ*

VIERING, Fritz: *Christus und die Kirche in römisch-katholischer Sicht.* Ekklesiologische Probleme zwischen dem ersten und zweiten vatikanischen Konzil. Göttingen: Vandenhoeck 1962. 127 S. Kart. 9,80.

Die an der Universität Münster eingereichte Habilitationsschrift beschäftigt sich hauptsächlich mit den „ekklesiologischen Grundentscheidungen" der Enzyklika „Mystici corporis" (11–78). Sie enthält ferner „Thesen zu einem evangelischen Kirchenverständnis" (79–102) und ein Kapitel über „Christus und die Kirche nach den Aussagen des Epheser- und des Kolosserbriefes" (103 ff.). Jene „Grundentscheidungen" der Enzyklika bestehen nach dem Verf. in einem iuridischen „Identitätsdenken" und in einem „causa-secunda-Denken". Die Enzyklika habe „die rechtliche Auffassung der Kirche in einer bisher noch nicht erreichten Konsequenz" entwickelt (37), weil sie die Kirche mit Christus identifiziere und diese Identität zudem nicht von der Kirche als ganzer, sondern nur von der Kirche „in ihrem hierarchischen Apparat" (39) verstehe. Sie habe ferner die Kirche aus einer „causa instrumentalis", „durch die Christus wirkt und handelt und die zu keinem eigenen Handeln fähig ist" (31), zu einer „causa secunda" gemacht in dem Sinn, „daß Christus auf ihre Mitwirkung angewiesen und von ihrer Mitwirkung abhängig ist" (31 f.). Die Enzyklika lehre also im Grund eine „Abhängigkeit Christi von der Kirche" (46) und verstehe die Kirche als „eine zweite Energiequelle" neben Christus (50). Dadurch ordne sich die Kirche den Sakramenten, dem Wort Gottes und dem Glauben über und strebe eine „Herrschaft ... über die Gewissen" an (73).

Eine genaue Auseinandersetzung mit der Gedankenführung des Verf. würde zu weit führen. Jeder Kenner der katholischen Theologie weiß, daß die hier aus der Enzyklika „Mystici corporis" gezogenen Folgerungen nicht nur nicht stichhaltig sind, sondern weithin jeder Grundlage entbehren. Bekümmert stellt man nach der Lektüre der Studie fest, daß wir häufig noch nicht einmal bei der Möglichkeit eines sachlichen Gespräches angelangt sind. *W. Seibel SJ*

EBELING, Gerhard: *Theologie und Verkündigung.* Ein Gespräch mit Rudolf Bultmann. Tübingen: Mohr 1962. XII, 146 S. (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 1). Kart. 11,–, Lw. 14,50.

Im Mittelpunkt dieser Schrift, die sich zunächst mit der Diskrepanz zwischen wissenschaftlicher Theologie und kirchlicher Verkündigung beschäftigt, steht eine geistvoll und scharfsinnig geführte Auseinandersetzung mit Bultmanns letzter Äußerung zum Problem des historischen Jesus. Ebeling bejaht grundsätzlich die entscheidenden Voraussetzungen Bultmanns, die letztlich in der reformatorischen Theologie Luthers selbst gründen, nämlich die „strikte Konzentration des Redens vom Handeln Gottes auf die Relation von Wort und Glauben" (29). Seine kritische Frage bezieht sich auf den Grund dieser Relation, der von Bultmann nicht genügend bedacht worden sei. Dabei unterscheidet er sehr gut zwischen dem Kerygma im „historischen" Sinn – nämlich die überlieferten Texte und Formeln, die Gegenstand historischer Forschung sind und daher als solche keinen Glauben wecken können – und dem Kerygma im „aktualen" Sinn, das die überlieferten Texte in ihrer Bedeutung erfaßt und dadurch erst zum Glauben führt. In ihm ereignet sich auch ständig das Wortgeschehen, das schon den Formeln des urchristlichen Kerygmas zugrundeliegt und es als Antwort erst hervorgerufen hat. Als Frage nach diesem Wortgeschehen – nach dem, „was in Jesus zur Sprache gekommen ist" – hält Ebeling die Frage nach dem historischen Jesus für legitim

und notwendig. Die kritischen Fragen, die hier an Ebeling zu richten wären, betreffen vor allem das Verhältnis von Geschichte, Wort und Glauben, also jene Probleme, die notwendig zu einer Auseinandersetzung mit den reformatorischen Grundpositionen selbst führen müssen.

Das Buch enthält außerdem Leitsätze zur Christologie und zur Ekklesiologie und im Anhang eine Reihe von Exkursen zu Einzelfragen. Dem Leser hat es der Verfasser nicht leicht gemacht. Stil und Gedankenführung fordern nicht geringe Anstrengung. Auch macht sich die Unausgeglichenheit der einzelnen Teile stärker bemerkbar, als es der Verfasser im Vorwort selbst befürchtet. Trotzdem gehört das Buch mit dem gesamten Werk Ebelings zu den bedeutenden Leistungen einer konsequent reformatorischen Theologie. Es ist deswegen auch für die katholische Theologie aller Beachtung wert. *W. Seibel SJ*

Biot, François: *Evangelische Ordensgemeinschaften.* Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1962. 194 S. Lw. 12,50.

Der französische Dominikaner Biot beschäftigt sich hier mit dem Entstehen, dem Wesen und der theologischen Begründung der ordensähnlichen Gemeinschaften innerhalb der Kirchen der Reformation. Er will keine lexikalische Übersicht über alle bestehenden Gemeinschaften dieser Art geben. Es geht ihm eher um die tragenden Ideen und theologischen Haltungen, um die wesentlichen Gründe für ihr Entstehen und die bestimmenden Motive ihres Lebens. Er geht zunächst auf die Stellung der Reformatoren zum Mönchtum ein (13–71) und schildert die Formen des gemeinsamen Lebens, die wir aus der Zeit vom 17. bis zum 19. Jahrhundert kennen (75–98). Dann stellt er einige typische evangelische Kommunitäten aus dem französischen und dem deutschen Sprachraum dar (darunter die Brüder von Taizé und die Marienschwestern von Darmstadt; 99–126), um schließlich nach der „theologischen Begründung" zu fragen (127–194). Er stellt mit Recht fest, daß die Existenz solcher Gemeinschaften eine erhebliche ekklesiologische Bedeutung für die evangelischen Kirchen hat, weil es sich in ihnen um einen Neuansatz handelt, für den weder die Reformatoren noch die bisherige Geschichte des reformatorischen Christentums eine ausreichende theologische Begründung bieten. Er zeigt aber auch, „daß die evangelischen Kommunitäten durchaus einen legitimen Platz im Protestantismus beanspruchen können" (190), wenn man nur zu einer Überprüfung der Position der Reformatoren selbst bereit ist.

W. Seibel SJ

Der linke Flügel der Reformation. Hrsg. von H. Fast. – *Der Protestantismus des 17. Jahrhunderts.* Hrsg. von W. Zeller. Bremen: Carl Schünemann 1962. XXXIV, 431 und LXVI, 426 S. (Klassiker des Protestantismus 4 u. 5) Lw. je 19,80.

„Klassiker des Protestantismus" ist der Titel einer neuen Reihe, die in acht Bänden eine repräsentative Auswahl von Texten und Dokumenten aus der Geschichte des reformatorischen Christentums bieten will. Die beiden zuerst erschienenen Bände nimmt man mit besonderer Aufmerksamkeit zur Hand, weil sie in eine noch wenig bekannte geistige Welt einzuführen versprechen.

Unter dem Titel „Der linke Flügel der Reformation" sind Zeugnisse jener Bewegungen der Reformationszeit zusammengefaßt, die mit den Formen und Lehren der Vergangenheit so radikal gebrochen hatten, daß sie „entweder außerhalb der Landeskirchen blieben oder von den sich festigenden Landeskirchen ausgeschieden wurden" (IX). Für die Einteilung der Texte übernimmt der Herausgeber die von Troeltsch stammende gute Unterscheidung von „Täufer" und „Spiritualisten" und stellt als 3. und 4. Gruppe „Schwärmer" und „Antitrinitarier" daneben – Bezeichnungen, die nicht ganz überzeugen, weil der Begriff „Schwärmer" nicht eindeutig und zudem historisch belastet ist. Die Texte selbst sind, was auch für den folgenden Band gilt, geschickt ausgewählt und vermitteln Einblick in eine Welt, die sonst meist nur dem Fachmann zugänglich ist.

W. Zeller zeigt das 17. Jahrhundert nicht als die Zeit einer verfestigten Orthodoxie, wie man es gemeinhin ansieht, sondern lenkt den Blick auf die sonst wenig beachtete Frömmigkeitsgeschichte. Er entnimmt seine Texte dem breiten Strom der Erbauungsliteratur, die er richtig „wohl die eindrucksvollste Leistung des Protestantismus dieser Epoche" nennt (XV). Zu ihr gehören Namen wie Johann Arndt, Philipp Nicolai, Heinrich Schütz, Paul Gerhard, George Fox und vor allem John Bunyan.

Die Sprache wurde in beiden Bänden dem modernen Deutsch angepaßt. Kurze Einfüh-

rungen stellen den jeweiligen Autor vor. Die Literaturangaben sind verhältnismäßig knapp, aber sie helfen jedem weiter, der sich gründlicher mit dieser Welt befassen will. Alles in allem ein begrüßenswertes und gelungenes Unternehmen. *W. Seibel SJ*

Religionsgeschichte

Storia delle Religioni, begründet von Pietro Tacchi-Venturi SJ. 5. Aufl. neubearbeitet unter Leitung von Gius. Castellani SJ. Unione Tipografico-Editrice Torinese (UTET) 1962. Band I: XLVII u. 871 Seiten, 6 Farbtafeln u. 399 Abbildungen, Band II: XV u. 950 Seiten, 6 Farbtafeln u. 404 Abb., Band III: XVII u. 906 Seiten u. 140 Seiten Gesamtregister, 6 Farbtaf. u. 391 Abbildungen. [3 Bände zus. LXXXII und 2732 Seiten, 18 Farbtafeln u. 1191 Abbildungen, 140 Seiten Gesamtregister.] Lire 35 000.

Pietro Tacchi-Venturi SJ (1861–1956), Historiker, Mitglied der Italienischen Akademie, öfters vom Hl. Stuhl mit diplomatischen Missionen betraut, und weil er dem Duce manches sagen durfte, nach dem Sturz Mussolinis zu Unrecht als Faschist verschrieen, hat durch seine Storia della Compagnia di Gesù in Italia (1. Band 1910) für Italien ein ähnliches Werk geschaffen wie Johannes Janssen für Deutschland. Das unter seiner Leitung entstandene Sammelwerk Storia delle Religioni erschien in 1. Auflage 1934. Unter den Verfassern der einzelnen Monographien, meist Professoren an den Staatsuniversitäten, am päpstl. Bibelinstitut und der Gregoriana, befinden sich hervorragende Orientalisten, an denen Italien besonders reich war und ist. In der vorliegenden 5. Auflage (eigentlich die 6., weil 1943 ein anastatischer Neudruck gemacht wurde) sind die Beiträge der inzwischen verstorbenen Verfasser neu bearbeitet, so aus der Geschichte des Christentums der Abschnitt über das Urchristentum von Gius. Bernini SJ, Prof. für NT an der Gregoriana, die Kirchengeschichte bis zum Konzil von Trient von Vinc. Monachino SJ, Dekan der kirchenhist. Fakultät an der Gregoriana, die Kirchengeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts von Egidio Papa SJ, ebenfalls an der kirchenhist. Fakultät. Ganz neu ist der umfangreiche Abschnitt über die chinesische Religion von Pasquale d'Elia SJ, Prof. für Sinologie an der römischen Staatsuniversität, sowie die vortreffliche Monographie über die Religion im alten Mexiko von Mich. León-Portilla, Vize-Direktor des interamerikanischen Instituts für Eingeborenenforschung in Mexiko. Schmerzlich vermißt man einen Abschnitt über das Judentum in neuerer Zeit. Die Monographie La Religione d'Israele ist von dem eminenten Kenner der Geschichte Israels Gius. Ricciotti bearbeitet, geht aber nur bis zur Zeit Christi. Ebenso sollte in einer allgemeinen Religionsgeschichte die innere Geschichte des Protestantismus und seine Lehrentwicklung nicht fehlen. Der Artikel „Protestantismus" ist von dem 1954 verstorbenen Camillo Crivelli SJ, der Spezialist für Sektenkunde war, hauptsächlich in Südamerika. Er handelt von der Entstehung der wichtigsten Denominationen und dann (vom Neubearbeiter gut ergänzt) von den ökumenischen Bestrebungen. Aber der Protestantismus als Religion wird kaum behandelt.

Solche Desiderata ändern nichts an der Tatsache, daß Storia delle Religioni ein äußerst reichhaltiges und zuverlässiges Werk ist. Wir haben in deutscher Sprache nichts Entsprechendes. Die Ausstattung der drei Bände ist vortrefflich, für deutsche Begriffe fast zu luxuriös für ein streng wissenschaftliches Werk.

L. v. Hertling SJ

Lieberg, Godo: *Puella Divina.* Die Gestalt der göttlichen Geliebten bei Catull im Zusammenhang der antiken Dichtung. Amsterdam: P. Schippers 1962. 343 S. Hfl. 38,–.

Schon von Homer an ist es Gepflogenheit der Dichter, die Schönheit einer Frau in Vergleich zu den Göttinnen zu setzen. Die Schönheit als etwas Außerordentliches geht auf unmittelbare göttliche Einwirkung zurück. Aber erst im Hellenismus, als der Glaube an die alten Götter seine Lebendigkeit verloren hatte, wagt man eine Gleichsetzung mit göttlichen Wesen. Das gleiche gilt von der römischen Dichtung von Plautus, Lucilius und den Poetae Novi. Catull hingegen glaubte, die Liebe Lesbias zu ihm nur dadurch ausdrücken zu können, daß er sie zu den Gestalten des Mythos und zu den Göttern in Beziehung setzte. Ein Vergleich seiner Übersetzung einer Ode Sapphos mit dem Urtext und vor allem eine eingehende und sorgfältige

Interpretation von c. 68 zeigt dies im einzelnen. Im Wesen des Mythos war eine solche Möglichkeit angelegt; dieser bot ja die Urgestalten menschlicher Verhältnisse, an deren Mächtigkeit der Mensch zu jeder Zeit durch kultischen Nachvollzug teilnehmen konnte. Aber für Catull als ersten ist er nicht nur allgemeines Vorbild oder dichterisches Ausdrucksmittel. Er erlebt sein privates Schicksal als mythisch und darum den Mythos als ihn persönlich betreffend, als Ausdruck eines Geschehens, das sich auch in seinem Leben auswirkt. *A. Brunner SJ*

Philosophie

Deninger, Johannes G.: *„Wahres Sein" in der Philosophie des Aristoteles.* Meisenheim: Anton Hain 1961. 214 S. (Monographien zur philosophischen Forschung, Bd. XXV) 19,60.

Wenn wir, vereinfachend, den Fragenkreis dieser wichtigen Studie umgreifen wollen, können wir das vielleicht so tun: Die Realitäten, die uns erfahrungsgemäß gegeben sind, sind Einzeldinge. Auf der anderen Seite besitzen wir von ihnen in ihrem Einzelsein (wenn wir vom Ego des Menschen absehen) keine verstandesmäßige intuitive Erkenntnis. Was man Wesensschau nennt, muß in Wirklichkeit durch diskursives Umgreifen und Einkreisen des Gegenstandes mühsam vorbereitet werden. Und was wir in unseren Urteilen dann aussagen, enthält im Prädikat den Allgemeinbegriff.

Wie verhält sich nun das ausgesagte Allgemeine zum Einzelding? Und was liegt den über ein Ding ausgesagten Eigenschaften zugrunde? Was ist das wahrere Sein, das Einzelne oder das, was vielen zukommt? Und wenn einmal die konkrete Wesenheit als erste Substanz umschrieben ist, was bedeutet das logisch und ontologisch gegenüber der zweiten Substanz oder dem abgezogenen Allgemeinen? Für den kritischen Idealismus ist das Allgemeine eine aprioriische Kategorie; der vorbehaltlose Realismus glaubt an eine strikte Übereinstimmung von menschlichem Denken und dem Sein. Der kritische Realismus dagegen nimmt die Allgemeinbegriffe formal als Denkformen des Menschen an – mit einem Fundament im Sein, das je nach der Aussageweise größer oder kleiner sein kann.

Für Aristoteles und Plato kommt weder die erste noch die dritte Konzeption in Frage. Sie sind vorbehaltlose Realisten, d. h. sie glauben an eine strikte Entsprechung von menschlichem Denken und Sein. Darüber läßt Deninger nicht im Zweifel. Aber nun die mit einer solchen Ansicht verbundene Problematik: Platons Überrealismus hat Aristoteles zuerst dazu geführt, den größten Nachdruck auf das Einzelsein zu legen, zwang ihn dann aber wieder zurück in die Nähe seines Lehrers, um großen erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten zu entgehen. Er versuchte nunmehr selber den Vorrang des Allgemeinen zu retten, allerdings ohne auf die platonische Ideenlehre zurückzugreifen. Aber ist die Lösung des Stagiriten besser ausgefallen als die platonische? Wirkliches Sein im vollen Sinne ist doch das real existierende Sein, und gibt es in der existentiellen Ordnung andere als Einzelseiende? Die geistige Form die in der existentiellen oder physischen Ordnung den Menschen zum Menschen macht, ist eine Einzelseele. Was als Definition über alle Menschen ausgesagt werden kann, ist keine physische, sondern eine metaphysische Wesenheit, deren Fundament im Sein die Ähnlichkeit ist. Sie erlaubt dem Verstand Allgemeinbegriffe zu bilden, aber ihr allgemeiner Gehalt ist als solcher nicht schlechthin in den Einzeldingen. Und welche andere Seinswirklichkeit als in den Dingen sollten sie haben, wenn man nicht zu Platons Ideenkosmos zurückkehren will? Auch das „ewige Sein" in den Gedanken Gottes gibt ihnen nicht das, was man unter realem Sein versteht. Wenn es stimmt, daß Aristoteles nicht nur von Platon ausgegangen ist und ihn dann bekämpft hat, sondern schließlich wieder in seine Nähe heimkehrte, – dann ist seine Lösung kaum ein Fortschritt. Denn die Akt-Potenzlehre, die man an sich als einen Fortschritt bezeichnen müßte, mindert die Schwierigkeit nicht, solange man der strikten Entsprechung von menschlicher Erkenntnisstruktur und der Seinsstruktur das Wort redet. *G. Fr. Klenk SJ*

Augustinus Aurelius: *Der freie Wille.* 3. Aufl. Paderborn: Ferd. Schöningh. XVI, 253 S. Lw. 12,80.

Ein immer zeitgemäßes Thema. Augustinus behandelt es einerseits lehrhaft sachlich, anderseits doch so ansprechend, daß die Lesung zum Vergnügen wird. Die Form des Zwiegespräches trägt streckenweise sicher dazu bei. Augustinus schreibt keinen systematischen Traktat im heutigen Sinn. Theologie, Psychologie, Ethik und

andere Fachgebiete werden, wie es das Gespräch verlangt, ineinander verschlungen vorgetragen.

Manche Probleme würde man heute anders stellen und zum Teil anders zu lösen suchen, manche Ansicht ist aus der damaligen Zeit zu erklären, so auch die geistvolle Zahlenspekulation, die allerdings im Prinzip bereits Erkenntnisse der neuzeitlichen Naturwissenschaften irgendwie vorwegnimmt.

Wer die Frage der Willensfreiheit *in sich* betrachtet und in ihren vielfachen *Bezügen* durchdenken möchte, findet in Augustinus einen meisterhaften Führer. Der geschichtliche Hintergrund, die manichäische Irrlehre und ihre Bekämpfung, stört den heutigen Leser nur wenig, bringt anderseits jedoch in die Lesung geistesgeschichtlich anregende Gesichtspunkte.

G. Fr. Klenk SJ

Beck, Heinrich: *Der Gott der Weisen und Denker.* Die philosophische Gottesfrage. (Der Christ in der Welt, IV 2.) Aschaffenburg: Pattloch 1961. 128 S.

Aus einer Reihe von Akademie-Veranstaltungen für Primaner hervorgegangen, die der Verfasser über das Thema gehalten hat, hält das Buch, was es verspricht, nämlich mit klarer Logik und in verständlicher Sprache eine nüchterne, rationale Begründung des religiösen Standpunktes zu geben (Vorwort). Ausgehend von der existentiellen Situation des Menschen weist der Verf. zuerst den Sinn und die Berechtigung der Gottesfrage auf, stellt dann kurz in kritischer Diskussion die in der Geistesgeschichte hervorgetretenen hauptsächlichen Standpunkte dar, worauf die systematische Entfaltung der Gotteslehre in einem Kreislauf erfolgt: aufsteigend im Erweis der Existenz Gottes, um dann sein Wesen darzulegen, und wieder absteigend zur Welt, um ihren Sinn von Gott her besser zu begreifen. – Bücher, die wie das vorliegende für weitere Kreise bestimmt sind, setzen nicht nur eine solide Doktrin voraus, sondern auch die nicht so häufige Fähigkeit, schwierige Dinge verständlich zu machen und auf die nicht wenigen Einwände und Schwierigkeiten einzugehen. Diesen Anforderungen entspricht der Verf. in hohem Maße. Eine Gefahr bergen allerdings solche Darstellungen in sich: im Bestreben zu veranschaulichen können sie unter Umständen doch auch Anlaß zu falschen Vorstellungen beim Leser geben. So spricht zwar auch Thomas gelegentlich vom Ausfluß der Dinge aus Gott. Aber der häufige Gebrauch von Ausdrücken wie „Ausströmen lassen von Sein", „Einströmen lassen von Sein überhaupt in die Dinge" dürfte der Gefahr, ein solcher Anlaß zu werden, nicht ganz entgehen. Anderseits müßte eine vollkommen exakte Ausdrucksweise doch schnell umständlich und abstrakt werden. – Dem Buch ist weiteste Verbreitung zu wünschen.

W. Brugger SJ

Herrmann, Joachim: *Das falsche Weltbild.* Astrologie und Aberglaube. Eine kritische Untersuchung über Astrologie und Welteislehre, Hohlwelttheorie, Bewohnbarkeit der Sonne, fliegende Untertassen und andere astronomische Irrlehren. Stuttgart: Kosmos-Verlag 1962. 164 S. 17 Abb. im Text, 31 Aufnahmen auf 16 Kunstdrucktafeln. DM 16.80.

Der Verf. behandelt in seinem Buch die fast unübersehbare Flut der abergläubischen Abarten von Wahrsagern und Zauberei (Magie). Seine Ausführungen gelten zumeist der Astrologie, die nach ihm zu einer wahren Volksseuche geworden ist. Ihre weite Verbreitung ist aber durchaus kein Beweis für ihren Wahrheitsgehalt. Sie entspricht der Zukunftslüsternheit der Massen und ihren Wunschträumen und ist im letzten ein Symptom seelischer Not. Das beweist der Verf. eingehend in drei Kapiteln: „Steht es in den Sternen geschrieben?", „Die astrologische Praxis in Mittelalter und Neuzeit" und „Der tatsächliche Einfluß der Gestirne auf die Erde".

Das vorliegende Buch hat das große Verdienst, die aus der Astrologie hervorgehenden Irrlehren wie Welteislehre, Hohlwelttheorie, Atomangst, Ersatzreligion zu widerlegen. Als Ursache all der astrologischen Irrlehren nennt der Verf. Eitelkeit, Geltungsbedürfnis, Dummheit und Gewinnsucht „zur Auffüllung der Brieftasche".

Ph. Schmidt SJ

Geschichte

Repgen, Konrad: *Die römische Kurie und der Westfälische Friede.* Band I: Papst, Kaiser und Reich 1521–1644. 1. Teil (Bibliothek d. deutschen hist. Inst. in Rom Band 24). Tübingen: Max Niemeyer Verlag. XLV u. 555 S. 68,–.

Über den Protest Innozenz' X. gegen den Westfälischen Frieden und überhaupt über die Politik des Hl. Stuhles während des Dreißig-

jährigen Krieges ist schon viel geschrieben worden. Auch Pastor hat die diplomatische Vorgeschichte des Breves von 1648 Zelo domus Dei behandelt und dabei vatikanische Akten benützt. Aber erst R. hat unter Benützung des ganzen reichen Archivmaterials die sehr verwickelte Geschichte vollständig aufgehellt. Er mußte dabei bis in die tridentinische Zeit, ja bis zum Wormser Reichstag 1521 zurückgreifen. R. hat es dabei verstanden, das überreiche und schwer zu ordnende Material zu einer verhältnismäßig knappen, stellenweise fast dramatischen Darstellung zusammenzufügen.

R.s Forschungen können unter anderm auch zur „Entmythologisierung" beitragen: Die päpstliche Diplomatie im Dreißigjährigen Krieg war weder raffiniert geschickt noch auf theokratische Weltherrschaft eingestellt, sondern Päpste, Staatssekretäre und Nuntien suchten schlecht und recht ihre Pflicht zu tun, so gut es gehen wollte, das heißt aus den meist hoffnungslosen Situationen herauszukommen, ohne die Nachfolger mit Präzedentien zu belasten. Dabei ergeben sich interessante Aufschlüsse zur Geschichte des heute zu einem unbestimmten Schlagwort gewordenen Begriffs „Toleranz". Im Dreißigjährigen Krieg war die päpstliche Diplomatie hauptsächlich intolerant gegen die Wegnahme von Kirchengütern.

Der vorliegende 1. Halbband enthält die Darstellung der Geschichte von 1521 bis 1644. Der 2. Teil (im Druck) bringt die bisher unveröffentlichten Dokumente. Der 2. Band wird dann den Westfälischen Frieden und den päpstlichen Protest behandeln. Aber schon auf Grund des bisher Veröffentlichten darf man R. zu den großen Historikern der Gegenwart zählen.

L. v. Hertling SJ

Handbuch über die katholischen Kirchenbücher in der ostdeutschen Kirchenprovinz östlich der Oder und Neisse und dem Bistum Danzig, hrsg. v. kath. Kirchenbuchamt und Archiv für Heimatvertriebene. München 1962.

Das vorliegende Buch von nur 159 Seiten ist das Ergebnis einer vorbildlichen Zusammenarbeit zwischen den deutschen und polnischen Kirchenbehörden, die sich beide mit den Kirchenbüchern im Bereich der ehemals ostdeutschen Kirchenprovinz beschäftigen. Das Buch berücksichtigt also nicht die nach 1918 an Polen gefallenen Gebiete.

Es gibt nach Art eines alphabetisch geordneten Nachschlagewerkes und nach dem Stand von 1945 Auskunft über die Kirchenbücher aller kath. Seelsorgestellen jener Gebiete: also von der Zeit ihrer Gründung an bis zu dem Augenblick, da die polnischen kirchlichen Stellen nach 1945 die Seelsorge übernahmen. Diese Seelsorgstellen werden unter dem Namen geführt, den sie im Jahre 1945 trugen; doch werden etwaige ältere Namen mit dem entsprechenden Verweis am ihnen alphabetisch zukommenden Ort aufgeführt. Bei jeder dieser Seelsorgestellen werden sowohl der politische Kreis wie die kirchlichen Verwaltungsstellen, also die Dekanate und die entsprechenden Bistümer angeführt.

Das Buch berichtet jedesmal zuerst über das Gründungsjahr der betreffenden Seelsorgstelle; dann erfährt man, von welchem Zeitpunkt an die Tauf-, Trau- und Totenbücher dortselbst geführt wurden. Weiters werden wir über das Schicksal dieser Kirchenbücher unterrichtet; also ob und wieweit sie erhalten sind oder zerstört wurden, auch wohin sie gegebenenfalls verlagert wurden, und als letztes wird uns mitgeteilt, wie der Seelsorger hieß, der im Jahre 1945 dort amtete.

Dieses Buch mit seinen offenbar mit großer Bereitwilligkeit – aber auch mit großer Mühe – zusammengesuchten Angaben dient sowohl Standesämtern wie Pfarrstellen aufs beste. Es erleichtert wesentlich alle familiengeschichtlichen Nachforschungen und bewahrt die Forscher vor einer Unmenge erfolgloser Nachfragen und Untersuchungen.

Dieses Buch dient aber auch der Zukunft. Die Angaben über die Firmung eines Katholiken oder über dessen allenfalsigen Ehe-Abschluß müssen ja nach der Vorschrift des kirchlichen Rechts in das Taufbuch derjenigen Kirchengemeinde eingetragen werden, wo diese seinerzeit vollzogen wurde.

Jeder Pfarrer also, der eine solche Nachricht an die betreffende kirchliche Stelle weitergeben muß, kann aus dieser Schrift ersehen, ob solche Bücher daselbst noch bestehen; er ersieht daraus auch, ob er sich nicht in Ausnahmefällen an das vom deutschen Episkopat als zuständig anerkannte kath. Kirchenbuchamt in München wenden muß. Dieses Werk bedeutet somit eine wesentliche Hilfe zur geordneten Führung der amtlichen kirchlichen Bücher.

Es ist der verantwortungsbewußten Zusammenarbeit der kirchlichen Stellen östlich und

westlich der Oder-Neisse-Linie gelungen, wenigstens auf diesem Gebiete einen Graben zu überbrücken, über den die Politiker bisher noch keine Brücke haben schlagen können.

A. M. Ammann SJ

MÖNCH, Walter: *Deutsche Kultur von der Aufklärung bis zur Gegenwart.* Ereignisse – Gestalten – Strömungen. München: Max Hueber 1962. 536 S. Lw. 23,80.

Man sagt, das junge Geschlecht von heute sei, zumindestens in Deutschland, geschichtsfremd. Wenn dem so sein sollte, gehört jedenfalls das Werk Mönchs zu den Büchern, die hier abhelfen können. Es ist glänzend geschrieben und verrät, daß der Verfasser vom Gegenstand ergriffen ist. Er hat in rund einem halben Tausend Seiten den Reichtum der deutschen Kultur vom 18. bis ins 20. Jahrhundert sachgerecht und fesselnd ausgebreitet. Welch ein Bogen kultureller Leistungen: von Lessing, Johann Seb. Bach zur Mittagshöhe der Goethezeit mit ihren Gestirnen ersten Ranges in Dichtung, Philosophie und Musik, weiter zum „Sommerdreieck" der deutschen Kultur: Schopenhauer, Wagner, Nietzsche, und dann herein ins 20. Jahrhundert. Nunmehr geht die Kultur in die Breite, die Naturwissenschaften und Erfahrungswissenschaften drängen sich vor, und die Grundmauern der Überlieferung beginnen zu wanken. Der Verf. wirft auch einen Blick in die politische Geschichte, wo sie mit kulturellen Wenden verknüpft ist, und vernachlässigt auch die kleineren Sterne am Geisteshimmel nicht, die in ihrer Vielzahl die Eigenart einer Epoche oft stärker prägen als die einsamen Großen.

Kulturgeschichte kann jedoch nicht befriedigend geschrieben werden, ohne Kulturkritik. Nun gibt der Verf. die der Entwicklung innewohnende Kritik, nämlich die Korrektur jeder Strömung durch die von ihr ausgelöste Re-aktion. So ist sicher die Aufklärung eine Antwort auf die Katastrophe der Religionskriege des 16. und 17. Jahrhunderts, und Schopenhauer, Kierkegaard und Nietzsche antworten auf die rationalistischen Konstruktionen des deutschen Idealismus, sosehr sie ihm anderseits auch verpflichtet sind.

Aber wie steht es mit einer kritischen Wertung von einem festen eigenen Standort aus? Insoweit der Verf. hier urteilt, zeigt er sich stark von der Geistesart der Aufklärung und des kritischen Idealismus (Kant) abhängig, von wo aus er ein dogmatisches Christentum und seine Aufgabe nur ungenügend bewerten kann. Der Leser, der fragt, was aus den Schätzen der Vergangenheit heute noch verwendbar sei, wird keine befriedigende Antwort erhalten.

G. F. Klenk SJ

Aufgaben deutscher Forschung. Im Auftrage des Ministerpräsidenten Fritz Steinhoff zusammengestellt und hrsg. von Leo BRANDT. Bd. I: Geisteswissenschaften; Bd. 4: Tabellarische Übersichten zu den Bänden 1–3. 2. Aufl. Köln: Westdeutscher Verlag 1956. XX, 520 S.

In die 2. Aufl. des Werkes wurden erstmals auch die Geisteswissenschaften aufgenommen; über sie handelt eben der vorliegende Band. Angefangen von der Theologie über Philosophie, Psychologie, Pädagogik, Sprach- und Literaturwissenschaft, Kunstwissenschaften, Rechtswissenschaft, allgemeine Staats- und Gesellschaftswissenschaften – bis zur Volkswirtschafts- und Betriebswirtschaftslehre. Bedeutende Fachgelehrte behandeln die einzelnen Gebiete.

Der Leser erfährt in ansprechenden Aufsätzen, worin die einzelne Wissenschaft besteht, wie sie sich von verwandten Wissenschaften abgrenzt, mit dieser oder jener Disziplin überschneidet, wie sie entstanden ist, ihre Entwicklung und bisherige Leistung, den heutigen Stand, und was für die Zukunft not tut oder doch zu tun wichtig wäre.

Bei vielen Berichten erschrickt man über den verheerenden Einschnitt, den das Dritte Reich und der zweite Weltkrieg für den betreffenden Wissenszweig bilden. Unverstand und geistige Enge drosselten das Schaffen bedeutender Fachwissenschaftler ab, und der Krieg zerstörte vieles an Büchereien, Dokumenten, Sammlungen und Einrichtungen von Lehr- und Forschungsinstituten.

Dann der Neubeginn in der Verwüstung und Armut der Nachkriegszeit. Es ist sehr ehrenvoll, was unter diesen Umständen doch noch geleistet worden ist. Inzwischen sind die Zeiten günstiger geworden; aber es bleibt ein Mißverhältnis zwischen dem, was der deutschen Wissenschaft zu tun obliegt, wenn Deutschland seinen Rang als Kulturvolk behaupten und unter den übrigen Nationen bestehen will – und den Reserven an Menschen und Mitteln, die in dem so sehr geschrumpften freien Deutschland verfügbar sind.

G. Fr. Klenk SJ

263/2537

23. FEB. 1965
25. 10. 65
- 5. 5. 67
25. 8. 68
22. 3. 69
- 7. AUG. 1969
13. 5. 70
18. 3. 71
AUG. 1973
8. MAI 1976
13. DEZ. 1978
28. JUNI 1979
29. AUG. 1979
27. JAN. 1981

10·80