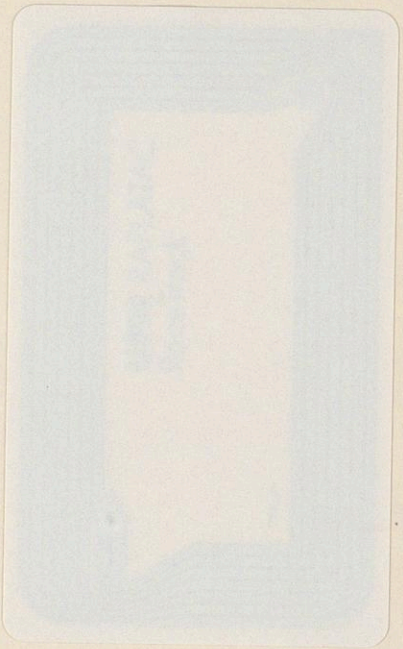

N12<512410441 021

ubTÜBINGEN

STIMMEN DER ZEIT

Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

Oktober 1963

O.v. NELL-BREUNING	Christliche Sozialbewegung
TH. THUN	Jugend zwischen Glaube und Unglaube
W. GRENZMANN	Gerhart Hauptmann
W. SEIBEL	Der pastorale Charakter des Konzils
A. GOMANE	Wiedersehen mit Südvietnam

173. Band
89. Jahrgang 1963/64
1. Heft

Verlag Herder Freiburg im Breisgau

Gh 2449
17 OKT 1963

INHALT

Oswald v. Nell-Breuning SJ	Christliche Sozialbewegung	1
Theophil Thun	Jugend zwischen Glaube und Unglaube	9
Wilhelm Grenzmann	Gerhart Hauptmann	22
Wolfgang Seibel SJ	Die pastorale Zielsetzung des Konzils	33
André Gomane SJ	Wiedersehen mit Südvietnam	45

ZEITBERICHT

Das Studium der Geographie in Sowjet-Rußland	59
Priesternachwuchs und die katholische Kirche in Afrika	61
Malaysia	64
Touristenseelsorge in Italien	65
Der Hwangho	66

UMSCHAU

Wilhelm Schoof	Savigny und die Brüder Grimm	67
Walter Becker	Jugendrecht	70

BESPRECHUNGEN

Schallplatten – Musica Sacra	73
Frömmigkeit	76
Ästhetik	76
Literatur	78

DIE MITARBEITER DES HEFTES

Oswald von Nell-Breuning, 6 Frankfurt, Süd 10, Offenbacher Landstr. 224 – Prof. Dr. Theophil Thun, 493 Detmold, Allee 10 – Prof. Dr. Wilhelm Grenzmann, 532 Bad Godesberg, Moselstr. 3 – André Gomane, Xavier Hall, 70/9 Rajavithi Road, Victoria Monument, Bangkok, Thailand – Dr. Wilhelm Schoof, 3579 Willingshausen – Dr. Walter Becker, 2 Hamburg-Wellingsbüttel, Dannenkoppel 49

Die Abdrucksgenehmigung für das Bild „Die Bauarbeiter" von Fernand Léger wurde uns von SPADEM, Paris und COSMOPRESS, Genf erteilt.

STIMMEN DER ZEIT

Herausgeber und Schriftleiter: Oskar Simmel SJ, Mitglieder der Redaktion: August Brunner SJ, Ludwig v. Hertling SJ, Wolfgang Seibel SJ, Hans Wulf 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 3,20; vierteljährlich DM 9,60, zuzüglich Zustellgebühr. Studentenabonnement: Einzelheft DM 2,60.

Bestellnummer 000 22

STIMMEN DER ZEIT

STIMMEN DER ZEIT

MONATSCHRIFT FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

173. BAND

1963/1964

VERLAG HERDER FREIBURG



Gh 2449

STIMMEN DER ZEIT

Herausgeber und Schriftleiter: Oskar Simmel SJ, Mitglieder der Redaktion: August Brunner SJ, Ludwig v. Hertling SJ, Wolfgang Seibel SJ, Hans Wulf 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 3,20; vierteljährlich DM 9,60, zuzüglich Zustellgebühr. Studentenabonnement: Einzelheft DM 2,60. Bezugspreis durch die Post als B-Stück einschließlich Bezugsgebühren vierteljährlich DM 9,90. Die Zeitschrift kann auch im Ausland durch den Postzeitungsdienst bezogen werden. Bestellnummer 000 22

INHALT DES 173. BANDES

BEA, Augustinus: *Religiöse Freiheit und Wandlungen der Gesellschaft* 321
BECKER, Walter: *Jugendrecht** 70
BRUNNER, August: *Der Zorn Gottes* 372
DIAS, Patrick V.: *Die Kirche Goas am Scheidewege* 132
ESPLAU de la Maëstre, André: *Das Bild Gottes im Spiegel der französischen Literatur* . . 363
GEIGER, Willi: *Zur Wirklichkeit unseres Rechtsstaats* 401
GÖTZE, Willibald: *Das Orff-Institut in Salzburg** 310
GOMANE, André: *Wiedersehen mit Südvietnam* 45
GRENZMANN, Wilhelm: *Gerhart Hauptmann* 22
HEISS, Rudolf: *Unsere gegenseitige soziale Verantwortung* 98
HILLIG, Franz: *Charles de Foucaulds Weg zu uns Deutschen** 387
JANSEN, Josef: *Robert Schumans europäische Konzeption* 414
KERN, Walter: *Zum Problem „Naturwissenschaft und Theologie"* 81
KESSLER, Hansi: *Ein italienischer Bestseller** 149
KLENK, G. Friedrich: *Hierarchie und Kaisertum bis auf Gregor den Großen* 121
KORNETZKI, Heinz: *Die Hallischen Jahrbücher* 254
KRZYWON, Ernst Josef: *Zeitkritische polnische Lyrik 1963** 306
KURZ, Paul Konrad: *„Hundejahre"* 107
NELL-BREUNING, Oswald v.: *Christliche Sozialbewegung* 1
– *Christliche Soziallehre* 208
OVERHAGE, Paul: *Evolution des menschlichen Gehirns* 353
RAHNER, Karl: *Über den Episkopat* 161
REINERMANN, Wilhelm: *Kolping und sein fortlebendes Erbe* 196
SCHADE, Herbert: *Georges Braque: Der Kubismus und die Gehäuse des unbehausten Menschen* 283
SCHÄFER, Hans: *Zum Problem „Naturwissenschaft und Theologie"* 81
SCHOOF, Wilhelm: *Savigny und die Brüder Grimm** 67
SEIBEL, Wolfgang: *Die pastorale Zielsetzung des Konzils* 33
– *Die zweite Sitzungsperiode des Konzils* 334
SEMMELROTH, Otto: *Kritik an der Kirche?* 241
STOLPE, Sven: *Dag Hammarskjölds geistiges Testament** 384
STRASSENBERGER, Georg: *Verkürzte Jugend* 272
THUN, Theophil: *Jugend zwischen Glaube und Unglaube* 9
UNGERN-STERNBERG, Roderich v., *Die Bevölkerungsbewegung Europas angesichts der heutigen Probleme* 457
VOLK, Ludwig: *Geschichte in Gestalten** 146
– *Päpstliche Laudatio auf Hitler?* 221
– *Zur Kundgebung des deutschen Episkopats vom 28. März 1933* 431
VRIES, Wilhelm de: *Die Kirche des Königreiches Griechenland und die Begegnung in Jerusalem** 469
WULF, Hans: *Kirche und Demokratie* 262
ZÖLCH, Franz Theodor: *Die Kurdenfrage* 420

Umschaubeiträge sind durch * bezeichnet

ÜBERSICHT

I. THEOLOGIE

Augustinus Bea: *Religiöse Freiheit und Wandlungen der Gesellschaft* 321
August Brunner: *Der Zorn Gottes* 372
Walter Kern: *Zum Problem „Naturwissenschaft und Theologie"* 81
Karl Rahner: *Über den Episkopat* 161
Wolfgang Seibel: *Die zweite Sitzungsperiode des Konzils* 334
– *Die pastorale Zielsetzung des Konzils* 33
Otto Semmelroth: *Kritik an der Kirche?* 241
Wilhelm de Vries: *Die Kirche des Königreiches Giechenland und die Begegnung in Jerusalem** 469

II. GEISTLICHE LITERATUR

Franz Hillig: *Charles de Foucaulds Weg zu uns Deutschen** 387

III. PÄDAGOGIK

Georg Strassenberger: *Verkürzte Jugend* 272
Theophil Thun: *Jugend zwischen Glaube und Unglaube* 9

IV. STAAT UND GESELLSCHAFT

Walter Becker: *Jugendrecht** 70
Willi Geiger: *Zur Wirklichkeit unseres Rechtsstaats* 401
Rudolf Heiss: *Unsere gegenseitige soziale Verantwortung* 98
Oswald v. Nell-Breuning: *Christliche Sozialbewegung* 1
– *Christliche Soziallehre* 208
R. v. Ungern-Sternberg: *Die Bevölkerungsbewegung angesichts der heutigen Probleme* 457
Hans Wulf: *Kirche und Demokratie* 262

V. GESCHICHTE

G. Friedrich Klenk: *Hierarchie und Kaisertum bis auf Gregor den Großen* . . 121
Heinz Kornetzki: *Die Hallischen Jahrbücher* 254
Ludwig Volk: *Geschichte in Gestalten** 146

VI. ZEITGESCHICHTE

Josef Jansen: *Robert Schumans europäische Konzeption* 414
Ludwig Volk: *Zur Kundgebung des deutschen Episkopats vom 28. März 1933* . 431
– *Päpstliche Laudatio auf Hitler?* 221

VII. ZEITGESCHEHEN

Patrick V. Dias: *Die Kirche Goas am Scheidewege* 132
André Gomane: *Wiedersehen mit Südvietnam* 45
Franz Theodor Zölch: *Die Kurdenfrage* 420

VIII. BIOGRAPHIEN

Wilhelm Reinermann: *Kolping und sein fortlaufendes Erbe* 196
Wilhelm Schoof: *Savigny und die Brüder Grimm** 67
Sven Stolpe: *Dag Hammarskjölds geistiges Testament** 384

IX. KUNST

Herbert Schade: *Georges Braque: Der Kubismus und die Gehäuse des unbehausten Menschen* 283

X. LITERATUR

André Espiau de la Maestre: *Das Bild Gottes im Spiegel der französischen Literatur* 363
Wilhelm Grenzmann: *Gerhart Hauptmann* 22
Hansi Kessler: *Ein italienischer Bestseller** 149
Ernst Josef Krzywon: *Zeitkritische polnische Lyrik 1963** 306
Paul Konrad Kurz: *„Hundejahre“* 107

XI. MUSIK

Willibald Götze: *Das Orff-Institut in Salzburg** 310

XII. NATURWISSENSCHAFT

Paul Overhage: *Evolution des menschlichen Gehirns* 353
Hans Schäfer: *Zum Problem „Naturwissenschaft und Theologie“* 81

ZEITBERICHT IM ÜBERBLICK

Kirche: Priesternachwuchs und die katholische Kirche in Afrika 61 – Touristenseelsorge in Italien 65 – Abnahme der Übertritte zum Katholizismus in USA 229 – Christenverfolgung im Sudan 230 – Ein Glaubensgespräch in Jerusalem 300 – Zur Religionsstatistik auf den Philippinen 303 – Eine amerikanische Stimme zur Frage der Religionsfreiheit 305.

Bildung: Eine Ausstellung ausgewählter französischer Emaille-Arbeiten im Vatikan 299 – Katholische Jugendorganisation in Polen 382 – Reformpläne für die Ingenieurausbildung in Frankreich 383 – Katholisches Leben an den Höheren Schulen Polens 302.

Gesellschaft: Selbstmordhäufigkeit 384 – Nationale Minderheiten in Polen 467

Entwicklungshilfe: Immer wieder Lateinamerika 140 – Fe y Alegria – Hoffnung für Lateinamerika 231 – Entwicklungsgelder praktisch eingesetzt 381.

Sowjetunion: Das Studium der Geographie in Sowjet-Rußland 59 – Die sowjetische Außenpolitik 143 – Die sowjetische Sprachwissenschaft 467.

Der Nahe Osten: Der Erzbischof von Cypern 463.

Der Ferne Osten: Malaysia 64 – Der Hwangho 66 – Die Auswirkungen des russisch-chinesischen Konflikts auf den Kommunismus in Asien 145 – Frankreichs Erscheinen im Fernen Osten 464.

BUCHBESPRECHUNGSGRUPPEN

Ästhetik 76
Biographien 476
Dichtung 158
Gedichte 237
Evangelische Theologie 313
Frömmigkeit 76, 319
Geschichte 236
Kirchengeschichte 153, 396
Kunstgeschichte 156
Literatur 78, 314
Musik 399
Pädagogik 395
Philosophie 393
Polen 479
Reisen 159
Religionsgeschichte 234, 475
Romane 398
Schallplatten 73, 238
Theologie 233, 473

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN SCHRIFTEN

ACKEN, Bernhard van: *Erwachsenenkatechismus* 320

Das Alte Testament 474

ANAGARIKA, Govinda: *Die psychologische Haltung der frühbuddhistischen Philosophie* 475

ASSUNTO, Rosario: *Die Theorie des Schönen im Mittelalter* 77

Der Atheismus als Frage an die Kirche 313

BALDE, Jacob: *Dichtungen* 237

BASSANI, Giorgio: *Die Gärten der Finzi-Contini* 150

BAUS, Karl: *Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche* 153

BEISSNER, Friedrich: *Der Schacht von Babel* 78

BENN, Gottfried: *Gesammelte Werke in vier Bänden* 314

BLUHM, Georg: *Die Oder-Neiße-Linie in der deutschen Außenpolitik* 479

BRION, Marcel: *Paris* 160

CABRIES, Jean: *Jacob oder Der bestohlene Dieb* 398

CHAIGNE, Louis: *Paul Claudel* 478

CLAUDEL, Paul: *Gesammelte Werke.* Bd. I: Gedichte 318

CONGAR, Yves: *La Foi et la Théologie* 478

COULBORN, Rushton: *Der Ursprung der Hochkulturen* 234

COURTHION, Pierre: *Georges Rou*ault 156

DAMMANN, Ernst: *Die Religionen Afrikas* 235

DEROLEZ, R. L. M.: *Götter und Mythen der Germanen* 236

DUWE, Wilhelm: *Deutsche Dichtung des 20. Jahrhunderts* 315

EICHENDORFF, Joseph v.: *Sämtliche Werke* 318

ERDMANN-MACKE, Elisabeth: *Erinnerung an August Macke* 157

ERLINGHAGEN, Karl: *Grundfragen katholischer Erziehung* 395

ESSLIN, Martin: *Brecht.* Das Paradox des politischen Dichters 316

FOUCAULD, Charles de: *Die geistlichen Schriften* 392

FREUD, Sigmund - PFISTER, Oskar: *Briefe 1909–1939* 477

FRICK, Sigisbert: *Heinrich Federer* 80

GEORGIADES, Thrasybulos: *Musik und Schrift* 400

Geschichte in Gestalten 146

GHEORGHIU, C. V.: *Alibi für Limitrof* 398

GOLDAMMER, Kurt: *Der Mythus von Ost und West* 476

GONDA, Jan: *Die Religionen Indiens* 235

GOPPELT, Leonhard: *Die apostolische und nachapostolische Zeit* 155

GRASS, Günter: *Hundejahre* 107

GRASSI, Ernesto: *Die Theorie des Schönen in der Antike* 76

GROTE, Adolf: *Unangenehme Geschichtstatsachen* 236

GUILLET, Jacques: *Jésus-Christ hier et aujourd'hui* 319

HANTSCH, Hugo: *Leopold Graf Berchtold* 477

HASENHÜTTL, Gotthold: *Der Glaubensvollzug* 473

HEUSER, Adolf: *Die katholische Schule* 395

HILLIG, Franz: *Frömmigkeit des Alltags* 76

JÜNGER, Ernst: *Tagebücher III* 80

JURITSCH, Martin: *Sinn und Geist* 393

KASCHNITZ, Marie Luise: *Wohin denn ich* 79

KECKEIS, Gustav: *Die spanische Insel* 398

KIRCHGÄSSNER, Alfons: *Im katholischen Kontinent* 142

KITTEL, Helmuth: *Zu Amt und Vorbildung des evangelischen Theologen an pädagogischen Hochschulen* 396

Klassische Deutsche Dichtung Bd. 1–3 158

Klassische Deutsche Dichtung Bd. 12 158

Klassische Deutsche Dichtung Bd. 17 158

Kraft und Ohnmacht 233

KREITERLING, Willi: *Katholische Kirche und Demokratie* 262

KURZ, Paul: *Denn er ist da* 237

KUTSCH, K. J. - RIEMENS, Leo: *Unvergängliche Stimmen* 400

LILL, Rudolf: *Die Beilegung der Kölner Wirren 1840–1842* 397

LOHSE, Bernhard: *Mönchtum und Reformation* 314

LUDAT, Herbert: *Liegt Polen noch in Europa?* 479

MACKINTOSH, J. M.: *Strategie und Taktik der sowjetischen Außenpolitik* 143

MAGIERA, Kurtmartin: *Dann sagt doch, was er tun soll* 399

MAIO, Romeo de: *Das Evangelienbuch auf den ökumenischen Konzilien* 474

MATERN, Gerhard: *Zur Vorgeschichte und Geschichte der Fronleichnamsfeier besonders in Spanien* 396

MAYER, Anton: *Das Bild der Kirche* 157

MAYER, Eugen: *Skizzen aus dem Leben der Weimarer Republik* 237

MEER, F. v. d.: *Sieben wahre Legenden* 320

MERIAN, Matthaeus: *Topographia Germaniae „Bayern"* 159

MESSERER, Wilhelm: *Kinder ohne Alter* 157

MEURERS, Joseph: *Die Frage nach Gott und die Naturwissenschaft* 81

MEYER, Werner: *Dome und Kirchen in Bayern* 159

MIRGELER, Albert: *Rückblick auf das abendländische Christentum* 121

Missale Romanum 76

MONTGOMERY, Bernard, Marschall: *Memoiren* 477

MÜHLENBROCK, Georg: *Seelsorge heiligt den Seelsorger* 319

OTTO, Walter F.: *Mythos und Welt* 393

PEYRIGUERE, Albert: *Im Geiste Charles de Foucaulds* 319

PEYRIGUERE, Albert: *Von Gott ergriffen* 392

Propyläen Weltgeschichte 154

Pro veritate 234

RAAB, Heribert: *Clemens Wenzeslaus von Sachsen und seine Zeit (1739–1812)* 476

RATZINGER, Joseph: *Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils* 33

RINGGREN, Helmer: *Israelitische Religion* 235

ROHAN, Karl Anton Prinz: *Heiße Eisen* 236

ROHDE, Hubert: *Mensch ohne Gott* 396

– *Die Verwirklichung der Person* 395

ROST, Hans: *Fehlwege deutscher Geschichte* 236

SALÉ, Marino Omodeo: *Buddhismus* 475

SCHADE, Herbert: *Dämonen und Monstren* 157

SCHNEIDER, Reinhold: *Briefe an einen Freund* 478

– *Erfüllte Einsamkeit* 79

SCHÖNFELD, Herbert: *Die Spuren Gottes* 399

SCHOLTIS, August: *Reise nach Polen* 479

SCHREMS, Theobold: *Musik und Ethos* 399

Schriftsteller der Gegenwart 317

SEEWALD, Richard: *Das Herz Hollands* 160

SEPPELT, Franz Xaver: *Die Entfaltung der päpstlichen Machtstellung im frühen Mittelalter* 121

SIEBERS, Georg: *Das Ende des technischen Zeitalters* 394

SORGE, Reinhard Johannes: *Werke* Bd. I 159

STAMER, Ludwig: *Kirchengeschichte der Pfalz* 397

STARKIE, Enid: *Das trunkene Schiff* 478

STERNBERG, Fritz: *Der Dichter und die Ratio* 317

STRYJKOWSKI, Julian: *Stimmen in der Finsternis* 399

STURMFELS, Wilhelm: *Grundprobleme der Ästhetik* 78

TANNENBAUM, Frank: *Lateinamerika* 141

THUN, Theophil: *Die religiöse Entscheidung der Jugend* 9

Tragweite und Grenzen der wissenschaftlichen Methoden 81

ULLMANN, Walter: *Die Machtstellung des Papsttums* 121

VOLK, Hermann: *Gott alles in allem* 319

VRIES, Wilhelm de: *Rom und die Patriarchate des Ostens* 233

WEINZIERL-FISCHER, Erika: *Die österreichischen Konkordate von 1855 und 1933* 397

WISSE, Stephan: *Das religiöse Symbol* 476

NAMENVERZEICHNIS

A

Adenauer, Konrad 417
Algermissen, Konrad 453
Anastasius I., Kaiser 125
d'Aquin, Louis Claude 239 (B)
Aref Abdil Salam 427

B

Bakunin, Michael 260
Balde, Jacob 237 (B)
Bassani, Giorgio 150
Benn, Gottfried 314 (B)
Berchtold, Leopold, Graf 477 (B)
Bergen, Diego v. 226, 433
Bernanos, Georges 367
Bertram, Kard. Adolf 432
Bloy, Léon 365
Braque, Georges 283
Brecht, Bert 316 (B), 317 (B)
Buchberger, Kard. Michael 434
Bultmann, Rudolf 473 (B)

C

Carové, Friedrich W. 255
Charpentier, Marc Antoine 239 (B)
Chrysostomus, Erzbischof von Athen 469
Claudel, Paul 318 (B), 369, 478 (B)
Clemens Wenzeslaus von Sachsen 476 (B)

D

Delalande, Michel Richard 239 (B)
Droste zu Vischering, Klemens August 255

E

Eibl, Hans 442
Eichendorff Joseph v. 318 (B)

F

Faulhaber, Kard. Michael v. 221, 432
Federer, Heinrich 80 (B)
Feuerbach, Ludwig 258
Fiorini, Giovanni Andrea 74
Foucauld, Charles de 319 (B), 387
Franz Xaver 133
Freud, Sigmund 477 (B)
Friesz, Emile Otho 284

G

Gasperi, Alcide de 417
Gaulle, Charles de 417, 419
Gelasius, Papst 125
Gföllner, Johannes 452
Ghazi Mohammed 423
Göring, Hermann 441
Grass, Günter 107
Gregor der Große 129
Grimm, Jacob 67
Grimm, Wilhelm 67
Gürzel, Conrad 420
Guy de Lusignan 464

H

Habicht, Theo 442
Hammarskjöld, Dag 384
Hassem, Nihad el 427
Hauptmann, Gerhart 22
Haydn, Joseph 75
Hitler, Adolf 221, 432

I

Innitzer, Kard. Theodor 225

J

Johannes XXIII. 41, 168, 215, 217, 267, 321 ff., 335
Jünger Ernst 80 (B)

K

Kafka, Franz 78 (B)
Kaschnitz, Marie Luise 79 (B)
Klein, Kaspar 441
Kolping, Adolf 196
Kolumbus, Christoph 398 (B)
Konstantin d. Gr. 124
Kreiterling, Willi 262

L

Leo XIII. 1, 130, 215, 265, 325
Leo d. Gr. 124
Leo, Heinrich 257
Linek, Jiri Ignac 238 (B)
Ludwig XIV. 465

M

Macke, August 157 (B)
Makarios III. von Cypern 463
Marti, Josep Antoni 240 (B)
Marx, Karl 258
Merian, Matthaeus 159 (B)
Merleau-Ponty 393 (B)
Montgomery, Bernard Law 477 (B)
Mozart, Wolfgang Amadeus 74
Mustafa Barazain 425

N

Ngo Dinh Diem 48
Ngo Dinh Nhu 48
Ngo Dinh Thuc, Erzbischof 49

O

Orff, Carl 310
Ow-Felldorf, Sigismund Felix 437

P

Pacelli, Eugenio 439
Papen, Franz v. 432
Paul VI. 193, 334, 471
Péguy, Charles 366
Picasso, Pablo 285
Pius IX. 40
Pius X. 40
Pius XI. 2, 3, 215, 217, 221
Pius XII. 2, 130, 212, 218, 271, 327
Pizzardo, Giuseppe 441
Polizic, Kristof Harant 238 (B)
Preysing, Konrad Graf 437

R

Rhodes, Alexander de 465
Richard Löwenherz 463
Rimbaud, Jean Arthur 478 (B)
Rouault, Georges 156 (B)
Ruge, Arnold 254

S

Sammartini, Battista 74
Sarti, Giuseppe 75
Savigny, Karl Friedrich v. 67
Schall v. Bell, Adam 466
Scheler, Max 393 (B)
Schneider, Reinhold 79 (B), 478
Schuman, Robert 414
Seewald, Richard 160 (B)
Sorge, Reinhard Johannes 159 (B)
Steinmann, Paul 442
Stirner, Max 260
Stratmann, Franziskus M. 453

V

Vaz, Miguel 132
Vejvanowsky, Pavel 238 (B)
Verbiest, Ferdinand 466
Vivaldi, Antonio 73
Vodnansky, Jan Campanus 238 (B)
Voillaume, René 391

W

Wolff-Metternich, Wolfgang, Graf 441

Z

Zeno, Kaiser 124

SACHVERZEICHNIS

A

Ästhetik 76 (B)
Afrika, Priesternachwuchs 61
  Religionen 235 (B)
Akzeleration 272
Altes Testament 474 (B)
Amt, Einheit in der Kirche 183
Anthropologie, christliche 88
Asien, Kommunismus 145
Atheismus 313 (B)
Außenpolitik der UdssR 143
Autorität, staatliche 411

B

Bayern, Kirchenbauten 159 (B)
Beruf im Werk Kolpings 198
Bevölkerungsbewegung Europas 457
Bischof und Priester 179
Bischofsamt 165
Bischofskollegium 162, 338
Bischofskonferenzen 190, 346
Bischofsrat des Papstes 344
Böhmen und Mähren, Weihnachtsmusik 238 (B)
Buddhismus 475 (B)
  in Südvietnam 46
Bürger und Staat 401
Bürgerrecht 413
Bundesgerichtshof 412
Bundesrepublik, Unbehagen 401

C

Caritas 2
China und Frankreich 464
  Geburtenkontrolle 457
  Hwangho 66
Christenverfolgung im Sudan 230
Christliche Sozialbewegung 1
  Soziallehre 208
Codex Urbinas latinus 10 475 (B)
Cypern, Stellung des Erzbischofs 463

D

Dämonen 157 (B)
Demokratie 405
  und Kirche 262
Deutschland, Frankreich, Annäherung 414
Diakonat, Wiedererweckung 342
Dichtung, deutsche 315 (B)
  klassische deutsche 158 (B)
Diözese 174
Dogma und Mythos 86

E

Einheit, europäische 414
Eltern, Einfluß auf das rel. Leben der Jugendlichen 11
Emaille-Arbeiten aus Limoges 299
Entmythologisierung 87, 92
Entwicklungshilfe, Kolumbien 381
Enzyklika „Immortale Dei" 265
  „Pacem in terris" 267, 321
Episkopat 161
Erwachsenenkatechismus 320 (B)
Erziehung, staatsbürgerliche 410
Europa, Bevölkerungszuwachs 460
  Einheit 414
Europäische Atomgemeinschaft 418
  politische Union 418
  Verteidigungsgemeinschaft 417
  Wirtschaftsgemeinschaft 418
Evangelienbuch 474 (B)
Evolution des menschlichen Gehirnes 353
Exemtion 187

F

Familie im Werk Kolpings 198
Fe y Alegria 231
Frankreich im Fernen Osten 464
  Ingenieurausbildung 383
  Literatur 363
  Weihnachtsmusik 239 (B)
Freiheit, religiöse 321
Freisinger Bischofskonferenz 432
Frömmigkeit 76 (B)
Fuldaer Bischofserklärung März 1933 431

G

Gebet 15
Geburtenkontrolle 457
Gehirn, Entwicklung des menschlichen 353
Gemeinsamer Markt 419
Geographiestudium in Rußland 59
Gerechtigkeit 2
Germanen, Götter 236 (B)

Gesellschaft, pluralistische 267
und Schule 101
Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums (7. April 1933) 456
Gewissen, irrendes 328
Glaube 90
und Jugend 9
und Theologie 93
Goa 132
Gott, Zorn 372
Griechenland, orthodoxe Kirche 469

H

Hallische Jahrbücher 254
Hierarchie und Kaisertum 121
Hinduismus 133, 235 (B)
Hinterindien 465
Holland 160 (B)
Hwangho 66

I

Indien, Christentum 133
Goa 136
Industrialismus 6
Ingenieurausbildung, Frankreich 383
Integration, europäische 417
Israelitische Religion 235 (B)
Italien, Literatur 149
Touristenseelsorge 65

J

Jerusalem, Glaubensgespräch 300
Reise des Papstes und griechische Kirche 469
Jesus Christus, Stellung der Jugend 13
Juden und Christen in Jerusalem 300
Judenboykott 1. April 1933 456
Jugend, Reifungsprozeß 272
religiöse Entscheidung 9
Jugendorganisationen, Polen 382
Jugendrecht 70
Jugendwohlfahrtsrecht 72

K

Kardinalskollegium 167
Katholiken in Südvietnam 45
Katholizismus in Polen 302
Kirche und Demokratie 262
Gewalten in der 183
und Kritik 241
Lebensprinzip der Gesellschaft 4
und Nationalsozialismus 221
Verbindlichkeit lehramtl. Äußerungen 216
Kirchenbild, neues 340
Kirchengeschichte 153 (B), 155 (B)
Kirchenübertritte in USA 229
Kölner Wirren, Beilegung 397 (B)
Kolumbien, Entwicklungsgelder 381
Kommunismus in Asien 145
Konflikt, russisch-chinesischer 145
Konkordate, österreichische 397 (B)
Konstantinische Wende 121
Konzil, pastorale Zielsetzung 33
Kritik an der Kirche 241
Kubismus 283
Kundgebung der deutschen Bischöfe März 1933 431
Kurden 420
Kurienreform 344

L

Laien, Stellung 343
Laizismus 265
Lateinamerika 140
Selbsthilfe 231
Lateiner, Herrschaft im Osten 463, 470
Lehramt kirchl., Verbindlichkeit 216
Limoges, Emaillearbeiten 299
Literatur, französische 363
Italien 149
Lyrik, polnische 306

M

Malaysia 64
Mensch, Entwicklung des Gehirns 353
Menschenaffen 354
Minderheiten, nationale in Polen 467
Mission, China 466
Hinterindien 465
Modernismus 40
Mönchtum und Reformation 314 (B)
Musik 73
Mythos 393 (B)
und Dogma 86

N

Nationalsozialismus, Machtergreifung 431
Stellung der Kirche 221
Naturrecht 211
Naturwissenschaft und Theologie 81
Neandertaler 354

O

Oder-Neiße-Linie 479 (B)
Ökumene und Sozialbewegung 8
Ökumenische Frage 347
Ökumenischer Patriarch v. Konstantinopel 469
Ordination, relative 171
Orff-Schulwerk 310
Ostkirche 233 (B)

P

Paris 160 (B)
Parteien, christliche 269
Pastoral und Konzil 33
Patriarchatsverfassung 190
Patronat, portugiesisches 135
Philippinen, Religionsstatistik 303
Polen 479 (B)
  Höhere Schulen 302
  Jugendorganisationen 382
  Lyrik 306
  nationale Minderheiten 467
Politik 411
Portugal in Indien 132
  Patronatsrecht 465
Priesternachwuchs, Afrika 61
Putten 157 (B)

R

Recht des Bürgers 413
Rechtsstaat 401
Reformation, Mönchtum 314 (B)
Reichskonkordat 1933 443
Reichstheologie 124
Reifungsprozeß der Jugend 272
Religionen Afrikas 235 (B)
Religionsfreiheit 305, 321
Religionsstatistik, Philippinen 303
Rußland, Geographiestudium 59
  Konflikt mit China 145

S

Salzburg, Orffschulwerk 310
Schule in der Gesellschaft 101
Schulen in Polen 302
Schuman-Plan 417
Seelsorge 319
Solidaritätsprinzip 213
Sowjetrußland und Kurdenfrage 422
  Studium der Geographie 59
  Studium der Sprachwissenschaft 467
Soziallehre, christliche 208, 267
  evangelische 219
Sozialbewegung, christliche 1
  und Ökumene 8
Spanien, Weihnachtsmusik 240 (B)
Sprachwissenschaft, Studium in Sowjetunion 467
Subsidiaritätsprinzip 213
Sudan, Christenverfolgung 230
Südvietnam 45
Syllabus 40
Symbol, religiöses 476 (B)
Staat 266
  und Bürger 401

T

Tag von Potsdam 432
Theologie und Glaube 93
  und Naturwissenschaft 81
  als Wissenschaft 93
Titularbischöfe 170, 346
Toleranz 329
Touristenseelsorge in Italien 65

U

UdssR, Außenpolitik 143
Unglaube und Jugend 18
USA, Kirchenübertritte 229

V

Vaterlandsliebe 412
Venedig, Herrschaft in Cypern 464
  Herrschaft in Griechenland 471
Verantwortung, soziale 98
Vertrag, deutsch-französischer 418

W

Weihnachtsmusik 238 (B)
Weimarer Republik 237 (B)
Weltgeschichte 154 (B)
Wiener Arbeitsgemeinschaft für den religiösen Frieden 442
Wissenschaft, Theologie 93

Z

Zorn Gottes 372
Zweites Vatikanisches Konzil, 2. Sitzungsperiode 334

Christliche Sozialbewegung

Oswald v. Nell-Breuning SJ

Eine Christliche Sozialbewegung gibt es noch nicht lange, sind doch soziale Probleme im heutigen Sinn des Wortes erst sehr spät in den Gesichtskreis der Menschen eingetreten. Aristoteles nannte den Menschen ‚zoon politikon', und wir übersetzen das meist mit ‚ens sociale'; in Wahrheit kannte er und kannten zwei Jahrtausende nach ihm nur die societas politica: Gesellschaft und Staat waren für sie eins; erst in der Neuzeit lernten die Menschen klar zwischen Gesellschaft und Staat unterscheiden; erst von da an treten soziale Probleme im Unterschied von politischen Fragen vor das Auge. Mehr und mehr erkannte man, wie sehr Gestalt und Ordnung des menschlichen Zusammenlebens nicht allein durch die vom Staat gesetzte Rechtsordnung, sondern auch von nicht-staatlichen (in diesem Sinne „freien") gesellschaftlichen Kräften bestimmt werden; welche Bedeutung gesellschaftliche Mächte neben und selbst gegen die politische Gewalt sowohl im Guten als auch im Bösen haben können; wieviele Aufgaben nicht vom Staat, sondern durch freie gesellschaftliche Gebilde, darunter auch eigens dafür geschaffene freie Zusammenschlüsse, erfüllt werden müssen oder doch besser als durch den Staat erfüllt werden können. Solche Zusammenschlüsse und ihre Betätigung, das in ihnen pulsierende Leben nennen wir „Bewegung(en)"; soweit sie aus dem Weltbild des christlichen Glaubens und aus dem Impuls der christlichen Liebe entspringen, sprechen wir von „christlicher Sozialbewegung"; wir begegnen ihr sowohl in der katholischen Christenheit als auch bei nicht-katholischen Christen.

Heute genießt die Christliche Sozialbewegung volles Heimatrecht in der katholischen Kirche. Seit Leo XIII. haben die Päpste selbst sich an deren Spitze gestellt; nichtsdestoweniger sind die Widerstände, die ihr von Anfang an entgegenstanden, bis heute noch nicht völlig überwunden.

Ein erstes, heute noch nachwirkendes Hindernis ist eine individualistische Interpretation des Erlösungswerks Christi: das übernatürliche Gnadenleben, das er den durch seinen Kreuzestod Erlösten schenke, sei jedem einzelnen Erlösten höchstpersönlich eigen; die menschliche Gesellschaft sei dessen gar nicht fähig, sei daher auch nicht durch Christus erlöst. In einer Zeit, in der man die Kirche fast ausschließlich juridisch-organisatorisch als societas perfecta und in dieser Eigenschaft als Gegenstück des gleichfalls vorwiegend als Herrschaftsapparat begriffenen Staates verstand und das Verhältnis von Kirche und Staat nicht als Verhältnis zweier Per-

sonengemeinschaften, sondern zweier Gewalten (potestas spiritualis et temporalis) deutete, war eine solche Vereinseitigung allenfalls begreiflich; aber auch heute, wo wir die Kirche wieder mehr als corpus Christi mysticum, ja als ‚Christus totus' zu verstehen gelernt haben, ist sie noch längst nicht völlig überwunden. Man beruft sich darauf, Christus selbst habe es entschieden abgelehnt, als Sozialreformer aufzutreten; seine Frohbotschaft enthalte kein soziales Reformprogramm; auch die Urkirche habe die vorgefundenen sozialen Gegebenheiten einfach hingenommen und damit zu erkennen gegeben, daß sie sich keiner sozialen Sendung bewußt war. Obwohl Pius XI. der Kirche ausdrücklich eine soziale Sendung zuschreibt und Pius XII. die gegenteilige Meinung als falschen Spiritualismus und Supranaturalismus brandmarkt, verschließt sich das Denken und noch mehr das Handeln vieler auch heute noch dieser Erkenntnis.

Ein zweites, sehr gewichtiges Hindernis für den Durchbruch einer christlichen Sozialbewegung bildete lange Zeit und bildet auch heute noch – so befremdlich dies erscheinen mag – die glorreiche Tradition der christlichen Caritas. Schon in der apostolischen Zeit war die Übung der Caritas in Werken der geistlichen und leiblichen Barmherzigkeit eine kirchenamtliche Angelegenheit; zu allen Zeiten wurde sie unter verantwortlicher Leitung der Bischöfe ausgeübt. So wurden die ersten Regungen einer christlichen Sozialbewegung vielfach verstanden als ein Versuch, diese caritative Hilfe nicht nur in Fällen individueller Not zu leisten, sondern sie auch auf soziale Notlagen auszudehnen; in diesem Sinne sprachen kirchenamtliche Dokumente von ihr als *sozial-caritativer* Bewegung: der weitverzweigte Baum der Caritas, der schon so viele Früchte getragen hatte, schien einen neuen Zweig zu treiben. Nun mag gewiß die caritas theologica den Impuls gegeben haben und mögen ihre Bemühungen, namentlich in den Anfängen, zum großen Teil Werke der Barmherzigkeit an notleidenden Bevölkerungsgruppen gewesen sein; das Wesen der christlichen Sozialbewegung aber war damit völlig verkannt. Alle Sozialbewegungen und daher auch die christliche Sozialbewegung haben es (ex definitione) damit zu tun, eine gerechte soziale Ordnung herbeizuführen, den gerechten Ansprüchen der in ihren Rechten verkürzten einzelnen und ganzer sozialer Gruppen zu ihrem Recht zu verhelfen. Die Liebe gehört wohl dazu, um das Werk zu vollenden (QA 137); seiner Substanz nach aber ist es ein Werk der *Gerechtigkeit.* Ja, es ist sogar ein durchaus *profanes* Werk; denn es soll eine gesellschaftliche Ordnung geschaffen werden – und die christliche Sozialbewegung will daran mitwirken, eine solche Ordnung zu schaffen – nicht allein für die Glieder des corpus Christi mysticum, sondern für alle Menschen ohne Ausnahme, wie Gott seine Sonne scheinen und seinen Regen fallen läßt über Gute und Böse, über Gläubige und Ungläubige; *alle* sollen in der gesellschaftlichen Ordnung zu ihrem Recht kommen, ja in ihr eine Heimat haben. Gewiß könnte auch eine von der kirchlichen Hierarchie geleitete Sozialbewegung über den Kreis der Gläubigen hinaus segensreich wirken (wie ein katholisches Krankenhaus auch nicht-katholische Kranke pflegt); eine Wirksam-

keit aber, wie sie Pius XI. in seiner Enzyklika (QA 19 ff) den Bahnbrechern der christlichen Sozialbewegung nachrühmt, setzte notwendig voraus, daß diese Männer und Frauen, die aus der Lehre der Kirche die rechten Grundsätze und aus deren Gnadenmitteln Mut und Kraft schöpften, in den Parlamenten und auf allen anderen geeigneten Plattformen (heute insbesondere der IAO) auf Grund ihrer *Sachlegitimation* auftraten und wirkten, nicht aber als Emissäre der Hierarchie. In den jüngeren päpstlichen Dokumenten findet sich die christliche Sozialbewegung von den aus dem Motiv der Liebe geübten Werken der Barmherzigkeit klar unterschieden; in der Praxis jedoch ist die Loslösung bis heute noch nicht vollständig durchgeführt. Das erklärt sich nicht nur aus Beharrungsvermögen, sondern auch daraus, daß zwischen beiden Bereichen trotz ihrer begrifflichen Verschiedenheit gleitende Übergänge bestehen; ein und dieselbe Erscheinung kann als Notlage des Betroffenen Gegenstand caritativer Nothilfe und zugleich als Verletzung der Gerechtigkeit Gegenstand sozialer Reformmaßnahmen sein. Gerade in den Anfängen traf das fast regelmäßig zu. So war noch für Leo XIII. der Arbeiter zugleich der Arme, die Arbeiterschaft ‚miserum vulgus', ‚multitudo egena' (RN 29); Pius XI. dagegen unterscheidet bereits deutlich zwischen der proletarischen Klassenlage, die nicht notwendig Pauperismus bedeutet, und dem namentlich in unterentwickelten Ländern verbreiteten Elendsproletariat (QA 59).

Geradezu den Gegenpol zur christlichen Barmherzigkeit bildet die Sozialbewegung „von unten", d. i. die *Selbsthilfebewegung* derer, die bei der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung benachteiligt sind; sie erbettelt kein Mitleid, sondern ist sich ihrer Kraft bewußt und ist entschlossen, sie anzuwenden, um berechtigte Forderungen durchzusetzen; ja, zu diesem Zweck werden eigens Machtpositionen aufgebaut. Diese kämpferische Entschlossenheit, notfalls sich sein Recht eigenmächtig zu nehmen, wenn es freiwillig nicht gewährt werde, ließ sich unmöglich in den Begriff „sozial-caritativ" einfangen; ja, vielen erschien sie ausgesprochen widerchristlich. Das gilt vor allem von der Arbeiterbewegung. Weil die Christen die Zeichen der Zeit nicht erkannten und nicht rechtzeitig zugriffen, war zuerst eine materialistisch-atheistische Arbeiterbewegung entstanden und hatte einen großen Teil der Arbeiterschaft mit sich gerissen. Als sich dann christliche Arbeiter entschlossen, ihr eine christlich inspirierte Arbeiterbewegung entgegenzustellen, hat es bittere Kämpfe gekostet, bis anerkannt wurde, daß auch dies ein legitimer Zweig der christlichen Sozialbewegung ist. Der christliche Glaube, die christliche Liebe und das christliche Sittengesetz gebieten nicht, soziales Unrecht widerstandslos zu erdulden; vielmehr ist es durchaus „christlich", notfalls unter Einsatz von Machtmitteln für sein und seiner Schicksalsgenossen Recht zu kämpfen, ja, es ist heroische Bewährung christlicher Gesinnung, diesen Kampf von Haß und Neid zu entgiften, die Ansprüche in den von der Gerechtigkeit und den Erfordernissen des Gemeinwohl gezogenen Grenzen zu halten und überdies zu gleicher Zeit auch noch an einer zweiten Front den Kampf zu führen gegen die materialistisch-atheistische

Bewegung, die dem Arbeiter seinen Glauben raubt. All das wurde nur sehr langsam eingesehen. Jahrzehnte hindurch konnte die katholische Moraltheologie mit den durch die christliche Sozialbewegung „von unten" aufgeworfenen Grundsatzfragen nach der Berechtigung gewerkschaftlicher Organisation und gar erst gewerkschaftlicher Kampfmaßnahmen, wie Streik u. dgl., nicht fertig werden, ganz abgesehen von den Meinungsverschiedenheiten über die Richtigkeit dieser oder jener Ziele und Lösungsversuche im einzelnen.

Ein weiteres bis heute nicht völlig überwundenes Hindernis namentlich für eine christliche Sozialbewegung „von unten" liegt in der Neigung, die kraft göttlichen Rechts bestehende hierarchische Struktur der Kirche als vorbildlich auch für weltliche Sozialgebilde anzusehen; sie hat nicht nur in der Staatslehre, sondern auch in Fragen der gesellschaftlichen Ordnung zu Fehlschlüssen und noch mehr zu Fehlhaltungen Anlaß gegeben. Im Bereich der Staatslehre ist das seit Pius XII. (Weihnachtsansprache 1944 [Utz-Groner 3467 ff], Rotaansprache 1945 [ebda 2702 ff]) überwunden; der gleiche Fehlschluß scheint aber noch im Spiele zu sein, wenn beispielsweise bis heute noch führende Vertreter der katholischen Soziallehre sich das Zusammenwirken von Kapital und Arbeit im Unternehmen nur so vorstellen können, daß die arbeitenden Menschen zu dem mit originärer Autorität und Direktionsbefugnis ausgestatteten Eigentümer der sachlichen Produktionsmittel in ein – selbsverständlich human auszugestaltendes – Unterwerfungsverhältnis treten und daher anderen Lösungen, die dem von der katholischen Soziallehre so nachdrücklich verkündeten Satz, menschliche Arbeit sei keine Ware, besser gerecht werden sollen, von vornherein ablehnend gegenüberstehen. Der Umstand, daß namentlich in manchen Ländern der Klerus, insbesondere der hohe Klerus, seiner Herkunft nach der gesellschaftlichen Oberschicht angehört, sich ihr zugehörig fühlt und – wohl meist ohne es zu wissen – in deren „standortgebundenem Denken" befangen ist, kommt erschwerend hinzu. So ist die christliche Sozialbewegung trotz der eindeutigen Lehre der Päpste selbst unter Katholiken immer noch grundsätzlich angefochten; noch viel mehr hat sie zu kämpfen gegen die Trägheit der Herzen und gegen vorgefaßte Meinungen namentlich derer, denen die überkommenen Ordnungen gut und selbstverständlich dünken, weil oder insofern sie dem eigenen Interesse entsprechen. Darum ist es auch heute noch notwendig, durch *Sachargumente* das Daseinsrecht und die Notwendigkeit einer christlichen Sozialbewegung zu erweisen. Dazu ist vor allem darzutun:

1) was Kirche und christlicher Glaube überhaupt mit der menschlichen Gesellschaft und der in ihr bestehenden Ordnung zu tun haben;

2) was an der christlichen Sozialbewegung spezifisch „christlich" ist, demzufolge sie anderes oder besseres zu leisten vermag als irgendwelche andere Sozialbewegungen;

3) daß nach ihr und diesen ihren Leistungen ein *Bedürfnis* besteht.

Zu 1) Die Kirche versteht sich selbst als das „Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft" (Pius XII., 20. 2. 1946). Sie steht nicht nur als ein Sozialgebilde unter

den vielen anderen, die alle zusammen die menschliche Gesellschaft ausmachen, sondern sie soll und will gewissermaßen als *Seele* dieses gesellschaftliche Ganze mit ihren übernatürlichen Lebenskräften durchdringen. Ist die Gesellschaft „der verbindlich vorgegebene menschliche Handlungszusammenhang zur Verwirklichung der objektiven Kulturwerte", dann soll und will die Kirche ihn von innen her hinlenken auf den letzten und höchsten Wert, den sich offenbarenden und der erlösten Menschheit sich schenkenden Gott. – Als Verkünderin und Auslegerin auch des natürlichen Sittengesetzes muß die Kirche sowohl die gesellschaftlichen Einrichtungen und Zustände, als auch die Verhaltens- und Verfahrensweisen an diesem Gesetz messen und ('ratione peccati') beurteilen. – Und wenn nach einem Wort Pius' XI. „die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse der Gegenwart ... einer ungeheuer großen Zahl von Menschen es außerordentlich schwer machen, ... ihr ewiges Heil zu wirken" (QA 130), dann ist es für die Kirche dringende seelsorgliche Pflicht, ihren ganzen Einfluß aufzubieten, damit diese Zustände geändert werden; dazu aber genügt es nicht, Gesinnungswandel (metanoia) zu predigen, sondern bedarf es auch *institutioneller* Reformen.

Zu 2) Während andere, z. B. rein humanitäre (philanthropische) Sozialbewegungen auf Verwirklichung einer gerechten Ordnung oder dessen, was sie als solche ansehen, im irdisch-zeitlichen Bereich beschränkt sind, auch die Maßstäbe dafür nur diesem Bereich entnehmen können, sieht die christliche Sozialbewegung ihre diesseitigen Ziele immer im Zusammenhang und in Unterordnung unter das jenseitige Endziel und weiß ihre Maßstäbe gesichert durch die göttliche Offenbarung und (im Bereich der katholischen Kirche) durch das kirchliche Lehramt. Finden andere Sozialbewegungen vielfach ihre stärksten Antriebe im Eigeninteresse einer gesellschaftlichen Gruppe ('pressure-group'), so schöpft die christliche Sozialbewegung ihre letzten Antriebskräfte aus dem christlichen Glauben und der christlichen Liebe. Darin liegt ein wirksamer Schutz vor Einseitigkeit und Übertreibungen, insbesondere vor der Gefahr, das Eigeninteresse der Gruppe fälschlich mit dem Gesamtinteresse gleichzusetzen; zugleich sichert es den *Realismus,* indem es vor dem messianistisch-eschatologischen Wahn bewahrt, soziale Reformmaßnahmen könnten ein irdisches Paradies herbeizaubern.

Zu 3) Jede Sozialbewegung ist weltanschaulich fundiert, eine weltanschaulich indifferente Sozialbewegung gibt es nicht und kann es nicht geben. Unmittelbar trifft das zu auf das soziale Verhalten des einzelnen Menschen, den sein soziales Verantwortungsbewußtsein zum Handeln drängt; soziales Handeln des gläubigen Christen ist daher bereits als solches immer ein Stück „christlicher Sozialbewegung". Erst recht ist der Beitrag, den die Christen insgesamt zu den sozialen Aufgaben der Gegenwart leisten, notwendig „christliche Sozialbewegung"; auf diese Mitwirkung der Christen kann aber schon allein wegen ihrer großen Zahl nicht verzichtet werden.

Nicht ebenso a priori läßt sich erweisen, daß es einer in organisatorischen Gebil-

den *institutionalisierten* christlichen Sozialbewegung bedarf, d. h. daß Christen (Katholiken) ihren Beitrag zu den sozialen Gegenwartsaufgaben (nur) in eigenen Organisationen (Einrichtungen oder Verbänden) leisten könnten. Solche organisatorische Gebilde zu schaffen besteht ein Bedürfnis dann, wenn wir es zugelassen haben, daß man von anderer Seite, z. B. des humanitären Liberalismus oder des Sozialismus, uns zuvorkam und Gebilden dieser Art bereits ein weltanschauliches Gepräge verlieh, das nicht das unsrige oder gar für uns unannehmbar ist. Ist es durch unsere Säumigkeit dahin gekommen, dann bleibt uns unter Umständen keine andere Wahl mehr als konkurrierende Organisationen ins Leben zu rufen, die im Sinn unserer Glaubensüberzeugung wirken oder jedenfalls ihr nicht zuwiderhandeln. Auch dann bleibt in dem Umfang, wie andere die gleichen Grundwerte und Ziele mit uns bejahen, sowohl ein kartellarisches Zusammenwirken der weltanschaulich unterschiedenen Organisationen als auch Zusammenarbeit in *gemeinsamen* Organisationen *bei allseitiger Toleranz* durchaus möglich; das ist jedoch mit Kommunisten unmöglich, weil es an mit ihnen gemeinsamen Grundwerten fehlt, wie überhaupt mit allen totalitären Richtungen, weil sie alle grundsätzlich *intolerant* sind. Praktisch wird man sagen können, daß unter den heutigen Verhältnissen es jedenfalls für die Schulung und Erziehung *zur* sozialen Betätigung eigener christlicher (katholischer) Einrichtungen bedarf; inwieweit dasselbe auch für die soziale Aktion selbst in Genossenschaften, Gewerkschaften oder gar in politischen Parteien gilt, wird von Land zu Land verschieden zu beurteilen sein.

Jede nicht aus christlichem Glauben und christlicher Liebe gespeiste Sozialbewegung ist in größter Gefahr, sich den diesseitigen Aufgaben und Zielen so zu verschreiben, als ob es kein Jenseits gäbe, ja sogar von den irdischen Dingen die materiellen überzubetonen und so einem praktischen Materialismus zu verfallen. Demgegenüber hat die christliche Sozialbewegung eine überaus bedeutsame Aufgabe als ‚gratia sanans', und diese Aufgabe vermag keine andere Sozialbewegung außer ihr zu erfüllen. Die Erfahrung lehrt überdies, daß im allgemeinen auch nur die christliche Sozialbewegung der kleinen societas der *Familie* im vollen Maß gerecht wird und über dem Kampf um soziale Gerechtigkeit die Hilfe an der immer fortbestehenden *individuellen* Not nicht vergißt.

Ausgelöst wurden die Sozialbewegungen unserer Zeit und so auch die christliche Sozialbewegung durch den Einbruch des *Industrialismus* in eine bis dahin weitgehend traditionsgebundene, überwiegend agrarische Welt. Was zuerst in den Blick fiel, waren die von ihm angerichteten Zerstörungen, insbesondere die Not, der einerseits das Bauerntum, anderseits das Handwerk anscheinend unrettbar anheimfiel. So ist es gut zu verstehen, daß sich zuerst konservative, ja restaurative Kräfte regten und versuchten, die dahingegangene, irrtümlich als überzeitlich gültig angesehene Ordnung wiederherzustellen. Das gilt in besonderem Maß von der *Romantik* mit der Folge, daß die christliche Sozialbewegung bis heute noch verdächtigt wird, sie flüchte sich in eine illusionäre Welt der „Sozialromantik", anstatt

sich den harten Gegebenheiten der heutigen gesellschaftlichen Wirklichkeit zu stellen und die Konsequenzen daraus zu ziehen. Mindestens seit Pius XI. (1931, QA) trifft dieser Vorwurf nicht mehr zu. Tatsache aber ist, daß das Neue, das der Industrialismus brachte, lange Zeit nicht erkannt wurde. Die immer stärker anwachsende Lohnarbeiterschaft sah man als entartetes und heruntergekommenes Handwerksgesellentum, Vagabunden oder schlechthin asoziales Gesindel an und war weit davon entfernt zu begreifen, daß man hier die zukunftstragende Großgruppe der menschlichen Gesellschaft vor sich hatte. Jahrzehnte lang war die christliche Sozialbewegung (und ist zum Teil heute noch) nicht weniger emotional antikapitalistisch als der gleichzeitige Sozialismus, nur in entgegengesetzter Richtung: sie erstrebte die Rückkehr zu patriarchalischen, feudalen oder feudaloiden Verhältnissen, wogegen der Sozialismus im Grunde genommen nur die letzten Konsequenzen eines liberalistischen Kapitalismus ziehen und damit den Kapitalismus über sich selbst hinausführen wollte.

Daß sich das Rad der Geschichte nicht zurückdrehen läßt, daß das Böse, das sich eingeschlichen hat, nicht dadurch überwunden werden kann, daß man den früheren Zustand wiederherstellt, wie es die Bourbonen in Frankreich versuchten („nichts gelernt und nichts vergessen"), sondern nur dadurch, daß man alle liebgewordenen Gewohnheiten und selbst wohlerworbenen Rechte, die sich überlebt haben, unerbittlich zurücktreten läßt hinter dem, was nach Lage der Dinge Erfordernis des Gemeinwohls ist, das hat die christliche Sozialbewegung um so langsamer gelernt, als auch ihre Denkweise stark dem individualistischen Zeitgeist des 19. Jahrhunderts verhaftet war. Ist es das Verdienst Pius' XI. (QA), in aller Schärfe mit dem Individualismus abgerechnet zu haben, so hat Johannes XXIII. (MM) den Blick geweitet auf die weltweiten Probleme der internationalen Sozialen Frage, d. h. des geordneten Zusammenlebens zwischen denjenigen Völkern, denen dank ihrer hochentwickelten Industrie der Durchbruch zur „Wohlstandsgesellschaft" (‚affluent society') bereits gelungen ist, und den sogenannten unterentwickelten Ländern, bei denen sich heute die gleiche Entwicklung – nur in unvergleichlich schnellerem Tempo und daher mit noch viel größerer Brutalität – abspielt wie einst in den inzwischen hochindustrialisierten (altkapitalistischen) Ländern, als der noch nicht „sozial temperierte Kapitalismus" sich dort noch ungehemmt austoben durfte.

Bis ins 20. Jahrhundert hinein gab es eine christliche Sozialbewegung in der Hauptsache nur in den fortgeschrittenen Ländern Europas. In USA, deren weiße Einwanderer das, was in Europa überlebt war, hinter sich gelassen hatten, wo daher nicht eine bestehende Ordnung zerbrach, sondern unmittelbar eine neue aus dem Boden gestampft wurde, fehlten für eine der christlichen Sozialbewegung Europas vergleichbare Entwicklung und lange Zeit für eine Sozialbewegung überhaupt alle Voraussetzungen; erst die Weltwirtschaftkrise 1929/33 hat das geändert. In manchen der unterentwickelten Länder dagegen, insbesondere dort, wo

europäische Kolonialmächte den Industrialismus und die in seinem Gefolge eintretenden gesellschaftlichen Umwälzungen importiert hatten, entwickelten sich Sozialbewegungen ähnlicher Art wie in Europa; insoweit die christlichen (katholischen) Missionen durch ihr Schulwesen bereits eine wenn auch schmale höhere Bildungsschicht herangezogen hatten, konnten sich auch Anfänge einer christlichen Sozialbewegung entwickeln. In allen romanischen Ländern wie auch in den Entwicklungsländern steht die christliche Sozialbewegung unmittelbar der kommunistischen Bedrohung gegenüber. So hat sie gleichzeitig nach zwei Seiten zu kämpfen und muß sich, um dem Kommunismus Widerpart zu bieten, betont antikapitalistisch geben; das macht es für sie doppelt schwierig, ein fundiertes *positives* Programm mit realisierbaren Zielen zu entwickeln.

Alles bisher Gesagte bezieht sich auf die christliche Sozialbewegung *innerhalb* der katholischen Kirche; aber auch *außerhalb* ihrer gibt es eine durchaus beachtliche christliche Sozialbewegung. Von den orthodoxen Kirchen des Ostens gilt das allerdings nur eingeschränkt; ist schon der stark mystisch-kontemplative Typ ihrer Frömmigkeit sozialem Aktivismus nicht eben günstig, so fehlte schon im zaristischen Rußland und fehlt heute im ganzen kommunistisch-bolschewistischen Block fast jede Möglichkeit praktischer Betätigung; gilt doch totalitären Regimen schon das Nachdenken über soziale Probleme als staatsgefährlich. Auch der Protestantismus und die anglikanische Hochkirche waren durch ihre enge Bindung an den Staat, und der deutsche Protestantismus war zusätzlich durch die deutsche „Staatsgläubigkeit" und nochmals ganz besonders das Luthertum durch die Untertanengesinnung bis zum Ende des 1. Weltkrieges in der Hauptsache auf caritatives Wirken („rettende Liebe") beschränkt; zu echter Sozialarbeit („gestaltender Liebe") bestand nur wenig Möglichkeit. Erst die durch den Sturz oder doch die Schwächung der monarchischen Gewalt ermöglichte Verselbständigung der protestantischen Kirche gegenüber dem Staat gab sozialer Wirksamkeit Raum, die alsbald mit großem Eifer aufgenommen wurde. Heute haben alle in der Ökumene zusammengeschlossenen Kirchen (mit obiger Einschränkung für die unter dem kommunistischen Joch lebenden) eine starke und bewußte Sozialbewegung aufzuweisen. Bahnbrechend für sie war die Stockholmer Weltkirchenkonferenz (1924) für praktisches Christentum (‚Life and Work'); theologisch vertieft wurde sie durch die Verknüpfung mit der Lausanner Weltkirchenkonferenz (1927) für ‚Faith and Order'. Sehr gründliche Arbeit leisteten sodann die Weltkirchenkonferenzen von Amsterdam (1948) und Evanston (1954), von wo die Losung „Verantwortliche Gesellschaft" ausgegeben wurde. Die programmatischen Verlautbarungen dieser Konferenzen haben selbstverständlich nicht den lehramtlichen Charakter päpstlicher Enzykliken; trotzdem sind sie für die Ökumene von ähnlichem Gewicht. Sowohl zwischen den verschiedenen protestantischen und anderen Kirchen und ihren führenden Vertretern untereinander als auch mit der katholischen Soziallehre besteht in den praktischen Fragen und Zielsetzungen überraschend große

Übereinstimmung (neuestens allerdings scheint sich in der Frage der Bevölkerungspolitik [Geburtenregelung] ein Zwiespalt aufzutun, indem man in der Ökumene im Gegensatz zur katholischen Kirche [MM 186–199] offenbar bereit ist, die antikonzeptionellen Vorhaben der Regierungen von Ländern, die mit wachsendem Bevölkerungsüberdruck zu kämpfen haben, gutzuheißen und zu fördern).

Dagegen besteht ein tiefgehender Unterschied grundsätzlicher Art. Die katholische Sozialbewegung legt den Maßstab des *Naturrechts* an die Dinge an und betrachtet es als ihre Aufgabe, den Komplex der naturrechtlichen Normen immer reicher zu entfalten, um den jeweils neuen Gegebenheiten beizukommen. Ein Teil der Protestanten, namentlich in USA, verfährt ebenso; die große Mehrheit dagegen, namentlich im deutschen Sprachgebiet, lehnt naturrechtliche Argumentation ab und will nach dem sola-scriptura-Prinzip alle verbindlichen Weisungen, auch für die soziale Ordnung, ausschließlich der Hl. Schrift entnehmen oder aus ihr herleiten. Wir Katholiken pflegen im allgemeinen *Sach*argumente ins Feld zu führen, von denen wir annehmen, daß sie auch für nicht-gläubige Menschen überzeugend seien; ganz anders die Männer und Frauen der ökumenischen Sozialbewegung, die mit Vorliebe theologisch argumentieren. Sie wissen, daß diese Argumentation nur für gläubige Christen zwingend ist, glauben aber, diesen Nachteil in den Kauf nehmen zu müssen; für sie selbst hat diese Verfahrensweise den Vorteil, den Ausgangspunkt und die tragende Grundlage *aller* christlichen Sozialbewegungen, d. h. den christlichen Glauben und die christliche Liebe, ständig in ihrem Bewußtsein festzuhalten.

Jugend zwischen Glaube und Unglaube

Theophil Thun

Es soll hier von einer Untersuchung über „Die religiöse Entscheidung der Jugend“[1] berichtet werden, die die Arbeit über „Die Religion des Kindes“[2] fortführt, worin die ersten Stadien der religiösen Entwicklung in den vier Grundschuljahren sichtbar wurden, und zwar im Hinblick auf die zukünftigen krisenhaften und regenerativen Erscheinungen in der Metamorphose der religiösen Gedanken- und Erlebnissphäre des Reifealters und der Adoleszenz. Wir fragten uns, was wird aus

[1] Stuttgart: Klett 1963. DM 19,50.

[2] Stuttgart: Klett 1959. DM 16,10.

der einheitlich-ungeteilten Welt des Kindes, die theozentrisch, d. h. von Gott als dem Schöpfer und Herrn bestimmt wird, in dem alle Dinge und alles Lebendige ihren Ursprung und unmittelbaren Bestand haben? Was wird aus dem naiven Glauben der Kinder in der fortschreitenden Dynamik der ständigen Bewegung und Veränderung, in der das, was gestern noch galt, in kurzer Zeit schon nicht mehr vollgültig ist? Welche Formen der Auseinandersetzung und welche Erlebnisqualitäten sind in der religiösen Zuwendung, in der Entfaltung des Glaubens für die heutige Jugend charakteristisch? Welche aber auch in der Entfremdung und in der Verkümmerung des religiösen Lebens? Wir bemühen uns, auf diese Fragen Antworten zu finden, die dem wirklichen Erleben und Denken der heutigen Jugend entsprechen und die vor allem dem Lehrer und Erzieher dienen sollen.

Die Materialsammlung, die methodisch so angelegt wurde, daß ein Maximum an Echtheit und Wahrhaftigkeit erzielt werden konnte, erfolgte in mehrjähriger Arbeit mit den Abschlußklassen der Volksschule, mit Obertertianern und Oberprimanern, mit Berufsschülern: Feinmechanikern, Maschinenschlossern, Hilfsarbeiterinnen, Wäschenäherinnen, Hausgehilfinnen und Studierenden der Höheren Fachschule der Bekleidungsindustrie – zu gleichen Teilen mit Katholiken und evangelischen Christen. 375 Jugendliche haben sich in mehreren Städten in 6000 Niederschriften zu 16 verschiedenen Themen geäußert.

Angesichts der Fülle von Problemen, die sich in der Untersuchung ergeben, können in dem hier vorliegenden Rahmen nur einige wenige umrissen werden, die vor allem für den Religionspädagogen bedeutsam sein dürften.

Die epochale religiöse Krise

Aus vielen Einzelheiten lassen sich die Auswirkungen einer umfassenden und tiefgreifenden religiösen Krise erkennen, die u. a. auch durch die Untersuchungen des Pastoralsoziologischen Instituts Essen bestätigt werden. Zur Illustration einige Zahlen: in der Altersstufe von 20–29 Jahren, mit der erst die volle Selbständigkeit erreicht wird (Lösung aus der Familie, eigene Wohnung, Freiheit der Entscheidung auf allen Lebensgebieten), erfüllen in München nur noch 17 %, in Mannheim 22 % und in Essen 23 % der katholischen Christen ihre Sonntagspflicht. Daß sich das religiöse Verhalten in kleineren Städten und vor allem auch in geschlossenen katholischen Landgebieten hiervon unterscheidet, ist bekannt; jedoch wird aus der psychologischen Detailarbeit mit den einzelnen Jugendlichen auch hier das Ausmaß der religiösen Destruktion deutlich. Auf evangelischer Seite liegt die Schätzung vor, daß „sich unter 8000 evangelischen Jugendlichen nur 4,7 % Jungen und 10,3 % Mädchen fanden, die sonntags regelmäßig zur Kirche gingen und zugleich auch regelmäßig beteten“ [3]. Von seiten derjenigen Autoren, die sich mit die-

[3] H. HUNGER: *Evangelische Jugend und evangelische Kirche*, Gütersloh 1960.

sem Problem der allgemeinen Krise näher befassen, werden vor allem die sozialen Umschichtungen, der Verlust heimatlicher Geborgenheit, Auflösung traditioneller Bindungen (Bauerntum, Handwerkertum), Verstädterung, Sog der Großbetriebe, rapide Einflußnahme der Kommunikationsmittel Fernsehen, Film, Radio, Illustrierte als wesentliche Gründe angesehen. Bei unserer Untersuchung werden diese Punkte bestätigt, insbesondere aber tritt in bedrängender Weise die geistig-seelische Gefährdung der werktätigen Jugendlichen hervor, die unmittelbar nach der Schulentlassung mit dem Eintritt in den Produktionsprozeß der Großbetriebe einsetzt und einen erheblichen Teil dessen zunichte macht, was Elternhaus, Kirche und Schule in den acht Volksschuljahren an Lebenswerten mitzugeben und aufzubauen bemüht waren.

Auf der anderen Seite sind aber auch die Ansätze einer echten Elite des entschiedenen Christentums zu verzeichnen, die sich sowohl bei katholischen wie auch bei evangelischen Jugendlichen in den verschiedenen sozialen Schichten finden. Es sind dies die Beispiele einer „Diasporagläubigkeit" (Karl Rahner), die sich hin und wieder in eindrucksvoller Weise bekundet. Den zahlenmäßig weitaus größten Anteil bilden jedoch diejenigen Jugendlichen, deren Stellungnahme wir als Ausdruck der „religiösen Unsicherheit" bezeichnen. Hier begegnen wir jenen Auffassungen, die das Lebens- und Weltverständnis vieler heutiger Menschen kennzeichnen und in der fortschreitenden Distanzierung von jeder religiösen Bindung den allgemeinen Nenner finden. Ohne emotionale Beteiligung, mit Vorbehalt gegenüber der allgemeinen Bedeutung von Glaube und Unglaube wird einschichtig intellektuell die Frage nach Gott behandelt, wobei vordergründige Antworten als Lösungen ausreichend erscheinen: „ . . . Wer und was ist denn Gott? Meiner Meinung nach ist ‚Gott' ein für uns Menschen unbegreifliches Walten in der Natur . . ." Daß sich diese Unsicherheit häufig in einem Schwanken, einer Verschwommenheit der Auffassungen ausdrücken kann, zeigt sich in der Niederschrift eines 23-jährigen jungen Mädchens: „Ich möchte gern an Gott glauben, aber sobald ich die Frage ‚warum?' aufwerfe, findet man keine Antwort. Viele Menschen glauben nicht an Gott, weil Gott nicht zu fassen, sondern eine Abstraktion ist."

Im Ganzen gesehen zeigt sich die Krise in der tiefen religiösen Zerrissenheit und Widersprüchlichkeit der inneren Welt heutiger Menschen, wie sie auch aus dem Überblick über die Gesamtheit der Jugendlichen hervorgeht.

Der Einfluß des Elternhauses

In Übereinstimmung mit den Ergebnissen der „Religion des Kindes", in der wir in erster Linie die mütterliche Herzenswärme und Innigkeit, ihre fromme Hingabe als die geleitenden und fördernden psychischen Momente in den religiösen Anfängen des Kindes kennzeichneten, finden wir bei den religiös eingestellten Jugendlichen fast stets an erster Stelle einen Hinweis auf die hohe Bedeutung der

Erziehung im Elternhaus. Folgende Äußerung einer Oberprimanerin gibt eine zutreffende Charakterisierung der Situation:

> „Ich glaube an Gott, weil mir seine Existenz, die Tatsache, daß er wirklich da ist, von Jugend auf so unverrückbar klar ist, daß ich gar nicht anders kann als mit ihm zu rechnen. Dies habe ich hauptsächlich meiner Erziehung zu danken, meine Mutter hat mir von Kind an die Wirklichkeit Gottes auf Schritt und Tritt vor Augen geführt. Selbst ja dazu zu sagen und dieses Wissen am eigenen Leibe, an der eigenen Seele zu erleben, dazu kam ich jedoch erst viel später, in der Zeit von 18–20 Jahren, und zwar nur durch große seelische Erschütterungen, als ich keinen Menschen hatte, der mir in meinen Konflikten beistehen konnte und ich ganz allein auf mich selbst angewiesen in letzter Not bei Gott Hilfe suchte – und fand. – Daß nicht alle Menschen an Gott glauben, hat viele Ursachen. Ich will nicht versuchen, dies theologisch zu begründen, will nur meine eigenen Erfahrungen zu Rate ziehen. Den meisten Menschen, besonders den Jugendlichen, fehlt nämlich die leitende Hand im Elternhaus, die still und unscheinbar die junge heranreifende Seele mit der Existenz Gottes vertraut macht. Die meisten können und wollen das nicht, weil sie sich scheuen und schämen, da ihr Verhältnis mit Gott nicht in Ordnung ist. So umgehen sie gern das Thema und lassen damit den jungen Menschen in den entscheidenden Stunden innerer Konflikte allein, ohne ihm zu zeigen, daß es eine rettende Instanz gibt. So beginnen sie ihren Lebensweg und -kampf ohne Gott und wagen es später nicht mehr, sich ihm zu stellen und auszuliefern."

Es darf aber auch nicht übersehen werden, daß in manchen Fällen gerade von den Eltern ein ausgesprochen negativer Einfluß ausgeht. Eine Obertertianerin schreibt:

> „Ich kenne z. B. in zwei Fällen Väter (meiner Mitschülerinnen), die einfach, weil man die Bibel nicht wie andere Wissenschaften voll ergründen kann, den Glauben an Gott ablehnen. Ein Vater z. B. bezeichnet die Visionen der Propheten als eine in Jahrhunderten entstandene Legende, er führt Vernunftgründe gegen den Glauben an und deckt mit geradezu begeistertem Spürsinn sämtliche Widersprüche in der Bibel auf. Diese Widersprüche sind tatsächlich da, sind aber fast immer irgendwie erklärlich. Und ich finde es seltsam, daß solche Väter es offenbar nötig haben, ihr Verhalten vor Frau und Kindern erklären zu müssen. Außerdem wird man selbst oft in eine schwierige Lage gebracht, weil eben doch (leider) der Mensch immer im Glauben an Gott der Vernunft zugänglicher ist als dem reinen Glauben."

Sonstige personale Erfahrungen

Von großer Bedeutung für die spätere religiöse Entscheidung der Jugendlichen sind die verschiedenartigen personalen Erfahrungen im Umgang mit Christen, aber auch mit Nichtchristen. Der Glaube wird durch den, der ihn bekennt und in seinem Leben verwirklicht, für den Jugendlichen erst glaub-würdig. Man spricht in dieser Hinsicht von personaler Wertübertragung. In gleicher Weise kann auch der Einfluß einer skeptisch eingestellten Persönlichkeit negativ wirken. Am ungünstigsten sind aber häufig die Erfahrungen mit christlich gesonnenen Menschen deren Frömmigkeitshaltung dem Jugendlichen, bzw. auch schon dem Kinde anstößig wird. Hier sprechen in erheblichem Maß die Unwägbarkeiten im Gehaben einer Persönlichkeit mit. Manche wohlmeinende und persönlich tiefgläubige Erzieher üben eine nachhaltig negative religiöse Wirkung aus, ohne selbst davon

auch nur das Geringste zu ahnen. Jede Übersteigerung des rein Gefühlsmäßigen, jeder Widerspruch zwischen dem religiösen und dem areligiösen Verhalten z. B. in der Beziehung zur Pflicht, zum Geld, zum Nächsten, zum Schüler, zur Klasse, aber auch jedes Außerachtlassen des richtigen Maßes der religiösen Verpflichtungen der Schüler im Einklang mit der psychologischen Verfassung der Altersstufe, jede pädagogische Fehlhaltung, wie Lieblosigkeit und Überstrenge, aber auch Labilität und Weichlichkeit bringen mit Sicherheit nachhaltige Schäden hervor. Anderseits können aber auch Geistliche und Lehrer, die ihren persönlichen Glauben vor ihren Schülern in Wahrhaftigkeit und Demut erweisen, zu Leitbildern für das ganze Leben werden. Als Beispiel die Niederschrift eines 17-jährigen Hilfsarbeiters:

> „Früher, als ich noch ein Kind war, glaubte ich an Jesus Christus – aber jetzt, da mir die Religion nicht mehr eingepaukt wird, halte ich derartige Dinge für absolut überflüssig. Vielleicht habe ich in den fünf Jahren, da ich mit Religion vollgestopft wurde, die Kirche und die ganze Religion hassen gelernt ..."

Hier wie in zahlreichen anderen Fällen wird deutlich, daß nicht selten ein Zwang, etwas Gewaltsames, ein bloßes „Du mußt" mit der religiösen Erziehung verbunden gewesen ist und nun das Motiv für eine radikale Ablehnung bildet. Ähnlich gelagert ist die Situation bei einer „religiösen Überfütterung", bei einem ständigen Zuviel ohne Berücksichtigung der seelischen Aufnahmefähigkeit der betreffenden Altersstufe, das ebenfalls Abwehr und zuweilen eine endgültige Verneinung alles „frommen Geredes" hervorruft, wie manche Jugendliche es ausdrücken.

Das Problem der Erlebnisfähigkeit

Erweckung und Entfaltung der Religiosität ist nur in einer steten Folge religiöser Erlebnisse möglich. Echte Religiosität ist gelebter, nicht nur gelehrter und erlernter Glaube! Wie aus zahlreichen Niederschriften hervorgeht und durch unsere Erfahrungen immer wieder bestätigt wird, kann bei den religiös gebundenen Jugendlichen beider Konfessionen nicht selten von einem dauernden und vertieften religiösen Erleben, in einigen Fällen sogar von einer nahezu mystischen Gottesliebe und Christusverbundenheit, insbesondere bei einer regelmäßigen Beteiligung an dem eucharistischen Leben der Gemeinde, von einer persönlichen Gebetsnähe zu Gott und zu Jesus Christus als dem Gottmenschen gesprochen werden. Hier wird die geistlich-religiöse Wirklichkeit der überkommenen Religion, die Gleichzeitigkeit mit Jesus Christus, wie Sören Kierkegaard es nennt, seine Gegenwart, Hilfe und Heilung, aber auch sein Anspruch und seine ewige Gültigkeit und Herrschaft in der tiefsten Innerlichkeit einer personalen Begegnung erlebt. Auf der anderen Seite aber muß festgestellt werden, daß weitaus die Mehrzahl aller Jugendlichen noch niemals ein echtes religiöses Erleben kennengelernt hat! Daß hierbei die weit verbreiteten, schnell vorübergehenden sentimentalen Affektregungen der Erwachsenen zu Weihnachten, bei Hochzeiten und Beerdigungen, in die manche

Jugendliche hineingezogen werden, bedeutungslos sind und ohne Nachwirkung bleiben, bedarf keiner Erörterung. Für viele dieser Jugendlichen ergeben sich statt dessen in der Begegnung mit der Religion und den religiösen Institutionen negative Anmutungen, die sich je nach den Umständen mit Enge und Zwang, Frömmelei, Abwegigkeit, Verstiegenheit, Unehrlichkeit bezeichnen lassen. Dazwischen liegt jene breite Zone der Distanzierung von allem Religiösen, in der es weder zu einem wiederholten Erleben noch zu ausgesprochen negativen Anmutungen kommt.

Wie ist nun ein solches Schwinden des religiösen Erlebens zu verstehen? Wo liegen die Ursachen? Da der Mensch ein vielschichtiges Wesen ist, so sind auch die Zusammenhänge, die seine Person betreffen, überaus komplex und vieldeutig. Im Lauf unserer Arbeit mit den Jugendlichen ist uns aber ein Punkt immer wieder deutlich geworden, der unseres Wissens weder von der Pädagogik noch von der Psychologie genügend beachtet worden ist. Es handelt sich um den durch epochale Umstände hervorgerufenen schnellen Rückgang der Erlebnisfähigkeit, der einen Teil der seelischen Zerstörung des modernen entwurzelten Menschen darstellt. Durch die ständige Steigerung der an die Hirnrinde des Menschen gebundenen Fähigkeiten (für die Entwicklung der Mathematik, der Naturwissenschaften, der Technik von unbestrittener Bedeutung!) ist das urtümliche Leben und Erleben des Menschen, das aus einer tieferen wirkungsmächtigen Schicht stammt (von Philipp Lersch als der endothyme Grund bezeichnet) weitgehend beeinträchtigt worden. Der Mensch lebt und denkt heute statt in Bildern in Begriffen, statt in der Anschauung in der Theorie, und häufig statt im bildkräftigen Wort in der entleerten Floskel, in der Phrase. Deshalb ist ihm auch die Bildersprache der Evangelien und des Alten Testamentes so fremd geworden. Anderseits führt dieser Verlust der inneren Bilder, der zugleich oft den Verlust einer heilen inneren Welt bedeutet, bei vielen zu einem gesteigerten visuellen Bedürfnis, das von kommerziellen Interessenten nicht selten schamlos ausgenutzt wird. Von allen Seiten werden mit gespenstischer Gewalt visuelle Phantome auf den Menschen losgelassen: Bildzeitungen, Illustrierte, Fernsehen, Reklame. All dies stellt eine Überflutung durch Reize dar, der sich der einzelne nur dadurch anzupassen vermag, daß er sie immer oberflächlicher aufnimmt und zu schnellem Vergessen bringt. Zumeist erwächst aber mit diesem Mangel an echten Erlebnissen, der bald zu einer Erlebnisschwäche, d. h. zu der Unfähigkeit eines vertieften Erlebens führen muß, der Erlebnisdrang, der zuweilen im Jugendalter zu einer Erlebnisgier ausarten kann. Als Beispiel: in der Klasse von Hilfsarbeitern, die ich für meine Untersuchung längere Zeit regelmäßig besuchte, wurde mir von steigenden Kinofrequenzen („Harte Filme, Thriller, Sensationen") berichtet, die sich in einzelnen Fällen bis zu neun Mal in der Woche beliefen. Mit dieser Kinosüchtigkeit seelisch verarmter Jungen, die ihren Erlebnishunger vergeblich an Phantomen zu stillen versuchen, stimmt aber auch überein, daß der weitaus größte Teil der werktätigen Bevölkerung allabendlich

stundenlang am Fernsehschirm sitzt, daß die Absatzziffern der Illustrierten ständig steigen, von denen eine einzige kürzlich behauptete, mit zehn Millionen Lesern rechnen zu können. Darüber hinaus und in engem Zusammenhang damit spielen das übersteigerte Tempo, die Hast der Lebensführung, die niemand mehr zu Muße, Stille und Einkehr kommen läßt, der zunehmende Lärm an allen Orten eine Rolle bei der Minderung der Erlebnisfähigkeit, was sich in der Entfaltung der Religiosität zwangsläufig negativ auswirken muß.

Das Gebet

Hier stehen sich – wie bei allen behandelten Fragen – positive wie negative Gesichtspunkte in den Äußerungen der Jugendlichen in starken Kontrasten gegenüber. So ergibt die Übersicht einerseits reichhaltige Formen der Zustimmung zum Gebet, und zwar wesentlich aus der eigenen Erfahrung. Es werden hervorgehoben: die große affektive Bedeutung der Möglichkeit mit Gott zu sprechen, ihm die eigenen Gedanken, Sorgen und Ängste sagen zu dürfen, die Möglichkeit des Bittens und Dankens (Geborgenheit des Kindes im Vertrauen zum Vater), Erfahrungen der Gebetserhörung, vor allem auch in der Gemeinschaft der Familie. Sogar das Sterben des Vaters, um dessen Leben die Familie gebetet hatte, bringt keine Gebetsenttäuschung, sondern ein vertieftes gläubiges Bejahen des Gotteswillens. Aus den Äußerungen einiger Jugendlicher ergibt sich ein „Leben mit Gott", ein fortgesetztes Gebet, in dem alle Probleme, aber auch alles erfahrene Gute zur Aussprache drängen. „Man muß doch mit seinem Gott in Verbindung stehen, und das ist nur durch das Gebet möglich."

Es liegt nahe, daß die religiös gebundenen Jugendlichen häufiger spontan an Gott denken. Die Anlässe für eine solche Hinwendung und Begegnung sind verschieden: das Erleben der großen Natur, die Einsamkeit, die Gewissensnot, der Anblick von Kirche und Kreuz, das „Aufleuchten Gottes im Menschen in Augenblicken großer Freude, aber auch angesichts der Größe und Tragik des Menschen, die von einem Dichter dargestellt werden". Eine besondere Bedeutung für die spontane Hinwendung zu Gott haben alle Grenzsituationen des Lebens, vor allem soweit sie den Gedanken an den Tod hervorrufen. Sogar ein Jugendlicher, der mit Betonung seinen Unglauben vorträgt: „bei mir ist Gott die Natur", muß zugeben, daß er zuweilen „in einer schwachen Viertelstunde" an Gott denkt. Je nach Art des Elternhauses machen sich in solchen Fällen zuweilen noch Reste einer gefühlsmäßigen Bindung an Religion und Glaube bemerkbar, die eine solche Hinwendung bewirken, dann aber ebenso schnell wieder verschwinden.

Auf der anderen Seite zeigen sich Probleme, Mißverständnisse, Ablehnungen mannigfacher Art. Von besonderer Bedeutung ist das magische Mißverstehen, das sich auch im sogenannten „Wunschbitten" äußert (ein heimliches Aussprechen von Wünschen ohne eine Hinwendung zu Gott). „Wo ist ein Beweis", schreibt ein

Vierzehnjähriger, „daß es nicht auch ohne Gebet geklappt hätte?" Und eine andere Niederschrift lautet: „Meist muß ich die Erfahrung machen, daß, wenn man nicht betet, ein Wunsch trotzdem in Erfüllung geht." Bei einem solchen Wunschbitten, einem Relikt der magischen Auffassung im Kindesalter, bleibt es offen, wem das Gelingen zu danken ist. „Ich weiß nicht, ob es das Schicksal ist oder ob Gott mich erhört hat." In engem Zusammenhang damit steht die Gebetsenttäuschung, die nicht selten zu einer Abwendung vom Beten führt. In mehreren glaubenspositiven Äußerungen wird außerdem auf die Gefährdung des Gebets durch unangemessene Haltungen hingewiesen: durch Gewohnheit, Gedankenlosigkeit, Abstumpfung. Ferner kommen auch die verschiedenen Tönungen der religiösen Unsicherheit zum Ausdruck: das Gebet wird dann als reine Selbstbesinnung angesehen, und es wird ihm eine Bedeutung lediglich im Subjektiven zugeschrieben: „für den, der daran glaubt". Dies geschieht zuweilen in einer resignierten Rückschau auf die eigene religiöse Kindheit, in der man noch gläubig beten konnte. Die Unsicherheit kann sich aber auch darin bemerkbar machen, daß ein Jugendlicher zwar regelmäßig betet und bewußt am Gebet festhält, sich selbst aber die Frage nicht beantworten kann, warum er es eigentlich noch tut. Schließlich findet sich in mancherlei Spielarten auch das endgültige Nein zu Gebet und Glauben, das nicht selten mit Ausfällen gegen Kirche und Pfarrer verbunden ist und sich in verächtlichen Bemerkungen ausdrückt. Ein Feinmechanikerlehrling schreibt:

> „Das Gebet hat für mich so gut wie gar keine Bedeutung. Dem ganzen Mumpitz stehe ich entgegen. Fürbitte und so sind für mich Fremdwörter. Ich meine immer Religion ist Erziehung, aber Erwachsene brauchen nicht mehr erzogen zu werden. Ich glaube doch nicht an den Weihnachtsmann!! Mein Wahlspruch lautet: ‚Lügen haben kurze Beine!' Den Spruch sollten sich die Kirchenbonzen übers Bett hängen, anstatt frommer Sprüche!"

Die Gestalt Jesu Christi

In ihrer Beziehung zu der Gestalt Jesu Christi als dem Inbegriff und der Mitte der überkommenen Religion ergeben sich für die Jugendlichen sehr verschiedenartige Abstufungen. An erster Stelle können wir in den vereinzelten Fällen einer religiösen Elite von einer bewußten und vertieften Bindung sprechen. Als Beispiel die Niederschrift einer Oberprimanerin:

> „Die Frage kann eindeutig beantwortet werden: Er hat die größte Bedeutung, die nur eine geistige, religiöse oder menschliche Wirklichkeit bislang in meinem Leben gehabt hat. Er gestaltet mein Leben und ist Maßstab und Ziel. Diese direkte personale Beziehung steht außerhalb des menschlichen Willens; ein persönliches Erlebnis wie z. B. der Tod eines geliebten Menschen oder eine tiefgreifende Erschütterung hat dazu nichts beigetragen. Er macht sich mir verständlich in einer von allen äußerlichen Gegebenheiten unabhängigen Sprache, gegen die ich mich natürlich zuerst wehrte. Verzweifelt! Aber ausweichen kann man ihm nicht. Ich habe seine ausschließlichen Forderungen, die nie zu hart oder unmenschlich sind, angenommen. Ich habe mich ganz unterworfen und mein Leben seiner Direktion unterstellt. Jetzt wäre ich außerstande, mein Leben selb-

ständig allein zu führen, die Mitte, der Halt, das Wesen würden fehlen. Es klingt wahrscheinlich seltsam, aber für mich hat es nicht mehr die geringste außerordentliche Bedeutung; daraus ergibt sich kein verzerrtes, verkrampftes Märtyrerdasein, sondern ein Leben, dessen Richtung, dessen Einzelheiten ich jedenfalls bedingt durchschauen kann: eine Begeisterung und Freude über diese Bindung, die man nur annehmen kann und die damit das Wesen, das Glück des Lebens ausmacht ..."

Ferner finden sich Äußerungen, in denen eine naiv-gläubige Zuwendung zum Ausdruck kommt. Hier zeigen sich keine wesentlichen Unterschiede gegenüber der Kindheit. Eine Auseinandersetzung, ein Ringen um den Glauben hat nicht stattgefunden. In solchen Fällen ist das Wissen um das Glaubensgut der Kirche die Regulative der personalen Beziehung zu Jesus Christus. Aus der emotionalen Lebensgemeinschaft der Familie, aus der religiösen Erziehung ergibt sich ohne Krise die gläubige Zuwendung des Jugendlichen.

Es kommt wahrscheinlich davon, daß ich mir das Leben ohne Gott nicht vorstellen kann, da meine Eltern auch an Gott glauben. Die ganze Erziehung ist sehr auf Jesus Christus gerichtet. Wenn Jesus nicht für uns gestorben wäre, hätte das Leben für uns Menschen keinen Sinn ..."

Eine weitere Gruppe von Äußerungen ist als widersprüchlich zu bezeichnen. Hier herrscht zwar eine grundsätzlich positive Stellungnahme vor, zu der aber bestimmte Einwände und Vorbehalte in einem Gegensatz stehen, der die Gesamtsituation ungeklärt bleiben läßt. Dazu gehört beispielsweise folgendes kindlich offenherzige Eingeständnis:

„In meinem persönlichen Leben steht er mir natürlich sehr im Wege, da ich nicht tun und lassen kann, was ich will."

Wir sahen im Zusammenhang dieser und ähnlicher Niederschriften einen deutlichen Hinweis auf eine allzu enge Erziehung durch Gesetz und Verbot. Dasselbe gilt für die Vorstellung eines anderen Jugendlichen, der sich in allen Worten und Taten von Jesus Christus ständig beobachtet glaubte.

Zuweilen suchen sich Jugendliche der allzu großen Nähe der Gestalt Jesu Christi, wie sie zum Wesen der überkommenen Religion gehört, in irgendeiner Weise zu entziehen. Da ist an erster Stelle der Versuch zu nennen, die Gestalt Jesu Christi einmal außerhalb von Kirche und Dogma zu sehen und sich davon ein eigenes Bild zu machen. Dies führt zu der Frage nach dem „historischen Jesus" im Sinn des seit Reimarus und Lessing popularisierten Problems, wie es sich denn „wirklich" mit Jesus und seinem Leben verhalten habe.

„Ich bin versucht, Jesus Christus für einen ganz gewöhnlichen Menschen zu halten, der vielleicht irgendwelche wunderlichen Kräfte besaß, wie wir es ja auch heute noch finden."

Aber auch noch eine andere Art der Distanzierung ist von allgemeiner Bedeutung. Sie erfolgt zugunsten eines subjektiven Gottesbildes, so daß die Möglichkeit einer Kluft zwischen dem Gottesgedanken der überkommenen Religion (Gott als der Vater Jesu Christi) und dem aus eigenem Erleben gestalteten Gottesbild besteht, das jenes teilweise oder völlig überdeckt. „ ... In meinem Leben spielt Gott

eine größere Rolle als Jesus Christus ...“ „... Manchmal zweifle ich an Jesus Christus, aber ich versuche daran zu glauben, denn an Gott glaube ich wirklich ...“ Zu einer solchen Distanzierung kann unter anderem auch die Art der Belehrung, der Vermittlung des Glaubensgutes beitragen, wenn verzerrte, einseitige und blutleere Darstellungen die Gestalt und das Leben Jesu Christi verdecken.

Durch eine vom Elternhaus her schon oft traditionelle Abkehr von allen Glaubensinhalten der überkommenen Religion ist sehr vielen Jugendlichen der innere Zugang zu der Gestalt Jesu Christi verwehrt. Zuweilen steht auch der glaubensfeindliche Einfluß eines Vaters, einer Mutter im Wege. Dazu kommt, daß im Alltag so wenig von Jesus Christus und seinem Wirken zu spüren ist.

> „Ich bin nicht ganz überzeugt, ob es Jesus Christus wirklich gibt. Ich mache mir auch gar keine Mühe, darüber nachzudenken ...“

So verbleiben die Jugendlichen häufig unentschieden. Sie lassen die Frage auf sich beruhen, solange sie keine Antwort erhalten, von der sie überzeugt werden, die sie ergreift, die in ihnen das erste Aufleuchten einer Glaubensmöglichkeit bewirkt. Und dabei denken manche wie dieses junge Mädchen: „Ich kann nur sagen, ich wäre froh, wenn ich einen festen Glauben hätte. Ich brauche manchmal einen festen Halt.“

Verständlicherweise richten sich die Äußerungen der Ablehnung noch stärker gegen die Gestalt Jesu Christi als gegen den Gottesgedanken. Dabei steht die Aufklärung mit kühler Anmaßung und Scheinsicherheit an erster Stelle.

> „... Nach und nach entdeckt man und erforscht doch alles, von dem man früher keine Vorstellungen hatte. Ich denke, wenn hierzu kein Jesus Christus nötig ist, dann braucht man ihn auch nicht für andere Zwecke.“

Dazu gehört auch insgeheim die Tendenz, „von Jesus jeglichen Wunderglanz und Heiligenschein zu nehmen“, wie ein Jugendlicher dies ausdrückt. Schließlich ist es das Ressentiment gegen Religion und Kirche, das sich in der Niederschrift eines Hilfsarbeiters ausdrückt:

> „Ich habe Jesus noch nie gesehen und weiß gar nicht, ob es ihn überhaupt gibt. Für mich hat nur mein Obermeister eine Bedeutung. Wenn der mich rausschmeißt, kommt auch kein Jesus und stellt mich wieder ein ...“

Das geistige Arsenal des Unglaubens – legitime Probleme des religiösen Ringens

In bestürzend großem Umfang erliegen Jugendliche genau so wie die Erwachsenen in den verschiedenen Bildungsschichten den Thesen der Aufklärung und des Positivismus. Je mehr im Alltagsbewußtsein des heutigen Menschen die Bereitschaft zum Wagnis des Glaubens schwindet, desto stärker wirkt auf ihn die „dogmatische“ Fixierung des Unglaubens, der er ohne Kritik gegenübersteht. Worum handelt es sich hier? Zu dem Arsenal des Unglaubens gehört vor allem jene Weltanschauung, die sich als positivistisches Denken im Sinn eines andauernden Fortschreitens von Aufklärung zu Aufklärung durch die positiven Wissen-

schaften zu einer fast zwanghaften Vorstellung der zivilisierten Menschheit entwickelt hat. Das Schema lautet: früher – da glaubte man an Gott, an die Engel, an den Teufel, an Wunder, an die Auferstehung der Toten, heute weiß man dank den Entdeckungen der Wissenschaften, daß alles nur natürlich, d. h. nach den Naturgesetzen erklärbar vor sich geht. Morgen wird alles, was heute noch unerforscht geblieben ist, bis in die letzten Einzelheiten aufgeklärt werden. Ein Feinmechanikerlehrling schreibt:

> „Ich gehöre zu den Menschen, die nicht an Gott glauben. Ich kann mir nicht vorstellen, daß etwas derartiges existieren soll. Als Beweis für die Existenz Gottes führen die meisten Dinge an, die heute noch nicht zu erklären sind, z. B. wie entstand das Leben? Ich bin überzeugt, in 1000 oder noch mehr Jahren wird man auch das herausgefunden haben, und dann noch andere Dinge, die man mit dem Vorhandensein eines Gottes zu erklären versucht."

Im Ganzen gesehen ist damit eine Entwertung der Vergangenheit, ein naives Hinabschauen auf die vermeintliche Unterlegenheit der früheren Geschlechter der Menschheit, ein Verlust des Wissens um die Größe und Weisheit der Jahrtausende vorchristlicher und christlicher Traditionen zur Selbstverständlichkeit geworden.

Neben diesen und ähnlichen „Dogmen des Unglaubens" werden wir in überraschend zahlreichen Niederschriften auf echte philosophisch-theologische Probleme hingewiesen, mit denen sich der Jugendliche ohne geistliche Hilfe vergeblich auseinanderzusetzen sucht. Ein solches Hauptthema, das sowohl zu echten Zweifeln Anlaß gibt, wie aber auch den Thesen des Unglaubens Vorschub leistet, ist die Frage nach dem Übel in der Welt. Eine 15-jährige Obertertianerin schreibt:

> „Wenn Sie mich persönlich fragen, warum ich zweifle, so kann ich nur sagen, daß ich schon so viel erlebt habe, was nicht gerade gut zu nennen ist, und deshalb an die Existenz Gottes nicht glauben kann. Das ist gänzlich falsch, werden Sie sagen. Das haben schon viele gesagt. Wenn ich die Kriege und die Morde und die vielen schlechten Dinge, die auf der Welt geschehen, anführe, so antworten die meisten Menschen, Gott hat damit überhaupt nichts zu tun. Wenn aber Gott das Gute ist, wie ist es dann möglich, daß auf seiner Welt, die er selbst geschaffen hat, so viel Böses geschieht? Er hat den Menschen zu seinem Ebenbild geschaffen. Der Mensch hat gesündigt und ist deshalb verstoßen worden. Aber die Sünde kann doch nicht ewig in der Welt bleiben. Ich denke sehr viel darüber nach, komme aber nie zu einem Ende ..."

In ähnlicher Weise schildern viele Jugendliche die inneren Schwierigkeiten, die ihnen durch das gleiche Problem bereitet werden, und man spürt, wie sehr sie darunter leiden, durch den Blick auf das Böse, auf Not und Unglück unschuldiger Menschen am Glauben an die Liebe Gottes gehindert zu werden.

Dann folgen auch noch solche Probleme, wie die Gottessohnschaft Jesu Christi, der Herrschaftsanspruch der Kirche (im Hinblick auf die „andere Kirche"), das Problem der Gottesvorstellung unter Abhebung von allen mythisch-magisch-märchenhaften Vorstellungen, die, oft von der Kindheit her übertragen, zu einer Auseinandersetzung zwangen. Dies gilt insbesondere von der kirchlichen Verkündigung über Himmel und Hölle (unter dem Eindruck der Raumschiffahrt)

über Engel und Teufel, über die Erschaffung der Welt (gegenüber den wissenschaftlichen Theorien von der Entstehung des Kosmos, der Entwicklung des Lebens) und über die Auferstehung von den Toten. In dieser letzten Frage besteht sogar bei den meisten kirchlich gebundenen Jugendlichen eine große Verlegenheit.

Zusammenfassung

Zur Charakterisierung der Gesamtsituation möge noch ein Hinweis auf die starken Unterschiede erfolgen, die sich soziologisch, nach dem Bildungsstand, konfessionell sowie in geschlechtsspezifischer Hinsicht ergeben. So ist die Widerstandsfähigkeit gegen die negativen Einflüsse bei der weiblichen Jugend erheblich größer als bei der männlichen (motiviert durch die gefühlsgetragene Hinneigung der Frau zum Religiösen, und sei es auch nur in der Hingabe an die dienende Liebe als höchsten Lebenswert). Topologisch gesehen „kann als erwiesen angesehen werden, daß in beiden Konfessionen mit wachsender Wohnortgröße die Kirchenfrequenz abnimmt, daß erst in größeren Städten (über 20 000 bis 100 000) die Verbindung zur Kirche, soweit sie sich im Kirchenbesuch ausdrückt, zu einem höheren Anteil völlig abreißt, und daß dieser Prozeß bei den Katholiken eine gewisse Verzögerung gegenüber den Protestanten erfährt“ [4]. Soziologisch ist festzustellen, daß die religiöse Gefährdung bei den werktätigen männlichen Jugendlichen am größten ist, dann aber auch bei den Schülern der Höheren Schule, insbesondere soweit sie aus wohlhabenden, bzw. intellektuellen Schichten stammen, wogegen der Mittelstand noch erheblich mehr konservativ-traditionelle Tendenzen aufweist, die sich in der Anerkennung des christlichen Herkommens äußern.

Schließlich ist auch noch ein Ergebnis der Untersuchung zu erwähnen, das sich auf die allgemeine Problematik der religiösen Gefährdung bezieht. Wenn man sich angesichts der allgemeinen und tiefgreifenden religiösen Krise, in die die Entscheidung der Jugend hineingestellt ist, in seiner Behandlung ausschließlich auf die religiösen Probleme des Glaubens und Unglaubens, des Glaubensringens und des Zweifels beschränkte, so würde man der ganzheitlich-unauflösbaren Totalität der menschlichen Existenz nicht gerecht. Kurz gesagt: aus der Gesamtheit der Niederschriften, die sich auch auf andere, nichtreligiöse Themen erstreckten, aus den vielfältigen, freizügigen Gesprächen mit den besuchten Klassen, aus unseren mehrjährigen Erfahrungen beim Studium der Probleme unserer werktätigen Jugend ist sichtbar geworden, daß die Gefährdung der Religiosität nur aus der Gefährdung des Menschen überhaupt verstanden werden kann, wobei allerdings die Gefährdung seiner Innerlichkeit, seiner affektiven Kernbereiche, seines Wertfühlens, seiner Wertwelt, seiner Verantwortlichkeit, seines Verständnisses für die Sinnhaftigkeit seiner eigenen personalen Existenz, die mit seinem religiösen Schicksal in engem Zusammenhang steht, von höchster Bedeutung ist.

---

[4] REIGROTZKI, *Soziale Verflechtungen in der Bundesrepublik*, Tübingen 1956.

Worin besteht diese Gefährdung des Menschen? Darin, daß es ihm nahezu unmöglich geworden ist, die schnelle und kaum mehr zu übersehende Zunahme an technisch organisatorischen Möglichkeiten und ihrer zwangsläufig erscheinenden soziologischen, ökonomischen und politischen Folgen mit den in keiner Weise entsprechend zunehmenden geistig-seelischen Fähigkeiten des Menschen zu verbinden und diese gemäß seiner Verantwortung für seine eigene Wohlfahrt und die der Menschheit einzusetzen. Diese Kluft, auf die gerade in den letzten Jahren bedeutende Gelehrte und Kulturphilosophen wie Guardini, C. G. Jung, Weizsäcker hingewiesen haben, hat in den Menschen der zivilisierten Welt ein allgemeines Gefühl der Unsicherheit und des Bedrohtseins hervorgerufen. Dieses wird insbesondere dadurch verstärkt, daß die althergebrachten Ordnungen, Wertungen und Haltungen im Verlauf der zivilisatorischen Umwälzungen immer mehr an Einfluß verloren haben und an ihre Stelle noch keine neuen Ordnungen, wohl aber ständig provisorische Versuche getreten sind, sich der Situation anzupassen, um so dem Chaos zu entgehen. Der überstarken Dynamik der zivilisatorischen Expansionskräfte entspricht ein Verlust der für eine positive Entwicklung absolut erforderlichen beharrenden Kräfte, so daß die allgemeine Unsicherheit im geistig seelischen Bereich durchaus verständlich erscheint, die sich u. a. in der modernen Literatur bemerkbar macht und gerade von den Jugendlichen der höheren Bildungsschicht als angemessener Ausdruck der Zeit verstanden wird.

Jedoch ist gegenüber dem modischen Kulturpessimismus darauf hinzuweisen, daß auf vielerlei Gebieten bereits Zeichen sichtbar werden, die durchaus auf die Möglichkeit einer positiven Entwicklung deuten. Nur als ein Beispiel: die rasch zunehmende Einordnung der Völker zu großen Einheiten, der auch eine gegenseitige Bereicherung entsprechen kann; die aus den technisch-ökonomisch-politischen Gegebenheiten hervorgehende Weltweite aller Probleme und Tendenzen kann sich zum Wohl der Menschen auswirken. Und um abschließend auf unser besonderes Thema zu kommen, so kann in einem gleichen Sinn davon gesprochen werden, daß gerade inmitten der allgemeinen und tiefgreifenden Krise das Erstehen einer religiösen Elite zu verzeichnen ist. Sowohl im katholischen wie im evangelischen Bereich findet man, wenn man etwa einen Vergleich mit den Verhältnissen um die Jahrhundertwende zieht, unverkennbar die Kräfte einer religiösen Erneuerung, die gerade aus dem Bewußtsein der Gefährdung und des Angefochtenseins, aus der Verantwortung für die Zukunft der Menschheit eine kämpferische Entschiedenheit für den Glauben an Jesus Christus und gegen die Macht des Unglaubens empfangen.

Gerhart Hauptmann

Wilhelm Grenzmann

Die Feier von Gerhart Hauptmanns 100. Geburtstag hat die Augen vieler in der Welt – der westlichen wie der östlichen – auf einen Mann gerichtet, der mit wenigen anderen unseres Zeitalters dazu berufen war, das Deutschland der Dichtung zu repräsentieren und die Einheit seines Geistes darzustellen. Er vermochte dies gewiß nicht mit der Kraft und dem Glanz, womit sich Goethe und die deutsche Klassik der Welt vorstellten und das Beste des deutschen Geistes bezeugten. Hauptmann war Sprecher des späten Jahrhunderts und seiner zerfallenden Geistigkeit, Begleiter des neuen Jahrhunderts bis in die Tage hinein, da sein Tod mit dem Untergang des deutschen Reiches zusammenfiel – und uns obliegt heute die Frage, wer er war, welchen Rang wir ihm zubilligen können, was er uns bedeutet – bei der gebührenden Vorsicht des Urteils, die angesichts des noch geringen Abstands geboten ist.

Dies um so mehr, als er ein werkgefülltes Leben geführt und ein riesiges literarisches Erbe hinterlassen hat. Er war ein Mensch, der aus Notwendigkeit dichtete. Was er schuf, waren Bilder, Gestalten und Vorgänge, die sich ihm aufdrängten – er war einer der phantasiebegabtesten Dichter unserer Zeit. In Deutschland gab es unter den Dramatikern niemand, der auch nur annähernd eine solche Beziehung zum Theater besaß und die Neigung verspürte, die Bühne mit den Geschöpfen seines Geistes zu bevölkern. Mit der dramatischen verband er eine epische Begabung, obwohl es nicht zweifelhaft ist, wo seine größere Bedeutung liegt. Er hatte zudem den Vorzug, ein hohes Alter zu erreichen und in seinem Schaffen nicht müde zu werden. Er ist durch eine lange und wandlungsreiche Zeit gegangen und hat viele kennengelernt, die nach ihm geboren wurden und vor ihm starben, Freunde, die eng zu ihm hielten, und andere, die gegen ihn zum Protest aufstanden. Er nahm von überall an, ohne sich im Kern zu wandeln. Seine enge Verbindung mit den geistigen Verhältnissen der Zeit macht ihn zugleich zu ihrem Repräsentanten. Wer unsere Epoche verstehen will, muß sich daher auch mit Hauptmann auseinandersetzen.

Aus dem Angedeuteten ist bereits zu entnehmen: Hauptmanns Werk steht unter dem Zeichen der Zwiespältigkeit. Das Wirkliche bietet sich ihm in zweierlei Gestalt dar. Vorerst lebt er in einer vordergründigen Welt mit ihren sichtbaren Ereignissen. Hier hält sich der Dichter der sozialen Unruhe, aber auch des Mitleidens

mit den unvermeidlichen Bedrängnissen der Menschenwelt auf. Hauptmanns Gestalten sind die Gepeinigten und die Gequälten, darunter oft diejenigen, denen zuletzt doch nicht geholfen werden kann.

Auf der anderen Seite ist er ein Dichter des Hintergründigen, dessen höherer Rang gegenüber der empirischen Welt nicht bezweifelt wird. Aus ihm werden zahlreiche Gestalten in den Raum des bewußten Lebens entlassen, die ihrerseits Symbole und Verdeutlichungen innerweltlicher Mächte sind und Unbekanntes vertreten.

Mit all dem bezeugt sich nicht allein ein darstellender, sondern ein suchender Mensch. Hauptmann war von Anfang an auf dem Weg der Lebensdeutung. Seine grüblerische Natur strebte danach, hinter den fließenden Erscheinungen das Beständige zu finden. Da er sich nicht auf den Weg des Christentums begab, war er auf andere Möglichkeiten angewiesen. Die Zuordnung zu Böhme und seinem Erbe lag nahe; der schlesische Grübler ist nicht nur der Verwandte seines Stammes, sondern zugleich seiner Art. Hauptmann war seinem Wesen nach auf Naturmystik angelegt. Das Leben soll sich ihm von innen her offenbaren; in der Hinwendung zu den Kräften des Lebens hoffte er die Aufhellung der Welt zu erhalten.

Wir stoßen damit auf die zweite Polarität in seinem Leben. Sie betrifft die religiöse Deutung der Welt, wenn man darunter die Weise versteht, wie der Mensch sein Heil findet. Er tritt unter das Zeichen Nietzsches und erlebt mit dessen Augen die Zwiespältigkeit der Schöpfung. Das Leben offenbart sich im Widerspruch. Es ist die ewige Bewegung, das unaufhörliche Fließen, der ständige Durchbruch von Kräften, die aus der Gestaltlosigkeit zur Gestalt drängen und diese doch wieder in die Gestaltlosigkeit zurückführen. Hauptmanns Werk erwächst zu einem guten Teil aus dem Erlebnis, daß die Welt abgründig ist und in ihrem Schoß blinde, unbekannte, aber in jedem Sinn unheimliche Kräfte birgt. Sie ragen in die Menschenwelt hinein und nehmen von ihr Besitz; aber, wie übermächtig sie auch sein mögen, es wirkt in der Welt noch ein anderes Prinzip, das den Auftrag hat, den Kampf gegen das Unheimliche aufzunehmen, die im Verborgenen hausenden Riesen zu bändigen und ihnen Fesseln anzulegen. Die Grundlage dieser in mythischen Formeln sich aussprechenden Welterklärung ist die täglich sich erneuernde Überzeugung, daß die Schöpfung in zwei sich in tödlicher Feindschaft begegnende Teile auseinanderklafft. Der Mensch, in dem dieser Zwiespalt sichtbar wird, hat die Aufgabe, den Kampf mit den Giganten des Unheils zu bestehen. Aber er vermag es letztlich nicht, weil sie – unbesiegbar – immer wieder aufstehen und an ihm Rache üben. Der „Riß durch die Welt" ist wohl eine der am tiefsten reichenden Erkenntnisse des Dichters gewesen. Jedoch: sein Verhalten dazu ist nicht immer das gleiche gewesen. An die Stelle des Widerstandes tritt auch die Freude am Leben und die hymnische Huldigung ihrer Erscheinungen. Dennoch ist Hauptmanns Weltfreude auf das engste mit dem Weltleid verbunden. Das eine greift in das

andere, und in der Tiefe sind beide identisch. Der Mensch versteht sich und seine Welt im Bilde des Gottes Dionysos, der den „Hades als Gloriole um sich" trägt, mitten im Licht. Eine Erlösung gibt es in der dionysischen Welt nicht, vielmehr nichts als ein unaufhebbares Teilnehmen.

Der Wunsch nach Erlösung aber führt aus der Welt menschlicher Zwiespältigkeit ins Unbewußte, in jenen Bereich also, wo sich die Trennungen lockern und die aufgerichteten Mauern in die Bewegung des Strömens geraten. Hauptmanns Welt hat zwei Böden; er bewegt sich eigentlich immer zwischen Vordergrund und Hintergrund; er bringt die Mächte von hüben und drüben miteinander in Verbindung. Macht es die Eigentümlichkeit seines Stils aus, daß in die schattenhafte Welt der Mysterien – des Nicht-Gewußten, des Nur-Geahnten – ständig die groben Laute der Oberfläche dringen, so ist auch das Umgekehrte richtig: in der Mitte des mit allen Künsten gezeichneten Menschenelends stehen die Abgesandten der Lebensursprünge. Hauptmann liebt den Raum unterhalb der strengen Unterscheidungen, die Welt, wo die „Seele" zu Hause ist. Wie er, sind auch Spitteler und Rilke, um nur zwei Dichter verschiedener Art nach Rang und Haltung zu nennen, auf der Suche nach dem Reich der Seele, wo die verlorene Einheit der Schöpfung, wenn nicht wiedergefunden, so doch geahnt werden kann. Hauptmann spricht wie Spitteler vom „Metakosmos" und nennt es ein „außer- und überweltliches Sein"; „Verlust der Kindesunschuld, vermeintliche Sünde, Heimlichkeiten weckten den Wunsch nach Läuterung, nach einem Element, in das sich die Seele werfen . . . konnte. Ohne Sokrates-Platon zu kennen, verlegte ich dieses Element in außer- und überweltliche Räume, sagen wir: in den reinen Äther ewigen Seins. Nicht anders, als wäre dort der Verbannten Heimat." Gleichwohl spricht sich in seinen Bekenntnissen kein Platonismus aus, sondern ein modernes, beunruhigtes Denken, das sich mit Schopenhauer und Nietzsche verbunden weiß. Es ist die Hinwendung zu einer Lebenstiefe, die sich absolut setzt.

Erkennt man in solchen Zusammenhängen die Zuordnung des Dichters zum Denken der Zeit und ihrer Not, so verstärkt sich der Eindruck durch das Bild, das er vom Menschen hat, und die Art, wie er seine Gestalten konzipiert. Die Mächte, denen der Mensch begegnet, sind unendlich stärker als er selbst. Über Hauptmanns Werk lagert der Pessimismus. Er ist begründet einesteils in der Erfahrung, daß das Ich in Bezug zur Welt eine selbständige und darum inkommensurable Größe ist, anderseits aber auch in den Schlußfolgerungen aus dem naturwissenschaftlichen Denken der Zeit, das den Menschen in jedem Sinn zu determinieren sucht. Die Unendlichkeit, auf die das Menschengeschlecht zurückzublicken scheint, könnte den einzelnen zu einem zufälligen Wesen machen, das vom Erbe der Vorfahren und vom Milieu der ihn umgebenden Kreise zu dem gebildet wird, was er ist. Die Beängstigung, der er ausgeliefert ist, wird um so größer, als auch die riesigen Räume der Welt ihn zu einem winzigen Dasein verurteilen, das verloren und vergessen im Weltall treibt. Die Gesellschaftslehren der Zeit führten den Dichter ebenfalls

dazu, den Menschen im wesentlichen als ein determiniertes Geschöpf zu verstehen, das sich entfalten muß, wie es angelegt ist, das unfrei und daher auch ohne Schuld ist und nur eines verdient: Mitleid. Dieses Mitleid ist zum Bauelement von Hauptmanns Drama geworden.

*

Hauptmanns dramatisches Werk beginnt in der Nachfolge Ibsens. Trübe, in sich selbst brüchige soziale Verhältnisse werden aufgedeckt, die „Lebenslüge" entlarvt, die sittliche Bodenlosigkeit angeprangert. Von Ibsen her ist vieles beeinflußt: die Kunst der Dialogführung, die Vermeidung des Selbstgesprächs, die schrittweise Entfaltung der Situation im lebendigen Gespräch, die Enthüllung der Vorgeschichte; diese liegt im Vorraum des Dramas und wird in den Prozeß der Entwicklung einbezogen. Das stehende Gewässer eines zur Gewohnheit gewordenen Lebenszustandes wird in Bewegung gebracht durch eine von außen hinzutretende Gestalt. Die Dumpfheit der Verhältnisse wird offenbar; die Runde der Menschen, die bis zu diesem Augenblick noch in einem eben ertragbaren Spannungsverhältnis zueinander gestanden haben, löst sich auf, um sich nie wiederzufinden – unter sie tritt in der Regel der Tod als auflösende, wenn nicht als richtende Macht. Idee und Leben stehen meist hart nebeneinander, das peinliche ‚Als-Ob' der Lebensführung wird sichtbar gemacht, die Fiktionen werden aufgedeckt. Darin steckt der sittliche Wille, die Ordnungen des Lebens wiederherzustellen, und die Hoffnung, daß es möglich sei. Es wird gleichwohl nicht von Sittlichkeit gesprochen, sondern von den Forderungen des Lebens. Diese bilden das Maß für menschliches Verhalten und Rechttun. Man muß dem Leben die Treue halten und den Lebenssinn zu treffen suchen. Hauptmanns Kritik stößt hart auf alle diejenigen, die sich ohne einen Blick auf die Wirklichkeit daran gewöhnt haben, in lebensfremden Vorstellungen zu wohnen. Wenn von „Schuld" gesprochen werden kann, dann dort, wo die Lebensgesetze nicht beachtet werden. Nur so ist es zu verstehen, daß sich Untergang und Zusammenbruch als Strafe der Sünde am Leben vollziehen.

Wir stehen damit im Zusammenhang seiner frühen Dramen. Soziale Dramen sind sie unter *einem* Gesichtspunkt: sie bringen zur Anschauung, daß es tragische Begebenheiten auch unterhalb der Bürgerebene gibt. Entsprechendes hatte Schiller mehr als ein Jahrhundert vorher erklärt, als er das Bürgerliche von der Aristokratie löste: das „bürgerliche Trauerspiel" „Kabale und Liebe" trug seinen Namen in der Absicht, deutlich zu machen, daß tragische Vorgänge nicht allein in der gehobenen Gesellschaft möglich seien. Aufrührerisch im eigentlichen Sinn des Wortes ist nur ein einziges Werk, „Die Weber". Das geschändete Leben will sich in seine Rechte einsetzen mit gewaltsamem Durchbruch, durch Rebellion und durch Sprengung aller Fesseln. Hier war Hauptmann auch zum ersten Mal im vollen Besitz seiner dramatischen Ausdrucksmittel. Der „Held" des Dramas ist kein einzelner, nicht einmal die Masse, sondern das Elend, das hinter den Menschen steht und auf

sie einschlägt. Von welcher Gestaltungskraft der Dichter der einfachen Menschen sein würde, sollte sich dann noch einmal in „Fuhrmann Henschel" und in „Rose Bernd" zeigen – das eine das Drama des Mannes, der dem Weibe anheimfällt, im andern wird das Mädchen das Opfer des Mannes: langsam, aber folgerichtig werden starke, in sich selbst ruhende Menschen aus ihren Lebensordnungen gerissen, zum Spielball ihrer und fremder Leidenschaften gemacht, bis zur letzten Verzweiflung getrieben, bis zu Selbstmord und Mord.

*

Um 1900 setzte ein neuer Schaffensprozeß Hauptmanns ein. Die weltanschauliche Note verstärkte sich – der Dichter wurde zum Verkünder. Seine Neigung zur Inwärtswendung und zum Bekenntnis verbindet sich mit dem Erlebnis und mit der Begegnung der äußeren Welt, das Erbe der Seele mit Bildungswissen und Lebensdeutung. Wichtig erscheint vor allem, daß die Seele um ihre Geheimnisse befragt, der Innenraum der Welt abgeschritten wird. Das Leben überwältigt den Dichter mit seinen unfaßbaren Entzückungen und Schrecken und versetzt ihn in einen Rausch, dem er sich überläßt, ohne Widerstand zu leisten. Die Unfähigkeit, sich den Erscheinungen des Lebens gegenüberzustellen, macht es erklärlich, daß für den Dichter jeder Versuch einer philosophischen Bewältigung ohne Ergebnis bleibt. Dagegen bemüht er sich, die inneren Erfahrungen zu beschreiben, die Bilder zu objektivieren, das Mythische darzustellen. Er wird Dionysiker, der in den Strom des Lebens eintaucht und das Doppelantlitz alles Lebendigen erfährt. Ist Gott das All-Eine, so ist er in einem schrecklichen Sinne „alles in allem": die erhabenen und die entsetzlichen Seiten der Welt führen sich auf einen und denselben Ursprung zurück. Welcher Mittel sich der Dichter auch bedient, sei es der Figuren des antiken Mythos oder mystischer Umschreibungen – es ist der in vielen Abwandlungen sich wiederholende Versuch, den „Innenraum" der Welt aufzuhellen und das dialektische Gefüge im Bau des Universums sichtbar zu machen. Hauptmann begibt sich auf die Spur des „Urdramas": er sieht die Mächte des Urguten und des Urbösen im Brüderpaar Christus und Satanael verkörpert. Die menschliche Situation, meint der Dichter, sei diese: wir gehören zu den Verlorenen, die „im tiefsten vergeblich und doch immer von neuem schaffen müssen. Ihre Tat aber ist es, daß der ‚Geist' in der Welt nicht erlischt."

Aus solchen Sätzen ist zu entnehmen, daß wir uns nicht im Bereich begrifflich exakten Denkens, sondern bildhafter Daseinsdeutung befinden. Hauptmann nimmt teil an dem Versuch, die Situation des Menschen neu zu bestimmen und das Rätsel seiner Natur durch die Zuordnung zu zwei Reichen zu erklären. Menschliche Grunderfahrungen, denen wir ausgeliefert sind, werden bezogen auf die Ebene der Daseinsimmanenz. Religionsgeschichtliche Studien und Grübeleien um und nach 1890 leiteten den neuen Entwicklungsprozeß ein. Es gibt Vorarbeiten zu einem „Jesusdrama" und einem „Jesusroman". Jesus, das ist eine Gestalt des Mythus,

soweit dieser Leiden, Verfolgung und Opfer repräsentiert. Es steht gegen das Prinzip der Macht, der Gewalt, des Bösen, für die sich Hauptmann die Gestalt des Satanael zurechtbiegt oder die Versuchergestalt des Buddhismus, Mara (Maro), verwendet.

„Hanneles Himmelfahrt" trägt als erstes die Kennzeichen des neuen Stils: naturalistische Realistik verbindet sich mit phantastischen Zügen, die die Not des Kindes durch Träume und Visionen mit geahnten Hintergründen seines Daseins verknüpfen. „Die versunkene Glocke" ist Ausdruck verschiedener Erlebnisse, die sich zu einem Ganzen verweben: der persönliche Zug, der sich in der Lösung des jungen Menschen von seiner Familie und im Hinneigen zur Geliebten zeigt, vereinigt sich mit dem Bekenntnis zu einer freien Religiosität, die an die Stelle der düsteren Stimmung des Tales einen satzungsfreien Sonnenkultus setzt. Bedeutungsvoll ist die Rückkehr des Mannes in die Mütterlichkeit der Welt und deren Kräfte, die Auflösung der männlichen Kontur durch die mit den Gründen unserer Herkunft mehr verbundene Macht der Frau. Dies bleibt eines der wesentlichsten Antriebe Hauptmannschen Schaffens, ja das Problem, von dem er nicht loskommt. Das ‚Rautendelein'-Thema der „Versunkenen Glocke" wiederholt sich bis in seine letzten Werke in wechselnden Variationen. Die Sehnsucht, das Leben auszuschöpfen, führt ihn immer wieder zur Frau zurück, in der sich ihm die Geheimnisse des Lebens in ihrer ebenso verlockenden wie unbegreiflichen Form darbieten. Die Frau macht das Leben nicht nur schön, sondern auch unheimlich. Am Ende dieser Reihe steht „Der arme Heinrich", das Werk, das die Erlösung des todgeweihten jungen Ritters durch ein opferbereites Mädchen zum Gegenstand hat. Auch in „Elga" entfaltet die Frau bindende und lösende Kräfte. Bei allem scheint es, daß sich persönliche Fragen und Erlebnisse in den Vordergrund schieben; das weltanschauliche Gewand ist nur lose umgehängt; das Spiel der Phantasie fragt nicht nach der Strenge des Gedankens; Bild und Idee sind nicht dasselbe. Wir befinden uns gedanklich wie ästhetisch im Ungefähren.

In dem ungeheuer vielfältigen Werk des Dichters gibt es einiges von besonderer Bedeutung. Das Drama „Und Pippa tanzt" nennt Hauptmann „eine sich weiterschwingende Kette von melodischen Rätseln" und bezeichnet damit den Strukturcharakter des Dramas, das nicht vom Gedanken, sondern von der Stimmung her verstanden werden will. So läuft jede Analyse im Grund auf die Feststellung hinaus, daß sich in symbolischen Gestalten, Anspielungen und Bildern die beiden Reiche auftun, die zu Hauptmanns Weltbild gehören: das Reich der Seele und das des bewußten Geistes. Das Reich der Seele ist nach Ursprung und Ziel das erste und hat den Vorrang vor dem andern. Pippa ist ein Psyche-Symbol, der aus dem Nest gefallene Vogel, der in die Körperlichkeit versetzte, der in der Natur und ihren Grenzpfählen gefangene Seelenvogel, der nach Befreiung und Erlösung verlangt. Die Abgründe, die Hauptmanns künftiges Weltbild zeichnen, kündigen sich

hier deutlich an. Das Leben, das uns trägt, ist keineswegs nur beseligend, glückverheißend, sondern angsterregend. Huhn repräsentiert in dieser Dichtung die kosmische Nacht der blind-zeugenden Natur, das Leben des untersten Grundes.

*

Die Weltbetrachtung des Dichters erweitert und vertieft sich durch seine Reise nach Griechenland (1907), die ihre Niederschrift in dem Tagebuch-Bericht „Griechischer Frühling" erhielt. Es ist das stärkste Zeugnis seines Pan-Erlebnisses. Die Reise brachte ihm im klassischen Land die Erfahrung der chthonischen Kräfte, der Macht der Natur, den Eindruck des Vergehens und Entstehens. Für Winkelmanns Griechenbild hatte Hauptmann kein Verständnis. Griechenland und die Antike werden dionysisch verstanden; die Götter wohnen nicht in himmlischen Gefilden, sondern in Busch und Quelle; die Kräfte der Erde nehmen Gestalt an. Griechenland ist dem Dichter die Geburtsstätte der Erdgötter. Im Erlebnis des Landes haben Berge und Täler, Bäume und Blumen, das Meer und die Bäche den Vorrang vor Gestalt und Idee. Der Dichter sieht überall das wuchernde Leben, Hirten und Herden, Karawanen mit Mauleseln. Die Religion der Griechen sucht er als Äußerung der Natur zu begreifen, ihr tragisches Weltgefühl aus der angstvollen Begegnung mit dem Furchtbaren und Unfaßbaren zu verstehen. Demeter und die Erdgötter stehen solchem Empfinden näher als Apollo und der Olymp. Wiederum: es ist kein Zweifel, daß es der Schlesier ist, der den Blick auf die Welt gerichtet hält. Durch die attischen Berge streift der Rübezahl und bringt die Bilder des heimischen Riesengebirges mit.

Das vielleicht stärkste Werk im Umkreis des Griechenland-Erlebnisses ist das Drama „Der Bogen des Odysseus", eine der vollkommenen Leistungen des Dichters überhaupt, sprachlich edel und der Klassik Goethes angenähert. Von Homer ist es allerdings weit entfernt. Die allgemeine Linie folgt der Entwicklung des Helden aus dem Zustand der Verelendung bis zur königlichen Größe des Herrschers, der Besitz ergreift von dem, was ihm gehört. Der verlumpte, halb blinde und fast dem Wahnsinn verfallene Bettelgreis verwandelt sich durch die Berührung mit der heimatlichen Erde zu adliger Gestalt zurück. Er allein vermag dann, was keiner kann: den Bogen spannen, mit dem er die Schar der frechen Freier erschießt. Auch dieses Drama ist eine Sichtbarmachung der chthonischen Züge: die Kraft von unten durchströmt die verarmte Gestalt, bis sie zu riesiger Höhe emporwächst; und umgekehrt antworten die Erdkräfte auf die Berührung mit dem großen Menschen, der zu ihnen gehört: Blitz und Donner bestätigen die Anwesenheit des Großen und stellen sich in ihren Dienst. Im Drama herrschen nicht die Götter des Olymps, sondern die der Erde. Sie sind es auch, die Segen spenden: die Brunnen fangen wieder an zu fließen und geben dem verdorrten Lande überreiches Wasser. Der dritte Akt, das Mittelstück des Baus, enthält den Lobruf auf die Nymphen und den Gott Pan und einen Reigentanz um den Priapos.

*

Der Anruf der „Seele" führt den Dichter zu neuen Ausdrucksformen; es verlangt ihn nach der erzählerischen Darstellung. Seit der Jahrhundertwende treten Roman und Novelle stärker hervor und setzen sich an die Stelle des bis dahin vorherrschenden Dramas. Die Wahl der neuen Ausdrucksform hängt mit dem Wandel seiner Lebensanschauungen zusammen. In den vielen Stücken seiner ersten zwanzig Schaffensjahre bewegt meist das Mitleiden mit der gequälten Menschennatur die Kräfte des Dramatikers und läßt ihn Gestalten seiner Umwelt in Abbildern auf die Bühne stellen. In dem Augenblick, wo das Problem des Menschseins selbst den Dichter beschäftigt, wählt er die Gattung des beschreibenden und des entwickelnden Stils. Die starke Erregbarkeit seiner Natur, das dynamisch-motorische Element, bleibt in der Erzählform spürbar: die Auflösung in Gesprächsform, die Auseinandersetzungen, die Ballungen von Kräften gegeneinander.

Er begann sein literarisches Schaffen, bevor er sich der Bühne zuwandte, mit naturalistischen Novellen, an erster Stelle mit der kurzen Erzählung ‚Fasching', sodann mit dem ‚Bahnwärter Thiel' und dem ‚Apostel' – in jedem Fall ist die Rede von dem Einbruch entweder außerpersönlicher oder unbewußter Kräfte in die vom Willen beherrschte Welt des Ichs. Das erste große epische Werk ist „Der Narr in Christo Emanuel Quint" (1910). Psychologisches verbindet sich mit Religiösem (oder dessen Ersatzformen); Wahnwitz und Genialität reichen sich die Hand. Der Glaube, daß der Mensch aus tieferen und verborgenen Quellen lebe, steht im Einklang mit der Kritik an Gesellschaft und Geschehen der Zeit. Pseudomystisches Denken, das sich immer in der Nähe der Lebensquellen weiß, steht nicht im Widerspruch zum reinsten Aufklärertum, das das Wunder in höchst fragwürdige Bestände auflöst.

„Der Ketzer von Soana" ist die Geschichte von einem Priester, der den Stimmen der Erde folgt und um ihretwillen Ordnung und Geist des Christentums verläßt. Pan und seine Flöte erweisen sich als stärker gegenüber Christus, Kirche, Sakrament und Gnade. Das Leben hat größere Kraft als der Geist. Das Werk bezeichnet die entschlossenste Abwendung vom Bereich einer höheren Wirklichkeit und die entschiedenste Hinwendung zu den Mächten des Lebens. Die unheimliche Größe des Ketzers, der sich aus den ihn so streng verpflichtenden Bezirken des Christentums ruckhaft und gewaltsam löst, legt Zeugnis ab für den anstrengenden, aber auch endgültigen Entschluß des Dichters, mit früheren Anschauungen oder deren Restbeständen zu brechen und seinen Weg in anderer Richtung zu suchen. Zum Schluß hat sich der Gottsuchende von allen vermeintlichen Knebelungen befreit und sich den Urmächten des Eros, des Pan, des Dionysos in die Arme geworfen. Sein Gott wird das Leben selbst.

Hinwendung zum Irrationalen, Erlösung aus den Zwiespältigkeiten des Lebens, Versinken in der geistfernen Zone des alles auflösenden Lebens: es bleibt Hauptmanns Thema. In der Erzählung „Die Meerfrau" wird berichtet von einem Wesen,

das nicht der Menschenwelt, sondern dem Nur-Naturhaften entstammt, nach dem Tode, von den leiblichen Banden des Menschendaseins befreit, das Dasein als Naturdämon weitertreibt, wiedererscheint und lebendig wird, aber mit dem hallenden Schrei: „Ich will kein Mensch sein!" sich den Elementen anvertraut. Chimaera, diese Unheimlichste aller Frauengestalten des Dichters, ist die Verkörperung der reinsten Naturkraft, die – in sich selbst lebend, schaffend, gebärend und vernichtend – jenseits von Gut und Böse ein eigenes Reich bildet, keiner Erlösung bedarf, sie jedoch auch nicht bietet und sich von der Menschenwelt mit ihrer Zerrissenheit und unerfüllten Erlösungssehnsucht in Haß, Fremdheit und Spott abwendet.

Die Neigung zum „Magischen" bleibt Hauptmanns Werk eigen. Wirklichkeit und Traum, Gegenwart und Ahnung, phantastische Fahrten durch die Zeiten, Begegnungen mit sich selbst und mit den Gestalt gewordenen Grundkräften der Erde, die Erfahrung des Undeutbaren, Unverständlichen: dies alles beschäftigt den Dichter bis in seine letzten Tage. Das Riesengebirge wie der Nebel der See schicken ihm ihre Gespenster entgegen. Der Mensch begegnet ihm in seiner Unerlösbarkeit: bis in seine späten Jahre grübelt der Dichter über sich und den Menschen, der teilhat an zwei Reichen und letztlich alle Hilfe von sich weist.

Mit den Prosaerzählungen gehen die Versepen Hand in Hand. Hauptmann hatte die Form schon früher, wenn nicht gepflegt, so doch geübt. Mit ihnen entfernt er sich ganz aus den realen Vorgängen und begibt sich in den Bereich der Phantasie. Indem er die Grenze der empirischen Welt überschreitet, lösen sich alle Konturen. Die Epen berichten von Fahrten ins Land der Träume und Phantasien, die er unternimmt an der Hand eines Führers als eine Einweisung in ein ihm unbekanntes Reich. Bedenken gegen sein Verfahren sind oft ausgesprochen worden. An die Stelle architektonischer Bauformen, die den einzelnen Teilen ihre Bedeutung im Dienst des Ganzen geben und das Ganze wiederum zum Maßgesetz des einzelnen machen, tritt die dynamische Bewegung, die in einer unterschiedslosen Weite ausmündet. Gleichwohl befindet sich der Dichter immer in Auseinandersetzung mit sich und seinem Stoff. Die von ihm erschaute Welt dient ihm als Modell einer Schöpfung, in der sich die Fragen des Lebens reiner darstellen und die Lösungen besser veranschaulichen. Die epische Dichtung bietet sich in zwei großen Werken dar, in „Till Eulenspiegel" und im „Großen Traum".

„Till Eulenspiegel" ist neben Spittelers Epen das größte Beispiel einer modernen Versdichtung. Der Dichter nannte das vieldiskutierte und umstrittene Werk „sein liebstes Kind". Die Verse sollten das allgemeinste Zeugnis seiner Haltung dem Leben gegenüber sein. Diese ist nach eigenem Geständnis skeptisch. Von Klärungen kann keine Rede sein. Man hat das Werk ein Kind der Sorge genannt, dem er die nächtliche, chaosgeöffnete Seite seines Wesens aufgeladen habe. Der Dichter schickt seinen Helden auf die Straße der Abenteuer, der politischen, der erotischen, der magischen. Vordergründiges vermischt sich nach alter Hauptmannscher Art mit Hintergründigem. Ethische und politische Zielsetzungen – mit Leidenschaft ver-

folgt – werden fragwürdig unter der Erkenntnis, daß es letztlich sinnlos ist, großen Dingen nachzugehen. Tills unausgesprochene Frage lautet, wieweit es möglich sei, den Menschen verantwortlich zu machen für das, was den Baufehlern der Welt zugeschoben werden muß. Die Antwort wird nicht gegeben, es sei denn indirekt. In der Erzählung von dem tausendjährigen Glück mit Baubo bereitet Till der Wonne selbst ein Ende: von ungeklärten Zweifeln getrieben, verläßt er die irdischen Gefilde, um sich ins Unsichtbare, Dunkle, Chaotische zu stürzen.

„Der große Traum" ist ein Terzinengedicht in 22 Gesängen, der Mutter gewidmet und aus Sehnsucht nach Erlösung geschrieben. Das Werk trägt gnostische Züge. Der Dichter unternimmt es, das Geheimnis dieser Welt mit rationalen Mitteln aufzuhellen, das Gute und das Böse als Bestände von gleichem Gewicht zu verstehen und die Aufgabe des Menschen darin zu erkennen, das Gute zu wählen. Der Dichter wird Traumbegleiter eines Führers, Satanael, des zweiten Sohnes Gottes, des Bruders Christi, der als ein Wesen von engelhafter Schönheit beschrieben wird und um des Menschen, seiner Schöpfung willen, gegen Gott rebelliert. Diese Gestalt wird uns nicht mehr überraschen. Die Gnosis einer solchen Theologie besteht darin, daß christliche Bestände zwar dem Namen nach wiedererscheinen, dem Wesen nach jedoch aufgelöst sind und zur Verdeutlichung einer anderen Welterklärung hingenommen werden. Die beiden Prinzipien der Welt werden symbolisiert; überall herrscht der Kampf zwischen Licht und Finsternis, aber die Schatten wirken in unsere Welt verdüsternd ein – der Mensch hat wenig Aussicht auf Glück und Zufriedenheit.

*

Hauptmanns spätes Schaffen ist gekennzeichnet durch Antriebe verschiedener Art. Das Drama tritt wieder in den Vordergrund. Probleme der Gesellschaft werden noch einmal behandelt. Psychoanalytisches dringt ein. An die Stelle der Klage tritt in höherem Maße der Angriff. Hauptmann richtet sich kämpferisch gegen die allgemeinen Zustände in der Gesellschaft und in der Kultur. Zu den bekanntesten Titel nach dem Erstlingswerk gewollt entgegengesetzt.

Aber Themen solcher Art behalten nicht sein Interesse. Vielmehr entfernt sich der Dichter aus der unmittelbaren Gegenwart und bleibt bei der dichterischen Deutung der Lebenswirklichkeit. Auffällig ist nun seine Bevorzugung klassischer Themen. Er zeigt sein vermehrtes Interesse an Goethe und an den großen Gegenständen der Geschichte. Seine Sprache wird maßvoller und feierlicher und bemüht sich um Annäherung an die klassische Form. Aber die Grundlagen ändern sich nicht mehr. Die Menschen stehen übermächtigen Verhältnissen gegenüber, im Vergleich zu denen Widerstand keinen Sinn hat. Wir stehen mitten im Geheimnis, in undeutbaren Zusammenhängen, die auch die Frage nach Freiheit und Schuld nicht sinnvoll erscheinen lassen. Eines Tages aber treten uns aus Abgründen und Nebel die Partner unseres Daseins entgegen und führen uns unserer Bestimmung zu.

Goethe und die Antike bieten dem Dichter lediglich ihren Stoff an; er verwandelt auch die klarste, die apollonische Welt zurück in das unbestimmte Gewoge der dionysischen Kräfte. Die „Mignon"-Novelle ist in dieser Richtung ein gutes Beispiel. Die griechische Welt bleibt in Hauptmann mächtig, wie er sie erlebt und schon gestaltet hatte. Er plante ein Demeter-Mysterium, das nicht mehr geschrieben wurde. Aber die ungeheuren Möglichkeiten, die im Iphigenien-Drama vorhanden sind, griff er auf und schrieb daraus sein mächtigstes Trauerspiel, die Atridentetralogie. Das Stück wurde im Zeichen der Katastrophe des zweiten Weltkrieges verfaßt. Uralte Züge der griechischen Sage sollten dazu dienen, gegenwärtige Verhältnisse zu beleuchten und auf ihren tieferen Hintergrund zu beziehen. Das vierteilige Drama ist nicht in einem Zuge geschrieben; das Schlußwerk war schon im Jahre 1941 fertig, die drei anderen sind nacheinander in den Jahren 1943–45 entstanden. Sie heißen – der inhaltlichen Folge nach – „Iphigenie in Aulis", „Agamemnons Tod", „Elektra" und „Iphigenie in Delphi". Im Fluch, der über den Atriden liegt, erkennt Hauptmann ein Abbild des größeren Fluches, der alle Menschen umfaßt. Ausgangspunkt und Ende der Tragödie sind gleich trostlos; das ganze Drama ist auf Erbarmungslosigkeit angelegt. Die verzweifelte Sehnsucht des Menschen nach Erlösung bleibt ungehört, er ist auf sich allein verwiesen. Die Stimme der Götter spricht nicht in das Drama hinein, auch nicht durch den Mund der Priesterin. Die überweltlichen Mächte sind taub, blind, erbarmungslos, vernunftlos. Ihre Standbilder in den Tempeln verdeutlichen ihr Wesen: sie sind unnahbar, starr, hart und verraten kein Leben. Die Tragödie der Menschen vollzieht sich im Gefängnis unseres Selbst.

Neben der Antike hat der alternde Dichter eine weitere Liebe gehabt: Shakespeare. Die stets unruhige Phantasie Hauptmanns war immer auf der Suche nach Stoffen, die seine innere Welt aufnehmen könnten. In den Jahren 1927 und 1928 entstand eine Nachdichtung von Shakespeares „Hamlet", die sich sprachlich fast ganz an Schlegels Übersetzung anschließt, jedoch Umstellungen vornimmt und die Dichtung durch einige Szenen erweitert. Unvermeidlich gerät er in die alten Bezirke seiner Weltdeutung. Das Drama sei Spiegelung eines vorchristlichen Glaubens: in Hamlet verkörpere sich das Leid der dionysischen Welt.

Der in zwei Fassungen hinterlassene Roman „Winckelmann. Das Verhängnis" wurde von Frank Thieß vollendet und herausgegeben; das Nachwort gibt über die Einzelheiten Auskunft und rechtfertigt das ganze Unternehmen. Winckelmann erscheint in diesem Werk als ein Mann des Zwiespalts und der dunklen Fügungen; von griechischer Sinnenfreude erfüllt, lebt er im Schatten der protestantischen Vergangenheit und in der Gegenwart katholischer Glaubensüberzeugungen und Kultformen. Ihn beunruhigt das Teilnehmen an schwer vereinbaren Lebensrichtungen, die ihn sämtlich für sich allein in Anspruch nehmen. Natürlich haben die Griechenliebe, die Freude an der antiken Schönheit, die Begeisterung für die heidnische Freiheit in ihm die größte Kraft. Über seinem Ende liegt die Schwere der

antiken Moira; der Weg in den Untergang war ihm bestimmt und vorgezeichnet. Es scheint, als habe der Dichter mit diesem Werk noch einmal ein Zeugnis seiner eigenen unentschiedenen Kämpfe geboten.

In den letzten Jahren öffneten sich die Schleusen des Unheils. Anfang 1945, als die deutschen Fronten überall zusammenbrachen und Flüchtlinge in seinem Haus Unterkunft suchten, tauchte plötzlich der Plan auf, eine Reise nach Dresden zu unternehmen. Hauptmann war wie seine Gattin krank und suchte Linderung in einem Sanatorium am Stadtrand von Dresden. Eines Abends fühlte er sich frischer und wollte in das Zentrum der Stadt fahren. Aber es kam nicht dazu. So wurde er Zeuge des Furchtbarsten, ohne in das Verhängnis hineingezogen zu werden. In jener Nacht ging Dresden im Bombenhagel und Feuersturm unter. Er ging zurück zum Wiesenstein, seinem Heim bei Agnetendorf. Der russische Oberst, ein Freund seines Werks, meinte es gut mit ihm. Aber am 7. April 1946 erfolgte auf Verlangen der Polen die Ausweisung aller aus dem Kreise Hirschberg – ohne Ausnahme. Der Tod kam der Ausführung zuvor; Hauptmann starb am 6. Juni. Aber der Tote mußte auswandern: er wurde am 28. Juli auf dem Friedhof von Kloster auf Hiddensee beigesetzt.

Die pastorale Zielsetzung des Konzils

Wolfgang Seibel SJ

Der Begriff „pastoral" ist einer der entscheidenden Begriffe des Konzils[1]. Schon die vorkonziliare Diskussion bewegte sich weithin um die Frage, ob auf dem kommenden Konzil Fragen der Seelsorge oder Probleme der Lehre im Vordergrund stehen sollten. Die einen forderten ein Konzil mit Lehrentscheidungen und klaren Verurteilungen der zahlreichen Irrtümer unserer Zeit[2]. Sie verwiesen dabei – nicht

[1] Zu diesem Thema vgl.: *Lehramt und Hirtenamt auf dem Konzil*, in: Herder-Korrespondenz 17 (1962/63) 332–338; 387–394; J. BEUMER, *Die lehramtliche Verkündigung der Konzilien in ihrer pastoralen Eigenart*, in: *ZkTh* 85 (1963) 45–54; M.-D. CHENU, *Un Concile „pastoral"*, in: *Parole et mission* 6 (1963) 182–202; B. HÄRING, *Das Konzil im Zeichen der Einheit* (Freiburg 1963); H. KÜNG, *Kirche im Konzil* (Freiburg 1963), bes. 154–173; G. PHILIPS, *Deux tendances dans la théologie contemporaine*, in: *NRTh* 85 (1963) 225–238; J. RATZINGER, *Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils* (Köln 1963); E. SCHILLEBEECKX, *Impressions sur Vatican* II, in: *Evangéliser* 17 (1963) 343–350. Die in diesem Aufsatz entwickelten Gedankengänge sind von einer anderen Seite her beleuchtet in: *Geist und Leben* 36 (1963) 84–92 (W. SEIBEL, *Gottes Ruf an die Kirche von heute*).

[2] So etwa S. TROMP, *De futuro Concilio Vaticano* II, in: *Gregorianum* 43 (1962) 5–11, bes. 7.

zu Unrecht – auf die lange Reihe der bisherigen Konzilien, die fast alle zur Klärung von Fragen der Lehre zusammengetreten waren. Andere waren der Meinung, es gebe heute in der Kirche keine so schwerwiegenden Irrtümer, daß sich ein Konzil mit ihrer Verurteilung beschäftigen müßte[3]. Angesichts der Probleme unserer Zeit warte auf das Konzil eine primär seelsorgliche Aufgabe. Mit Lehrentscheidungen oder gar Verurteilungen sei den Menschen in ihren Nöten und Fragen nicht geholfen. Man müsse ihnen durch eine positive, aufbauende Verkündigung entgegenkommen und deswegen die innere Erneuerung der Kirche, die Voraussetzung jeder wirksamen Seelsorge, mit Mut und Tatkraft beginnen. Daß diese Themenstellung auch auf dem Konzil selbst so scharf hervortrat, war vor allem der Eröffnungsansprache des Papstes und der in ihr enthaltenen Forderung nach einem pastoralen Konzil zu verdanken. Damit wurde die Frage nach dem pastoralen Charakter der einzelnen Schemata zum schlechthin beherrschenden Thema.

Zuerst mußte freilich die Bedeutung des Begriffs „pastoral" geklärt werden. Gleich den beiden anderen Grundbegriffen des konziliaren Dialogs, den Worten „ökumenisch" und „positiv", wurde „pastoral" mit sehr verschiedenen Inhalten gefüllt. Deswegen unterschieden sich die beiden Meinungsgruppen gerade in ihrem Verständnis dieses Begriffs. In weit größerem Maß, als man es zuvor hätte ahnen können, ist damit das Wort von der pastoralen Zielsetzung zum Schlüsselbegriff des Zweiten Vatikanums geworden. Es war in der gesamten Auseinandersetzung so gegenwärtig, daß die einzelnen Sachfragen zuweilen nur Beispiele dieses alles umfassenden Themas zu sein schienen. Auch in der zweiten Sitzungsperiode wird es ohne Zweifel dieselbe Rolle spielen.

DIE TRENNUNG VON LEHRAMT UND PASTORAL

Die Tragweite dieser Diskussion läßt sich am besten verstehen, wenn man sich eine Auffassung des Verhältnisses von Lehramt und Pastoral vergegenwärtigt, die unausgesprochen im Hintergrund aller Auseinandersetzungen stand und das Denken vieler mehr oder weniger ausgeprägt beeinflußte[4]. Diese Auffassung betonte vor allem die Unveränderlichkeit der Wahrheit und ihre allen Wandel der Geschichte überdauernde Gültigkeit. Sie blickte auf das Bleibende, auf die unveränderliche Wesenheit, die in der Aufeinanderfolge der Epochen, in dem Wandel der geistigen Welten, der Sprache und der Denkweisen immer dieselbe bleibt. Man forderte deshalb für die feierliche Lehrverkündigung der Kirche auch eine Sprache, die dem Fluß der Zeiten nicht so sehr ausgesetzt ist, daß sie, wie man gesagt hat,

---

[3] Zu ihnen gehörte der damalige Erzbischof von Mailand, Giovanni Battista Montini. In seinem berühmt gewordenen Fastenhirtenbrief von 1962 „Pensiamo al Concilio" schrieb er: „Durch Gottes Barmherzigkeit gibt es in der Kirche von heute keine Irrtümer, keine Ärgernisse, keine Abirrungen oder Mißbräuche, die eine außerordentliche Maßnahme wie die Einberufung eines Konzils forderten" (*Civiltà Cattolica* 113 1962 II 79).

[4] Vgl. dazu die ausführliche Analyse dieses Denkens bei SCHILLEBEECKX, a.a.O.

„nach 25 Jahren altmodisch sein wird", also eine klar verständliche, überzeitliche und überörtliche Ausdrucksweise, die in einer festen Begrifflichkeit die Unveränderlichkeit der Wahrheit möglichst deutlich zum Ausdruck bringt.

Von hier aus wird es verständlich, daß eine solche Denkweise das Lehramt der Kirche vorwiegend in seiner abgrenzenden Funktion sieht. Wenn man den überzeitlichen Wesenskern im Auge hat, kann es nicht die erste Aufgabe des Lehramtes sein, die Lehre jeweils im Blick auf die Gegenwart und die Menschen in ihr neu zu formulieren. Es hat vielmehr vor allem andern über die Unversehrtheit dieses Schatzes zu wachen und ihn gegen die immer neu entstehenden Irrtümer zu verteidigen. Seine Funktion ist also hier abgrenzend, bewahrend, das heißt, im eigentlichen Sinn des Wortes „konservativ". Deswegen forderte man auch vom Zweiten Vatikanum, daß es wie die meisten Konzilien vor ihm in der Wahrnehmung seiner lehramtlichen Funktion die klare, deutliche Lehre wiedergebe, daß es auf Gefahren hinweise und die Irrtümer unserer Zeit abwehre.

Die eigentlich „pastorale" Tätigkeit der Kirche spielt sich dann – immer nach der geschilderten Auffassung – auf einer anderen Ebene, der Ebene der praktischen Seelsorge ab. Hier muß die abstrakte und unveränderliche Lehre jeweils in die Sprache der Zeit übersetzt, hier muß sie erklärt und dem Verständnis der Menschen nahegebracht werden. Aber diese pastorale Funktion gehört dann nicht zum Lehramt im strengen Sinn und ist auch nicht die eigentliche Aufgabe eines Konzils. Sie fußt auf den Beschlüssen des Konzils und muß dem Konzil folgen, aber vom Konzil selbst muß sie genau unterschieden werden. Wollte die Kirche bereits in ihren lehramtlichen Verlautbarungen in die Sprache und die Denkweise der Gegenwart eingehen, dann liefe sie Gefahr, so befürchtet man, die reine Lehre in das Auf und Ab der Geschichte hineinzuziehen und sie dadurch zu relativieren.

Diese Sorge, die Wahrheit vor jeder Abschwächung zu bewahren, ist in ihrem Grundanliegen durchaus berechtigt, weil sie einer der wesentlichen Aufgaben der Kirche Ausdruck gibt. Wie jede andere scharf akzentuierte Auffassung steht sie jedoch stets vor der Gefahr, über der berechtigten Hervorhebung einer Seite eine andere, ebenso wichtige zwar nicht zu vergessen, aber doch unterzubewerten. So stehen die Vertreter der geschilderten Auffassung allen Versuchen, das alte Dogma auf eine neue Weise auszusagen, zurückhaltend, wenn nicht gar ablehnend gegenüber. Sie betonen dabei als selbstverständliche Forderung, daß die Kirche zu den Menschen jeweils in deren eigener Sprache und in der Denkweise der Zeit reden muß. Aber sie weisen diese Aufgabe nicht so sehr dem Lehramt als der Seelsorge zu.

Wenn man diese Haltung vor Augen hat, kann man das Erschrecken vieler verstehen, als der Papst ein primär pastorales Konzil wollte und die Mehrheit des Episkopats ihm darin zustimmte. Die Konzilsziele des Papstes, die er in seiner Eröffnungsansprache programmatisch formulierte, gehören nach jener Auffassung gerade nicht zur eigentlichen Funktion des Lehramtes der Kirche. Die Forderung

nach einer Neuformulierung der Lehre „im Licht der modernen Forschungen und der Sprache des heutigen Denkens", die Unterscheidung zwischen der „Substanz der alten Lehre des Glaubensschatzes" und der „Formulierung ihrer sprachlichen Einkleidung", die Weisung, das Konzil müsse „der Gegenwart Rechnung tragen und auf die gewandelte Lage und die neuen Lebensformen, die in die moderne Welt Eingang gefunden und dem katholischen Apostolat neue Wege geöffnet haben, eine Antwort geben", schließlich die grundsätzliche Ablehnung jeder Verurteilung von Irrtümern auf diesem Konzil: Das alles waren für das eben geschilderte Denken allenfalls mögliche Aufgaben der praktischen Seelsorge und der täglichen Verkündigung. So befürchteten viele, der Papst wolle auf die Ausübung des Lehramtes verzichten und nur rein seelsorgliche Weisungen geben, eine Befürchtung, die hier gleichbedeutend war mit dem Vorwurf einer Gefährdung der Wahrheit und einer Vernachlässigung ihres absoluten Anspruchs. Offen und versteckt, innerhalb und außerhalb der Konzilsaula, wurden solche Äußerungen des Unbehagens laut. Begab man sich nicht auf eine abschüssige Bahn, wenn man nur noch „pastoral" sein wollte? Mußte man nicht notwendig Abstriche von der einen Wahrheit machen, wenn man sich bemühte, auf die Sprache und die Denkweise der Zeit einzugehen? Bestand nicht die erste Aufgabe eines Konzils darin, Irrtümer zurückzuweisen und jede falsche Lehre zu verurteilen? Würde man durch eine solche Haltung nicht doch den Modernisten recht geben und damit den heroischen Abwehrkampf der Kirche von damals ins Unrecht setzen?

DIE EINHEIT VON LEHRAMT UND PASTORAL

Aber Papst Johannes XXIII. hatte zu eindeutig gesprochen, als daß Zweifel an seiner wahren Absicht möglich wären. Er wollte das Lehramt nicht zugunsten einer rein seelsorglich-praktischen Zielsetzung vernachlässigen, sondern sah die seelsorgliche Ausrichtung als Aufgabe des Lehramtes selbst an. Mit dem Satz der Eröffnungsansprache, das Lehramt sei „überwiegend pastoraler Natur", wird die pastorale Aufgabe als ein Wesenselement des Lehramtes bezeichnet. Der Begriff „pastoral" ist also für den Papst dem Lehramt selbst und damit auch dem Konzil eigen. Die Unterscheidung zwischen Lehramt und Pastoral bedeutet keine Trennung der Bereiche. Das Wort vom pastoralen Charakter des Konzils besagt keinen Gegensatz zum Lehramt, sondern betont eine bestimmte Seite seines Wesens, die ihm nie fehlen darf, weil sie unmittelbar aus der Struktur der Offenbarung selbst folgt.

Die Offenbarung der Wahrheit ist von ihrem Wesen her auf den Menschen und sein Heil hin gerichtet. Die göttliche Wahrheit verharrt nicht wie eine abstrakte Wesenheit über der Zeit und der Geschichte, sondern will den Menschen ansprechen, sie will sein Ohr erreichen, will bekehren und überzeugen, sie will vom verkündigten zum gehörten und geglaubten Wort werden. Deswegen ist die Wahrheit

„pastoral" im eigentlichen, tiefsten Sinn des Wortes. Gott ist aus seiner Verborgenheit herausgetreten, weil er der Menschheit das Heil bringen wollte. Er geht auf die Menschen zu und begegnet ihnen in den Worten und Begriffen, die auch die Worte und Begriffe der Welt sind, in der sie leben. Er geht in die Zeit ein und spricht zu ihnen in ihrer eigenen Sprache. Wir treffen deswegen die Offenbarung immer nur im Gewand der Sprache einer bestimmten Zeit, und sie erweist ihre göttliche Unveränderlichkeit gerade darin, daß sie in alle menschlichen Sprachen und Kulturen eingehen kann, ohne ihre Selbigkeit zu verlieren.

Deswegen muß auch die Kirche, und zwar in ihrer lehramtlichen Verkündigung, in die konkrete Existenz des Menschen hineinsprechen. Es ist Aufgabe des Lehramtes selbst, und nicht erst einer nachgeordneten Seelsorge, die Brücke zum Leben zu schlagen und die Wahrheit in einer Form und einer Sprache vorzutragen, die von den Menschen der jeweiligen Zeit verstanden und angeeignet werden kann. Es darf nicht nur abgrenzen und bewahren, sondern muß die Fragen der Zeit hören und auf sie eine Antwort geben.

In diesem Sinn ist das Lehramt von seiner Wurzel her pastoral. Wie die Offenbarung der Wahrheit Gottes im Dienst seines Liebeswillens steht, so steht auch das Lehramt der Kirche im Dienst ihrer pastoralen Sendung. Die Lehre ist nur Mittel zu einem größeren Ziel, nicht Selbstzweck. Die Verkündigung der Wahrheit soll den Menschen zum Glauben und im Glauben zu seinem Heil führen. Diesem pastoralen Ziel ist das Lehramt untergeordnet. Das Lehramt muß deshalb begriffen werden „als inneres Moment am Hirtenamt und empfängt von diesem wesentliche Bestimmung; es erscheint als Heilssorge, es hat einen existentiellen Zeitindex, zielt auf Erbauung der Kirche in Liebe"[5]. Es ist in der Kirche keine in sich eigenständige und auch nicht die wichtigste Aufgabe, sondern nur Teil der universalen Sendung, die Wort, Sakrament und das Zeugnis des Lebens umfaßt und als ganze „pastoral" ist.

Diese umfassende Zielsetzung auf das Heil des Menschen hin, die das gesamte Handeln der Kirche beherrschen und leiten muß, gilt in derselben Weise für das Konzil. Der pastorale Charakter ist also dem Konzil nicht deswegen eigen, weil es der Papst so wollte, sondern ergibt sich aus der Natur der Sache. Er steht nicht im Gegensatz zu Lehre und Dogma und ist auch nicht nur eine Zutat, sondern gehört zu ihrem eigenen Wesen, weil das Dogma in seinem letzten Sinn immer Kerygma ist. Deswegen setzen die Forderungen der Pastoral dem Lehramt seine Grenze und sein Ziel. Sie bestimmen auch die besondere Form, die es im Wandel der Zeiten annehmen muß. Wo es jeweils die Akzente zu setzen hat, ob es auch Irrtümer verurteilt oder positiv auf die Fragen der Zeit eingeht, ob es nur abgrenzt oder eher in der Neuformulierung der Lehre einen „Sprung nach vorn" tut, wie es der Papst sagte, ob es neben dem „Heilmittel der Barmherzigkeit" auch die

[5] K. RAHNER, in: *LThK* ²V 890.

Waffen der Strenge gebraucht, das sind Fragen, die sich der Kirche immer neu stellen und die nie ein für allemal, sondern nur im Blick auf die Menschen der jeweiligen Gegenwart, also aus pastoralen Motiven, beantwortet werden können.

Diese Proportionen wollte der Papst wieder zur Geltung bringen, als er vom pastoralen Charakter des Lehramtes sprach. Er wollte nicht Lehre und Dogma zurückdrängen, sondern ihre wahre Natur hervorheben. Es sollte in einer neuen Klarheit sichtbar werden, daß auch das Lehramt im Dienst der universalen Sendung der Kirche auf das Heil der Menschen hin steht und daß es nur innerhalb dieses umfassenden Ganzen Sinn und Berechtigung hat. Das war auch die Haltung der Konzilsmehrheit. Die Kirche sollte auf diesem Konzil ihre Aufgabe so erfüllen, wie es der Ruf Gottes in der heutigen Zeit verlangt. Sie sollte die Wege finden, auf denen Gottes Wort das Herz der Menschen dieser unserer Gegenwart erreichen will. Sie sollte „den Übergang zu neuen Ufern wagen", den Übergang „von einer Kirche, die mehr statisch in sich steht, zu einer Kirche, die dynamisch ausgreift und sich anpaßt; von einer Kirche, die sich von den religiösen und geistigen Strömungen der Zeit scharf unterschieden darstellt, zu einer Kirche, die das Verbindende sucht, die mit missionarischem Mut vorstößt"[6]. Sie sollte die alte Wahrheit in einer neuen Sprache verkünden: Das ist der erste Sinn des Wortes von der pastoralen Ausrichtung des Konzils.

Darin unterscheidet sich freilich das Zweite Vatikanum nicht wesentlich von seinen Vorgängern. Wenn die Sendung der Kirche von ihrem Wesen her pastoral ist, mußten auch die bisherigen Konzilien an diesem Wesenszug teilhaben, solange sie nur ihre eigentliche Aufgabe erfüllten. Sie haben auch tatsächlich kaum jemals alte Formeln einfach wiederholt, sondern suchten die alte Wahrheit gegenüber den Problemen und Fragen der Zeit neu zu formulieren[7]. Die Überraschung angesichts der so klaren Weisungen Johannes' XXIII. läßt sich nur dadurch erklären, daß diese Seite der Sendung der Kirche bislang noch nicht so ausdrücklich, noch nicht so klar umrissen ins Bewußtsein der Kirche getreten war. Sie wurde stets vollzogen, aber nicht reflex erkannt. Diesen neuen Schritt in der Bewußtwerdung ihres eigenen Wesens hat die Kirche im Pontifikat und unter der Führung Johannes' XXIII. getan.

DIE SITUATION VOR BEGINN DES KONZILS

Der spezifische Unterschied zwischen dem Zweiten Vatikanum und den Konzilien der früheren Jahrhunderte beginnt erst dort, wo es um die besondere Gestalt geht, die das Lehramt auf Grund seines pastoralen Charakters in der heutigen Zeit anzunehmen hat. Hier lag der eigentliche Schwerpunkt der Eröffnungsansprache

[6] Julius Kard. DÖPFNER in seinem Nachruf auf Papst Johannes XXIII.

[7] Wenn der Papst trotzdem so eindringlich darauf hinwies, es sei nicht Aufgabe des Konzils, „nur die Lehre der Väter und der Theologen aus alter und neuer Zeit ständig zu wiederholen" und es dürfte nicht allein auf Bewahrung bedacht sein, „als ob uns allein die Vergangenheit beschäftigte", dann hatte er offenbar konkrete Bestrebungen vor Augen, die in zahlreichen Schemata ihren Niederschlag gefunden hatten.

des Papstes und auch der Entscheidungen des Konzils, insbesondere der Abstimmung vom 20. November 1962, in der sich die Mehrheit des Episkopats gegen das Schema „De fontibus revelationis" und für die Intentionen des Papstes entschied. Die besondere pastorale Aufgabe besteht demnach in dem „Sprung nach vorn" der Papstansprache, das heißt im Bemühen um eine Neuformulierung der Lehre im positiven Eingehen auf die Probleme und die Denkweise der modernen Welt, sowie in der Ablehnung jeder Verurteilung. Im Unterschied zur abgrenzenden, bewahrenden, defensiven Methode früherer Zeiten soll das Lehramt heute sichtbar werden lassen, daß die Wahrheit im letzten nicht streng und hart, sondern gütig und barmherzig ist: „Oft hat die Kirche die Irrtümer mit größter Schärfe verurteilt. Heute hingegen macht die Braut Christi lieber vom Heilmittel der Barmherzigkeit als von der Strenge Gebrauch. Sie möchte den Nöten der gegenwärtigen Welt dadurch entgegenkommen, daß sie die Gültigkeit ihrer Lehre aufweist und nicht mehr Verdammungen ausspricht ... Sie will sich dabei als liebende, gütige und geduldige Mutter aller erweisen, voller Erbarmen und Güte gegen die Söhne, die von ihr getrennt sind" (Eröffnungsansprache).

Die Bedeutung dieser Entscheidung wird erst deutlich, wenn man sich die Entwicklung vergegenwärtigt, die zu der anfangs geschilderten und nun vom Konzil im Grundsatz überwundenen Haltung geführt hat. Im Jahrhundert der europäischen Reformation wurde der in der spezifisch abendländischen Geistigkeit liegende Zug zum theoretisch-systematischen Denken erstmals so verstärkt, daß auch in den christlichen Konfessionen die reine Lehre in den Vordergrund aller Überlegungen und Auseinandersetzungen rückte. Während sich die vorreformatorische Christenheit in der Gemeinschaft der einen, in Amt, Wort und Sakrament begründeten Kirche eins wußte und die Zugehörigkeit zu dieser „Communio" als Kennzeichen des wahren Glaubens betrachtete, konstituierte sich jetzt eine kirchliche Gemeinschaft erstmals nicht mehr auf jene umfassende Einheit, sondern auf die reine, dem Evangelium gemäße Lehre. In dem Maß, als die hierarchisch-sakramentale Struktur der Kirche an Bedeutung verlor, wuchs das Gewicht des anderen Elementes der kirchlichen Einheit, der Lehre. Sie wurde das wichtigste Kennzeichen der neuen Kirchen und stand deswegen im Mittelpunkt der konfessionellen Auseinandersetzungen. Aller Streit ging zuerst, ja fast ausschließlich um das rechte Verständnis der Lehre des Evangeliums. Im Zug dieser Auseinandersetzung wurden auch in der katholischen Kirche die Akzente auf das Gebiet der Lehre verschoben. Dabei trat das Lehramt so beherrschend in den Vordergrund, daß man die kirchliche Leitungsgewalt weit stärker als zuvor in ihrer lehramtlichen Funktion betrachtete. Auch eine schon vom Vulgatatext ermöglichte Verengung des Sendungsbefehls Mt 28, 19 wurde jetzt erst eigentlich wirksam: Während im griechischen Text des Evangeliums die Aufgabe der Kirche umfassend als ein „Macht zu Jüngern" bezeichnet wird, sieht man jetzt im Einvernehmen mit der Vulgata vor-

wiegend das „Lehret" und sieht darin den zentralen Inhalt der kirchlichen Sendungsgewalt.

Gleichzeitig und in innerem Zusammenhang damit verstärkte das Lehramt seine abweisende und abgrenzende Funktion. Gegenüber den ungeheuren Problemen der Reformation erschien es als die erste Pflicht, den Irrtum bei Namen zu nennen, ihn zu verurteilen und dadurch die Gläubigen vor ihm zu schützen. „Weder die Kirche des Altertums noch die des Mittelalters kennt eine so ausgeprägte Defensivhaltung; sie konnte erst entstehen im Zeitalter der Reformation."[8] In der Erregung jener Jahrzehnte konnten sich die wenigen, die zur Betonung des Einenden, zur Güte, zur Geduld und zum Bemühen um eine friedliche Verständigung mahnten, weder auf der einen noch auf der anderen Seite Gehör verschaffen. Für sie war die Zeit noch nicht reif. Die vordringlichste und nächstliegende Aufgabe hieß zuerst Abwehr und Verteidigung.

In den auf die Reformation folgenden Jahrhunderten hatte diese Haltung große Erfolge. Sie konnte zwar das Ziel, das noch dem Konzil von Trient ursprünglich vorschwebte, nicht erreichen. Aber es gelang, wenigstens den Besitzstand auf weite Strecken hin zu wahren, und innerhalb der konfessionellen Grenzen erwachte ein blühendes religiöses Leben. Die scharfe Abgrenzung nach außen hin und die vorwiegend negative Einstellung gegen die reformatorischen Bekenntnisse wurde im Innern der Kirche zu einer positiven, aufbauenden Kraft, weil überall ein ausgeprägter Sinn für Autorität herrschte – das Bewußtsein von der Eigenständigkeit der Person, aus dem dann die Ideen der modernen Welt erwachsen sollten, war in den breiten Schichten noch nicht eigentlich erwacht! – und weil man noch in einer klaren, überschaubaren und auf feste Ordnungen gegründeten Welt lebte. Die Haltung des Lehramtes war also im Hinblick auf die Erfordernisse der damaligen Zeit im eigentlichen Sinn pastoral. Es traf das, was die Zeit verlangte. Es konnte neues religiöses Leben wecken und fand eine Sprache, die – wenigstens innerhalb der Kirche – verstanden wurde.

Als gegen Ende des 18. Jahrhunderts die Kräfte und Ideen der modernen Welt erwachten und schnell ganz Europa erfaßten, beharrte man auch ihnen gegenüber auf einer ähnlichen Defensivhaltung. In den erbitterten weltanschaulichen Auseinandersetzungen des 19. Jahrhunderts, in denen eine alte Ordnung zusammenbrach und neue, revolutionäre Bewegungen um die Führung kämpften, sah es die Kirche als ihre erste Aufgabe an, sich „entschieden, kompromißlos und so – bei aller geschichtlichen Notwendigkeit dieser Entscheidung – ohne Zweifel auch einseitig von den immer deutlicher hervortretenden Irrwegen des modernen Geistes" abzugrenzen[9]. Der Syllabus Pius' IX. (1864) ist das erste markante Zeichen dieser Haltung, der Kampf gegen den Modernismus unter Pius X. ihr Höhepunkt.

[8] Erzbischof Lorenz JAEGER, *Die erste Periode des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: *Theologie und Glaube* 53 (1963) 95.

[9] RATZINGER, a.a.O. 39.

Diese Kampfsituation machte die Einsicht schwer, daß mit der neuen Lage auch neue Fragen an die Kirche herantraten, die eine neue Antwort forderten.

DIE ENTSCHEIDUNG DES KONZILS

Diese Haltung wollte Papst Johannes XXIII. überwinden, als er für dieses Konzil jede Verurteilung ablehnte und statt dessen ein Eingehen auf die Fragen der modernen Zeit forderte, und darin ist ihm das Konzil gefolgt. „Die antimodernistische Geisteshaltung, die Linie der Abschließung, der Verurteilung, der Defensive bis zur fast ängstlichen Ablehnung hin"[10] sollte ihr Ende finden. Das ist der Sinn der so entschiedenen und klaren Worte des Papstes, die er, nachdem sich das Konzil in einer epochalen Auseinandersetzung auf seine Seite gestellt hatte, der weiteren Arbeit an den Konzilsschemata als bindende Weisung auferlegte. Er wollte die Kirche aus der Enge der antimodernistischen Haltung herausführen. Die Kirche sollte der modernen Welt nicht mehr in ängstlicher Abwehr gegenüberstehen, sondern zur Offenheit des Gesprächs finden. An die Stelle von Verurteilungen und negativen Lehrentscheidungen, die Johannes XXIII. heute ausgeschlossen wissen wollte, sollte eine positive, aufbauende Verkündigung treten, die den Nöten und Fragen der Menschen unserer Zeit Rechnung trägt. Darin sah der Papst die besondere Forderung unserer Gegenwart an das pastorale Lehramt der Kirche. Er verurteilte dabei die andersartige Handhabung des Lehramtes in den früheren Jahrhunderten nicht. Er forderte nicht deswegen eine neue Haltung, weil er die alte für falsch hielt, sondern weil er der Überzeugung war, daß die Epoche der Gegenreformation und des Antimodernismus beendet sei[11].

Das ergab sich für den Papst und die ihm folgende Konzilsmehrheit aus der Situation der Kirche selbst und aus der Entwicklung der modernen Welt.

Im Innern der Kirche gab es keine Irrtümer so schwerwiegender Art, daß eine konziliare Entscheidung nötig gewesen wäre. Seit den Erschütterungen der Reformationszeit hat die Kirche neue innere Kraft gefunden. Sie hat sich „vom Schock der Reformation erholt"[12] und kann nun in einer neuen Verständigungsbereitschaft den getrennten Christen und ihren Problemen entgegentreten. Auch die Krise des Modernismus gehört der Vergangenheit an. Nachdem die Arbeit der Abgrenzung und der doktrinellen Klärung zur Genüge geleistet ist, ist die Kirche „nicht mehr in besonderer Weise besorgt, diesen oder jenen Irrtum abzuwehren, sondern sie vertieft sich in die Botschaft Jesu Christi, in das Erlösungswerk, in die Reichtümer der Offenbarung, um sie für ihr Leben fruchtbar zu machen"[13]. Nachdem nun die großen Gefahren jener Bewegungen der letzten Jahrhunderte abge-

---

[10] Ebd. 43.

[11] Vgl. dazu und überhaupt zur Verwurzelung dieser Haltung im Wesen Johannes' XXIII.: W. SEIBEL, *Oboedientia et Pax – Gestalt und Werk Johannes XXIII.*, in: *Geist und Leben* 36 (1963) Heft 4.

[12] JAEGER, a.a.O. 97.

[13] Ebd.

wehrt sind, ist auch die Zeit gekommen, ihre Anliegen aufzunehmen und ihre Fragen, die auch Fragen unserer Zeit sind, zu beantworten[14]. Das ist aber nicht mehr durch Verurteilungen möglich, sondern nur durch ein positives Eingehen auf diese Fragen. Was früher einmal notwendig war, um Verwirrungen zu klären und Fehlentwicklungen aufzuhalten, würde in der Kirche unserer Zeit mehr Schaden als Nutzen stiften.

Das gilt in weit größerem Maß für die Probleme, die jenseits der Grenzen der Kirche aufgebrochen sind. Die Auflösung der geschlossenen konfessionellen Räume, das Entstehen eines modernen Atheismus innerhalb der alten christlichen Gebiete, die Entwicklung einer autonomen weltlichen Kultur, die Säkularisierung vieler ursprünglich christlicher Werte, der Aufstieg der nichteuropäischen Völker, der Eintritt der alten nichtchristlichen Religionen in die eine Welt: Das alles hat unsere Welt so grundlegend verändert, daß die Kirche nach neuen Wegen für die Verkündigung ihrer Botschaft suchen muß. In einer Zeit, da es Nichtchristen und auch Nichtkatholiken nur jenseits der Räume gab, in denen die Kirche allein mit sich selbst lebte und in denen die christlichen Wahrheiten das gesamte Leben in allen Bereichen bestimmten, konnte und mußte sich die Kirche hauptsächlich mit innerkirchlichen Problemen beschäftigen und sie durch klare Lehrentscheidungen lösen. Heute steht sie vor Fragen kaum mehr vergleichbaren Ausmaßes. Es geht jetzt darum, in einer nicht mehr oder noch nicht christlichen Welt die Botschaft des Heils so zu verkündigen, daß sie das Verständnis der Menschen findet, die mitten unter den Christen leben und doch den Werten des christlichen Glaubens fremd gegenüberstehen. Heute, wo nicht der eine oder andere Lehrsatz, sondern die Glaubensfähigkeit selbst in Frage steht, geht es nicht mehr nur um die Lösung innerkirchlicher Probleme oder um die Entscheidung über Einzelfragen des christlichen Lebens. „Es handelt sich um die Substanz des menschlichen und christlichen Denkens und Lebens, deren überzeitliche Treuhänderin und Lehrerin die Kirche ist, und die wieder zur Geltung und zum Leuchten gebracht werden muß."[15]

In dieser Lage müssen die ehemals erfolgreichen Methoden versagen. Die Geschichte der letzten 150 Jahre bietet genügend Beispiele, wie das mahnende Wort der Kirche auch unter den Gläubigen selbst fast wirkungslos verhallte. Der Abwehrkampf gegen die Kräfte der modernen Welt konnte deren Siegeszug nicht aufhalten. Ideen, die man mit aller Kraft zu widerlegen und von den Gläubigen fernzuhalten suchte, beherrschen heute das geistige Leben der Gegenwart und dringen auch in das Innere der Kirche ein, ohne daß wir genügend darauf vorbereitet wären. Nichts könnte deutlicher die Wirkungslosigkeit von bloßen Verurteilungen und Widerlegungen in unserer Zeit dartun. Was nützte es auch, wenn die Kirche –

[14] Das zeigt am Beispiel des Modernismus: M. GALLI, *Das Konzil und die Bewegung des Modernismus*, in: *Klerusblatt* 43 (1963) 266 f.

[15] Johannes XXIII. an die Mitglieder der Vorbereitungskommissionen am 14. 11. 1960: *Herder-Korrespondenz* 15 (1960/61) 167.

wie es in einem inzwischen entfallenen Konzilsschema geplant war – einen atheistischen Existentialismus oder den weitverbreiteten Relativismus aller Werte verurteilte? Sie würde nur eine abstrakte Norm aufstellen, aber es wäre keinem geholfen, weder dem gläubigen Christen, der nach dem Sinn so mächtiger Bewegungen fragt – zumal er manche ihrer Vertreter als aufrichtige, gütige und wahrhaft selbstlose Menschen kennen und schätzen gelernt hat –, noch denen, die mit solchen Verurteilungen gemeint sind, weil sie dem Wort der Kirche ohnedies fremd gegenüberstehen. Und die Gläubigen nur vor solchen Gefahren hüten zu wollen, hat in dem Augenblick keinen Sinn mehr, da diese Gefahren fast so allgegenwärtig sind wie die Luft, die wir atmen, und da das erwachte Bewußtsein von der Eigenverantwortlichkeit der einzelnen sich nicht mehr einfach führen läßt, sondern durch positives Aufweisen der Gründe überzeugt sein will.

Diese Lage stand dem Papst und dem Konzil vor Augen, als die Entscheidung gegen die Abwehrhaltung der letzten Jahrhunderte und für eine neue pastorale Offenheit fiel. Heute, wo sich die Kirche in neuer Reinheit als das heilige Volk Gottes und als „liebende, gütige und geduldige Mutter aller" erweisen muß, will sie die versöhnende und tröstende Kraft der Wahrheit sichtbar werden lassen. Sie will in die geistige Welt der Menschen, zu denen sie gesandt ist, eingehen und ihre Weltsicht zu verstehen suchen, um dann die Botschaft von Jesus Christus als die letzte Antwort auf alle Fragen und als die wahre Erfüllung alles menschlichen Strebens aufscheinen zu lassen. Auch dort, wo die Kirche auf irrige Anschauungen trifft, wird sie von diesem Willen zum Verstehen nicht ablassen. Denn in allen, auch den schwersten und verhängnisvollsten Irrtümern steckt eine Frage, die noch nicht ihre Antwort gefunden hat. Überall sind berechtigte Anliegen und tiefe, wenn auch oft verkümmerte oder irregeleitete Einsichten verborgen. Diese Einsichten müssen gesehen, jene Fragen gehört werden. Die Kirche des Zweiten Vatikanischen Konzils will nicht von oben herab dozieren und belehren. Sie hat sich für die Haltung des Gesprächs entschieden. Das Gespräch nimmt den anderen mit seinen Nöten und Fragen ernst. Es ist nicht die Haltung des Ängstlichen, der überall Gefahren wittert und sich in furchtsamer Strenge abzuschließen sucht. Es ist die Bereitschaft, aus sich herauszugehen und sich in die Welt des anderen zu begeben. Es ist der Wille, das Gute zu suchen und anzuerkennen, um dann von innen her, durch die Stärkung des Guten, die Wunden zu heilen und das Böse zu überwinden. In dieser Haltung liegt die spezifische Gestalt des pastoralen Lehramtes, die das Zweite Vatikanum von allen vorhergehenden Konzilien unterscheidet.

Indem sich das Konzil diese Haltung zu eigen machte, hat es eine Entscheidung getroffen, deren Bedeutung weit über die einer bloßen Überwindung des Antimodernismus hinausreicht. Damit wurde nämlich die geistesgeschichtliche Entwicklung der Neuzeit, die von der Entdeckung und der Entfaltung der Subjektivität des Menschen geprägt ist, vom Lehramt der Kirche aufgenommen. Im Bereich der

abstrakten Formeln ist alles klar und durchsichtig. Es läßt sich wahr von falsch präzis unterscheiden, man kann Grenzen ziehen und jeden Irrtum eindeutig als solchen bezeichnen und widerlegen. Aber man vergißt dabei allzu leicht, daß Ideen immer nur als Ideen von Menschen existieren, die Personen sind und sich deswegen niemals in eine abstrakte Begrifflichkeit auflösen lassen. In dem Augenblick, da man auf den Menschen blickt und jene Ideen als den Ausdruck seines Denkens und seines Suchens erkennt, gewinnt die theoretische Auseinandersetzung eine neue Bedeutung. Denn jetzt geht es nicht mehr nur um das Ja oder Nein zu abstrakten Ideen, sondern auch um die Fragen und Anliegen eines Menschen, den man ernst nehmen, achten und lieben muß. Daher wird sich die Kirche heute in besonderer Weise darum bemühen, bei der Ausübung ihres Lehramtes auch auf die Anliegen verständnisvoll einzugehen, die sich in den geistigen Bewegungen der Zeit immer wieder zu Wort melden.

Mit der Entscheidung für die von Papst Johannes XXIII. vorgetragene und verkörperte Haltung hat die Kirche mit ganz neuer Deutlichkeit sichtbar werden lassen, daß im Mittelpunkt ihrer Sendung nicht abstrakte Ideen stehen, sondern nur der Mensch in der Einmaligkeit seiner personalen Würde. „Pastoral" im Sinn des Zweiten Vatikanums bedeutet, daß die Wahrheit im Blick auf den konkreten Menschen und seine Fragen, in der Ehrfurcht vor der Würde seiner Person und in der Anerkennung seines guten Willens verkündet werden soll. Das heißt mit anderen Worten, daß die Liebe nicht zur Wahrheit äußerlich hinzutritt, sondern die Seele oder, wie es Papst Johannes XXIII. in einer unübertrefflichen Formulierung sagte, die „Königin der Wahrheit ist"[16].

[16] Am Schluß der letzten Generalkongregation am 7. 12. 1962.

Wiedersehen mit Südvietnam[1]

André Gomane SJ

Als wir die Xa-Loi-Pagode verließen, wo wir mit einem Bonzen ein interessantes Gespräch gehabt hatten, wurden wir von zwei Ausländern auf Englisch angesprochen: „Sie sind katholischer Priester?" – „Jawohl." – „Aus welchem Grund haben sie mit den Bonzen sprechen wollen?" – „Um zuverlässige Informationen zu erhalten; es ist einfach unmöglich, sie aus Presseberichten zu beziehen." Es ist tatsächlich so, daß man selbst in Bangkok, kaum 700 km von Saigon, nur sehr lückenhaft über die gegenwärtige Krise in Südvietnam unterrichtet ist. Die Auslandspresse ist aus Gründen, über die noch zu reden sein wird, verstimmt und berichtet voller Vorurteil. So konnte es dann zu den Protestkundgebungen gegen die „Religionsverfolgung" in Südvietnam kommen.

Es bleibt unter diesen Umständen nichts anderes übrig, als sich an Ort und Stelle zu informieren. Wird es uns gelingen, objektiver zu sein als andere? Zum mindesten war es unsere Absicht. Wir geben zunächst einen kurzen Überblick über die im Spiel befindlichen Gruppen; dann suchen wir zu zeigen, wie sie aufeinanderstießen.

Die Katholiken

Sie zählen etwa 1 Million, das ist ein Zehntel der Bevölkerung. Sie verteilen sich auf zwei Kirchenprovinzen: Huë mit rund 500 Priestern und Saigon mit ungefähr 700. Mgr. Dinh Thuc ist Erzbischof von Huë und Doyen des vietnamesischen Episkopats, als dessen Sprecher man ihn ansehen kann. Bekanntlich ist er außerdem der ältere Bruder des Präsidenten Diem.

Den erzbischöflichen Stuhl von Saigon hat Mgr. Nguyen Van Binh inne, eine ebenfalls profilierte Gestalt des vietnamesischen Episkopats. Er ist der Verfasser des berühmten Hirtenbriefs vom 16. Juni. Dieses wichtige Dokument rief den Gläubigen die traditionelle Lehre der Kirche und insbesondere der letzten Päpste in Erinnerung. In ihm stand der Satz der Enzyklika „Pacem in terris" zu lesen: „Zu den Menschenrechten gehört auch das Recht, Gott der rechten Norm des Ge-

[1] Die Ereignisse in Südvietnam überstürzen sich. Der Artikel, den wir hier veröffentlichen, ist im August 1963 geschrieben. Dennoch glauben wir, daß er auch heute noch dazu dienen kann, die verwickelte Lage besser zu verstehen und die inzwischen bekanntgewordenen Ereignisse in den Zusammenhang des Ganzen einzuordnen.

wissens entsprechend zu verehren und seine Religion privat und öffentlich zu bekennen" (Herder-Bücherei Bd. 157, 90).

Die vietnamesischen Katholiken sind voller Eifer. Sie haben bei dem Exodus aus Nordvietnam 1954/55 bewiesen, was ihnen ihr Glaube bedeutet. Bekanntlich waren damals von den 900 000 Flüchtlingen an die 700 000 Katholiken. Das heißt aber, sie haben bewiesen, daß sie mehr als andere bereit waren, alles für ihren Glauben zu opfern. Und man darf überzeugt sein, daß ihr Antikommunismus kein Opportunismus ist und sich auch in der Prüfung bewähren wird. Heute, 8 Jahre später, kann man feststellen, daß sich an ihrer Haltung nichts geändert hat. 35 % der südvietnamesischen Soldaten sind katholisch. Sie haben nicht im geringsten das Gefühl, einer ausländischen Religion anzugehören. Sie zeigen vielmehr, daß ihnen ihr Glaube die Kraft gibt, ihre vaterländische Pflicht zu tun, und sie mit dem Enthusiasmus erfüllt, der notwendig ist, um ihrem Land die Freiheit zu erkämpfen.

Freilich ist wahr, daß man von Männern, die mit der Freiheit ihres Landes zugleich die ihres Glaubens verteidigen, keine säuberliche Trennung zwischen Kirche und Staat verlangen kann. Die Flüchtlinge aus dem Norden gaben sich in ihren Barken dadurch zu erkennen, daß sie die päpstliche Flagge hißten. Heute noch findet man sie z. B. in den Dörfern um Bien Hoa um ihre Kirche als das Zentrum ihres nationalen und religiösen Gemeinschaftslebens geschart.

Es ist auch richtig, daß sich die katholischen Missionen zur Zeit der französischen Kolonisation großzügig entfalten konnten. Seitdem genießt die Kirche rechtliche Anerkennung, die ihr auch nie mehr bestritten worden ist. Doch nur wer niemals die Grenzen Vietnams überschritten hat und nie ins Land gekommen ist, kann behaupten, daß man der Kirche Vietnams noch ihren kolonialen Ursprung anmerke oder daß sie im Lande einen Fremdkörper darstelle. Die vietnamesische Kirche ist heute zum großen Teil eine Eingeborenenkirche. Die ausländischen Missionare sind nur Gehilfen der Hierarchie des Landes. Mag man bedauern, daß der apostolische Eifer der Vietnamesen nicht immer die nötige Reserve wahrt. Es hat zwar entgegen verbreiteten Nachrichten niemals Zwangsbekehrungen gegeben; man muß aber zugeben, daß eine gewisse sich siegreich gebärdende Lautstärke für ein Land mit katholischer Minderheit sich wenig schickt. Wenn tatsächlich in einigen Diözesen die Zahl der Bekehrungen einen eindrucksvollen Anstieg aufweist, auch wenn man die Opportunisten abzieht, so sollte man dafür Gott danken, ohne die große Trommel zu schlagen.

Der Buddhismus

Heute lernen schon die Schulkinder in der ganzen Welt, daß Südvietnam zu 80 % buddhistisch sei. Diese Ziffer begegnet einem überall mit einer zähen Konstanz. Dennoch ist sie im Grund nicht richtig. Wir haben gesagt, daß die Zahl der

Katholiken 10 % beträgt. Wenn wir die animistische Bergbevölkerung ebenfalls mit 10 % ansetzen, bleiben in der Tat 80 %, die man „Buddhisten" nennen kann. Nur muß man sagen, was man unter diesem Wort versteht. Der Buddhist Mai-Tho-Truyen hat das z. B. in seinem 1962 von der Xa-Loi-Pagode herausgegebenen Buch „Der Buddhismus in Vietnam" getan. Er schreibt: „An sich gibt es in Vietnam drei Hauptreligionen: den Taoismus, den Konfuzianismus und den Buddhismus. Tatsächlich aber gibt es nur eine Religion, die aus der gegenseitigen Durchdringung der genannten drei resultiert, und jede der drei kann als Teilaspekt des Ganzen angesehen werden" (a.a.O. 16). Wenn man also übereinkommt, jeden Anhänger dieser Sammelreligion „Buddhist" zu nennen, mag der Beitrag der verschiedenen Gruppen zu ihr auch noch so unterschiedlich sein, dann kann man sagen, daß die „Buddhisten" 80 % ausmachen.

Wenn es sich aber um den Konflikt handelt, der uns hier beschäftigt, dann kommt es auf die Zahl derer an, die im Ernst hinter den eigentlichen buddhistischen Führern stehen und ihren Parolen folgen. Behauptungen, sie bildeten 80 % der Bevölkerung, wären ebenso abwegig, als wollte man behaupten, alle Franzosen, die keine Protestanten oder Juden sind, befolgten die Direktiven des französischen Episkopats. Die Buddhisten erklären in ihren offiziellen Dokumenten selbst, daß dem buddhistischen Gesamtverband Vietnams 3 Sanghas mit 3000 Bonzen und 600 Nonnen angehören und ebenso drei Zusammenschlüsse von Gläubigen mit einer Million eingetragener Mitglieder. Diesen Zahlen wären noch, immer nach buddhistischen Angaben, weitere 3 Millionen nichteingetragener Anhänger hinzuzufügen. Demnach betrüge die Zahl derer, die man im Ernst Buddhisten nennen kann, 4 Millionen; das heißt aber, sie machen nicht 80 %, sondern, wenn es hoch kommt, 40 % der Bevölkerung aus. Auf seiten des Gesamtverbandes der Buddhisten mag die Absicht bestehen, alle nichtkatholischen Sekten zu einer gemeinsamen Aktion zu vereinigen, doch ist er unseres Wissens bis heute dazu weder von den Konfuzianisten, noch von den Taoisten, von Hoahao und Binh Xuyen ermächtigt worden.

Tatsächlich ist die Organisation des vietnamesischen Buddhismus ziemlich jungen Datums. Unter der französischen Besetzung war der Buddhismus einschneidenden Beschränkungen unterworfen: Kontrolle der Bonzen, vorherige Bauerlaubnis für Pagoden, Einschränkung des Rechtes der Buddhistengemeinschaft, Schenkungen und Vermächtnisse entgegenzunehmen. Erst 1931 bildete sich eine „Vereinigung für buddhistische Studien" in Saigon. 1952 stimmte ein Nationalkongreß von 50 Delegierten, der in Huë tagte, dem Beitritt der Verbände von Saigon, Huë und Hanoi zur Buddhistischen Weltvereinigung zu, die 1950 nach dem „Konzil" von Colombo auf Ceylon gebildet worden war. Als 1952 die Buddhareliquie auf dem Weg von Ceylon nach Tokyo durch Vietnam kam, wurden „in weniger als 6 Tagen 50 000 Menschen vom Vietnamesischen Buddhisten-

bund zusammengebracht". Doch muß man dazu bedenken, daß allein die Zusammenballung im Raum Saigon-Cholon an die 2 Millionen Menschen beträgt.

Zweifellos stehen wir also in Vietnam vor einem Wiederaufleben des Buddhismus. Er äußert sich gleichfalls in der Schaffung sozialer Einrichtungen (so werden z. B. in der Xa-Loi-Pagode täglich 200 Kranke kostenlos behandelt), in der Arbeit der Jugendverbände (70 000 Jugendliche in 1000 Gruppen und 3000 ehrenamtlichen Helfern), in der Aufstellung einer Predigergemeinschaft, der Schaffung von 10 Bonzenschulen. Die Bewegung, die sich in all dem kundtut, ist nicht in allen buddhistischen Gruppen Südvietnams gleich stark, es scheint vor allem, daß der Organisationswille, der in Saigon und Huë zu spüren ist, noch keineswegs aufs Land hinausgedrungen ist.

In Wirklichkeit ist die Organisation des vietnamesischen Buddhismus ziemlich schlaff, so daß es nicht ausgeschlossen erscheint, daß sich umstürzlerische Elemente einschleichen können. So will man aus guter Quelle wissen, daß eine Schülergruppe auf einem Ausflug im Wald ein großes Lager Bonzenkleider entdeckte, die offenbar für Widerstandskämpfer bestimmt waren. Ebenso erzählt man von einem mit Bonzen beladenen Kraftwagen. Als er zur Überprüfung der Personalausweise angehalten wurde, hätten sich die Fahrgäste plötzlich auf die Polizisten gestürzt. Es ist schwer, für die kommunistische Infiltration in die Reihen der Buddhisten sichere Beweise zu erbringen. Jedenfalls dürfte es feststehen, daß sie bei ihnen keinem starken Widerstand begegnen würde.

Die Regierung

Der dritte Mitspieler in diesem Drama ist die Regierung. Wir müssen uns hier darauf beschränken, vier Mitglieder der Präsidentenfamilie vorzustellen. Der Präsident Diem selbst ist allgemein bekannt und eine ebenso allgemein umstrittene Persönlichkeit. Dennoch gilt er als völlig selbstlos, bereit, für das Wohl seines Landes alles, selbst sein Leben zu opfern. Sein Verdienst besteht schon darin, die Macht zu einer Zeit übernommen zu haben, da die Franzosen ihm kaum halfen und selbst die Amerikaner ihm nur geringe Chancen einräumten, während die Sekten und Vietminh ebensoviele Gegner waren, die es zu besiegen galt. Es gelang ihm damals, eine Atmosphäre des Vertrauens zu schaffen und der Verteidigung des Landes wider die kommunistische Bedrohung eine Mitte zu geben. Heute, acht Jahre später, mag das Vertrauen erschüttert sein; wenigstens aber verteidigt sich das Land weiter siegreich gegen den andringenden Feind.

Eine der Schwächen des Präsidenten Diem besteht in seiner Unfähigkeit zuzuhören. Eine Audienz beim Präsidenten (wer in Vietnam wüßte das nicht?) läuft auf das Anhören eines Monologs hinaus. Zugleich verbieten ihm Gründe der Sicherheit, sich unter sein Volk zu mischen. Nur ein sehr kleiner Kreis von Beratern besitzt sein Vertrauen und übt Einfluß auf ihn aus. Meist handelt es sich

um Mitglieder seiner Familie. Über seinen geheimnisvollen Bruder Ngo Dinh Can weiß man so gut wie nichts, außer daß er eine persönliche Polizei unterhält, die ihm seine Macht in den Provinzen der Mitte des Landes sichert und gegenüber dem Einfluß von Ngo Dinh Nhu im Süden ein Gegengewicht bildet.

Dagegen müssen wir Frau Nhu unsere volle Aufmerksamkeit zuwenden; hat doch die Presse mit Recht betont, welch entscheidende Rolle sie in dem gegenwärtigen Konflikt spielt. Offiziell ist sie nichts weiter als die Frau im Präsidentenhaus. Sie ist Abgeordnete der Nationalversammlung und steht an der Spitze der südvietnamesischen Frauenverbände. In Wirklichkeit ist ihr Einfluß gewaltig und in allen Regierungssektoren deutlich spürbar. Energisch und von überlegener Intelligenz, reagiert sie auf alles heftig und kennt keine Schonung des Gegners. So hat sie die Korrespondenten der Auslandspresse allzudeutlich ihre Verachtung spüren lassen. Sie haben es ihr nicht verziehen und nehmen von vornherein für jeden Partei, der Frau Nhu angreift. Sie trat 1943 in Zusammenhang mit ihrer Verehelichung zum Katholizismus über und vertritt mit der gleichen Vehemenz ihre politischen wie ihre religiösen Anschauungen. Frau Nhu setzte alles daran, die Gesetze gegen die Polygamie, das Konkubinat und die Ehescheidung durchzubringen. Sie steckt offenbar auch hinter dem Verbot des Twist.

Der Gatte von Frau Nhu ist nur politischer Berater des Präsidenten. Außerdem ist er Chef der Republikanischen Jugend. Er läßt keine Gelegenheit vorübergehen, um jede Regierungsmaßnahme zu kritisieren, die sich vom „harten Kurs" entfernt. Erst unlängst hat er öffentlich erklärt: „Diese Regierung gibt Zeichen der Schwäche". Er gehört zu denen, die der Meinung sind, um die Kommunisten wirksam zu bekämpfen, müsse man die gleichen Mittel anwenden wie sie: regelmäßiges ideologisches Einbläuen für das Büro- und Verwaltungspersonal, antikommunistische Kundgebungen und Aufmärsche, öffentliche Denunzierungen und Selbstanklagen, Wohnviertelversammlungen mit Diskussion der Tagesereignisse usw.

Auf Ngo Dinh Nhu geht ebenfalls die Schaffung der sogenannten „Strategischen Dörfer" zurück, die die Selbstverteidigung der Bewohner gegen die Überfälle des Vietcong gewährleisten sollen; ferner die Ausarbeitung der „personalistischen Doktrin", die für die Regierungspolitik die ideologische Basis abgeben soll. Mag dem sein wie ihm will, im Augenblick scheint der Kampf gegen den Kommunismus in den Augen von Ngo Dinh Nhu die Unterdrückung jeglicher Opposition zu rechtfertigen. Er soll das mit den Worten formuliert haben: „Wer nicht mit uns ist, ist gegen uns."

Erzbischof Ngo Dinh Thuc von Huë, von dem bereits die Rede war, darf ebenfalls in der kurzen Beschreibung der Familie an der Macht nicht fehlen. Nicht als ob er eine politische Rolle zu spielen gesucht hätte. Aber es ist einfach unmöglich, daß er ihr völlig entgehen könnte, wenigstens in den Augen des Volkes. Es ist nur zu verständlich, daß sich der Präsident, sobald er an die Macht gekommen war,

bei einem der wenigen Männer Rat geholt hat, denen er vertrauen konnte und der zugleich zu den höchsten moralischen Autoritäten des Landes gehörte. Er residierte damals unweit Saigon in seiner Diözese von Vinh Long. Man begreift gleichfalls, daß der Erzbischof nicht zögerte, seinen Bruder zum Kampf gegen den Kommunismus, der die Religion so nahe angeht, zu ermutigen und ihm darin beizustehen. Bedauerlich dagegen ist, daß Beamte den älteren Bruder des Präsidenten in kriecherischer Ergebenheit umschmeicheln, weil sie auf Beförderung aus sind.

Man muß nun zunächst so gerecht sein und sagen, daß die Regierung Diem das große Verdienst gehabt hat, die Gefahr zu erkennen, die Südvietnam bedrohte, und ihr um den Preis harter Opfer die Stirn geboten hat. Es ist klar, daß in einer solchen Krisensituation dem einzelnen nicht dasselbe Ausmaß an Freiheit eingeräumt werden kann wie in ruhigen Zeiten. Immerhin hat der verantwortliche Staatslenker dann die Aufgabe, die Seele des Volkes für die heilige Sache zu entflammen, so daß es freiwillig zu den Opfern bereit ist, die die Lage erfordert. Das ist der Regierung Diem leider nicht gelungen. So ist es zum Beispiel ein trauriges Schauspiel zu sehen, wie nach so viel Jahren des antikommunistischen Kampfes, der doch als heilig gelten müßte, die meisten Studenten dem Militärdienst zu entgehen trachten.

Unsere Absicht kann hier nicht sein, den letzten Gründen dieses Versagens nachzugehen. Wir wollen ihrer nur zwei nennen. Nach unserer Ansicht wären zwei Dinge erfordert gewesen, damit die Ideologie Diem, die sich auf den Antikommunismus und den Personalismus stützt, beim Volk „eingeschlagen" hätte: 1) Das Volk hätte die Gewißheit haben müssen, für das Allgemeinwohl und nicht für das Wohl einiger weniger zu kämpfen. Wenn man zum Beispiel den Beamten zwangsweise eine bestimmte Summe von ihrem Gehalt abzieht, um einem Mitglied der regierenden Familie ein Geschenk zu machen, so verstehen die Leute nicht, was das mit dem Kampf gegen den Kommunismus zu tun haben soll, und bekommen ein sehr verzerrtes Bild vom „Personalismus". Man wird entgegnen, es sei gar nicht die Regierung gewesen, die auf dieser Geste bestanden habe; gut, dann hätte sie es eben untersagen sollen. 2) Die im Kampf gegen den Kommunismus verwandten Mittel dürfen nicht zum Ziel eben dieses Kampfes, nämlich der Freiheit, in Widerspruch stehen. Mit einer bloßen Polizeiregierung kann man dieses Ziel jedenfalls nicht erreichen. Man gerät dann nur in die gleiche Ausweglosigkeit wie der Marxismus. Die Wege der Knechtung führen nie in die Freiheit, und niemand wird je glauben, daß polizeiliche Beschnüffelung den „Personalismus" fördert, der allein der kommunistischen Gleichmacherei gewachsen ist. Will man Personalist sein, dann muß man es auch ehrlich und konsequent sein.

Nun ist aber nicht zu leugnen, daß die Regierung Diem durch ihren kleinlichen Argwohn nicht wenige bedeutende Persönlichkeiten abgestoßen hat. Zum Teil sind sie ins Ausland gegangen, weil sie diese erstickende Atmosphäre einfach nicht

aushielten, oder sie sind mehr oder weniger zur Tatenlosigkeit verurteilt. Nur solche Leute fühlen sich unter diesem Regime wohl, bei denen niedrige Schmeichelei die Begabung ersetzen muß. Man denke etwa an jenen Vorsteher einer Provinz, einen Nichtkatholiken, der am Fest des hl. Jakobus, dem Namenstag von Ngo Dinh Nhu, sämtliche ihm unterstellten Beamten zum Meßbesuch zwang. Wir wissen nicht, ob er dafür belobigt wurde. Jedenfalls hat er keinen Tadel bekommen. Ähnlich steht es mit jenem untergeordneten Beamten, der am 8. Mai in Huë aus Übereifer auf der Durchführung des Fahnenverbotes bestand.

Das sind in knappen Umrissen die Hauptspieler des Dramas. Welche Stellung nehmen sie in dem Konflikt ein?

Die Regierung und die Katholiken

Man kann nicht leugnen, daß die Katholiken tatsächlich vom gegenwärtigen Regime bevorzugt worden sind. Es geschah im wesentlichen deshalb, weil sie nicht ohne Grund als zuverlässige, unbeugsame Antikommunisten betrachtet werden. Es wäre jedoch nicht richtig zu behaupten, daß man in dieser Bevorzugung das Maß überschritten hätte. Auch die Bezeichnung der Regierung Diem als „katholische Regierung" entspricht nicht den Tatsachen. Vielleicht helfen einige Zahlen trotz allem, daß die übertriebenen Behauptungen der Presse einer gerechteren Würdigung weichen: Der Vizepräsident der Republik ist Buddhist. Im Kabinett finden sich unter 17 Mitgliedern nur 5 Katholiken; von 19 Generalen sind nur 3 katholisch, von 14 Kommandanten der Spezialtruppen nur 4. Ebenso sind die katholischen Provinzvorsteher und Abgeordneten in der Nationalversammlung in der Minderheit. Nirgends kann man feststellen, daß ein Nichtkatholik geringere Erfolgschancen hätte als ein Katholik.

Was die katholischen Institutionen betrifft, so werden sie von der Regierung, die nur über begrenzte Mittel verfügt, kaum gefördert. Auf dem Schulsektor zum Beispiel erhalten die 30 katholischen Schulen zusammen 6300 Dollars, das heißt aber wenig mehr als 200 Dollars pro Schule. Sollte einem das viel erscheinen, so möge er zur Kenntnis nehmen, daß für 3 buddhistische Schulen von der Regierung 6800 Dollars gegeben wurden. Wenn die eine oder andere katholische Institution eine Unterstützung erhielt, dann geschah es jedenfalls, ohne daß damit das Recht anderer religiöser Bekenntnisse geschmälert wurde.

Wahr ist, daß sich die Behörden einer reicheren Entfaltung der katholischen Feste nicht widersetzt haben; wußte man doch, daß es sich bei ihnen um eindeutig regierungstreue Kreise handelte. Es ist auch richtig, daß bis zum Ausbruch der Krise die Katholiken allein Armeegeistliche hatten. Aber bis dahin war überhaupt kein Buddhist auf den Gedanken gekommen, den Beistand eines Armeegeistlichen zu verlangen. Ebensowenig kann man es der Regierung zur Last legen, wenn der eine oder andere katholische Armeegeistliche seine Zuständigkeit überschritten hat.

Anderseits muß festgestellt werden, daß die katholischen Seminaristen im Gegensatz zu den jungen Bonzen nicht vom Heeresdienst befreit sind; gegenwärtig stehen 60 von ihnen unter den Fahnen. Die Katholiken werden genauso vor Gericht gezogen wie die übrigen; wie zum Beispiel jener Leutnant, der wegen Teilnahme am Staatsstreich vom November 1960 zu zehnjähriger Zwangsarbeit verurteilt wurde. Auch die Priester genießen keinerlei Immunität. Einer von ihnen, der Schriftleiter einer Zeitung, wurde zu 18 Monaten Gefängnis mit Bewährung verurteilt, weil er nach dem Attentat von 1957 gegen den Präsidenten veröffentlicht hatte, man müsse für die Wiederkehr des Vertrauens beten und jener Begeisterung der Jahre 1954/55. Ein anderer, der es vor den Wahlen zur Nationalversammlung gewagt hatte, seinen Gläubigen auf der Kanzel zu empfehlen, nur für ehrenhafte Männer zu stimmen, denen das Interesse des Landes vor ihrem eigenen gehe, wurde angezeigt und auf eine Landpfarre versetzt.

Die Regierung und die Buddhisten

Damit kommen wir zum Kern des Problems. Von einer „Buddhistenverfolgung" in Südvietnam sprechen heißt die Sprache mißbrauchen. Wohl geschieht es, daß bestimmte Worte in ihrer Bedeutung verblassen und man sie rechtens in einem abgeschwächten Sinn gebraucht. Das gilt aber keineswegs von dem Wort „Verfolgung"; es bedeutet immer noch: tyrannisch und grausam quälen.

Doch lassen wir das Wort und kommen wir zu den Tatsachen. Was geschieht denn in Südvietnam? Trifft es zu, daß Menschen dazu verurteilt waren, für ihre Religion zu leiden und den Tod auf sich zu nehmen? Nein, das ist nicht wahr! Es gab am 8. Mai Tote in Huë; wir werden auf diese tragischen Ereignisse zurückkommen. Es haben sich auch Bonzen und zwei junge Novizen freiwillig verbrannt. Die exaltierten Novizen haben ohne Erlaubnis ihrer Vorgesetzten und ohne öffentliche Schaustellung gehandelt. Aber der Tod des ersten Bonzen namens Thich Quang Duc, der am 11. Juni starb, ist propagandistisch ausgeschlachtet worden; man hat von ihm als von einem „Martyrer" gesprochen.

Auch in diesem Fall wird mit dem Wort Mißbrauch getrieben. Man nennt jenen einen Martyrer, der den Tod erleidet, um für die Wahrheit des Glaubens einzutreten. In unserm Fall dagegen handelt es sich um einen Mönch, dem man gewiß die Achtung nicht versagen wird, der sich selbst auf öffentlichem Platz den Tod gegeben hat ohne den geringsten Druck von seiten angeblicher Verfolger. Denen war im Gegenteil viel daran gelegen, ein solches Schauspiel zu verhindern. Die Wahrheitsfrage seines Glaubens stand überhaupt nicht zur Diskussion.

Es ist nicht leicht, Menschen der westlichen Welt diesen Aufsehen erregenden Schritt verständlich zu machen. Wir sind der Auffassung, daß es sich hier um einen

klaren Fall von Mißbrauch der Religion handelt. Vor der Ankunft der Franzosen bildeten derartige Selbstverbrennungen in der Geschichte des Buddhismus in Vietnam keine Seltenheit. Es handelte sich um eine Art Feuerprobe, um festzustellen, bis zu welchem Grad der Erleuchtung ein Mönch gelangt war. Wer die buddhistische Meditation übt, soll ja zu einer völligen Loslösung von seinem Ich kommen und die Nichtexistenz seiner Person und insbesondere seines Leibes verwirklichen. Ist er wirklich so weit gekommen, dann bleibt ihm nur noch, die materielle Scheingestalt zu verbrennen und ins Nirwana einzugehen. Aber man hatte es früher nie erlebt, daß sich dieser Vorgang auf öffentlichem Platz mit gewollter Publicity und in Gegenwart photographierender Mönche abspielte.

Wie kam es dazu, daß sich das Verhältnis zwischen Regierung und Buddhisten dermaßen verschlechterte und zu der gegenwärtigen hochexplosiven Lage geführt hat, die sich in den Vorgängen des 8. Mai entlud und seitdem nur verschärft hat? Auf diese Kernfrage ist bis heute noch keine klare Antwort gegeben worden. Uns scheint, daß sich die Opposition der Bonzen gegen die Regierung auf Grund folgender Fakten entwickelt hat:

1) Die Gereiztheit der Buddhisten wegen der etwas lauten Fortschritte des Katholizismus zusammen mit dem Wohlwollen, dem er bei den Behörden begegnete. Dies war Grund genug zu dem übelwollenden Hinweis, daß der Katholizismus die Religion der Franzosen gewesen ist und ein „Erlaß Nr. 10" aus der Regierungszeit von Bao Dai ein Sonderstatut für die katholischen und protestantischen Missionen vorsieht. (Dessen Sinn war übrigens nicht, das Christentum zu begünstigen, sondern seinem internationalen, bzw. ausländischen Charakter Rechnung zu tragen.)

2) Das zunehmende Bewußtsein von der Stärke des organisierten Buddhismus. Während die politische Führung den Buddhismus als solchen aus dem einfachen Grunde nicht anerkannt hatte, weil er bis dahin überhaupt nicht als einheitliche, organisierte Größe in Erscheinung trat, schlossen sich die Buddhisten, wie wir sahen, dem Buddhistischen Weltbund an und setzten sich zum Ziel, ihren früheren Einfluß zurückzugewinnen. Dabei nahmen sie sich übrigens in mehr als einem Punkt die christlichen Organisationen zum Vorbild. So schufen sie als Gegenstück zur päpstlichen Fahne ihrerseits ein buddhistisches Banner, während seit undenklichen Zeiten kein noch so frommer Buddhist Buddha unter dem Zeichen einer Fahne verehrt hatte. Es läßt sich auch gar nicht leugnen, daß der Buddhismus gerade unter dieser angeblich buddhistenfeindlichen Regierung deutliche Fortschritte gemacht hat. Das wird durch die offizielle Statistik erhärtet: Von den 4766 Pagoden, die es heute im Lande gibt, sind während der 8 Regierungsjahre unter Diem und trotz der ungünstigen Kriegszeit nicht weniger als 1275 Pagoden von den Buddhisten neu errichtet worden. Dazu kommen 1295 restaurierte Pagoden; von den sozialen Leistungen ganz zu schweigen.

3) Widerstand gegen die Polizeimethoden der Regierung. Der Buddhismus entwickelt den Sinn für die individuelle Freiheit; und keiner sieht sich gern beargwöhnt, nur weil man sich z. B. nicht in eine Organisation einspannen lassen will. Umgekehrt ist es aber auch wieder verständlich, daß sich der Verdacht der Regierung in zunehmendem Maß gegen eine Bewegung richtete, die so wenig straff organisiert ist und deren Führer nur in einem sehr vagen Sinn für die Umtriebe ihrer Leute verantwortlich sind.

4) Inwieweit die buddhistische Bewegung bereits von umstürzlerischen Elementen infiltriert ist, läßt sich schwer feststellen. Eine solche Infiltration liegt jedoch ganz im Bereich der Möglichkeit.

Wenn wir uns all diese Voraussetzungen vor Augen halten, dann werden die Vorgänge des 8. Mai und die späteren Ereignisse eher verständlich. Wir wollen hier vor allen Dingen zwei Punkte zu klären suchen, die in Presseberichten besonders unsachlich dargestellt werden: die Vorgänge des 8. Mai und die sogenannten „5 Forderungen".

Die Vorgänge des 8. Mai

Kein einziger Auslandskorrespondent befand sich am 8. Mai in Huë. Der erste ausländische Journalist traf erst 4 Tage später dort ein. Er blieb nur einen Tag. Nach den Erkundigungen, die wir an Ort und Stelle einzogen, spielten sich die Ereignisse folgendermaßen ab: Im September 1957 untersagte die Regierung die öffentliche Verwendung von internationalen religiösen Fahnen. Dieses Verbot wurde in den Jahren 1958 und 1962 wiederholt. Es blieb indes bis zum 6. Mai 1963 toter Buchstabe. An diesem Tag brachte ein offizielles Telegramm das Verbot von neuem in Erinnerung, und zwar für die gesamte Bevölkerung, Katholiken so gut wie Buddhisten. Nun waren einige Tage zuvor zwei katholische Bischöfe im Innern des Landes unter einem reichen Aufgebot päpstlicher Fahnen feierlich in ihr Amt eingeführt worden, und zwei Tage nach dem Telegramm sollte der Geburtstag Buddhas gefeiert werden. Am 7. Mai machte die Polizei die Runde durch die Stadt, die bereits Fahnenschmuck angelegt hatte, und forderte die Bewohner auf, die Fahnen wieder einzuziehen. Angesichts der Erregung der Bevölkerung nahm es der Vorsteher der Provinz auf sich, das Inkrafttreten des Verbots für drei Tage auszusetzen. Doch es war bereits zu spät: Die versöhnliche Haltung der Ortsbehörden vermochte den Mißgriff des Regierungserlasses nicht mehr ungeschehen zu machen.

Am Abend des 8. Mai formierten sich 3000 Buddhisten, statt an den traditionellen Tänzen teilzunehmen, zu einem Zug und setzten sich in Richtung auf das Rundfunkhaus in Bewegung. Als der Zug dort angekommen war, verlangte ein Bonze die Ausstrahlung eines Sonderprogramms. Aller Wahrscheinlichkeit nach handelte es sich um eine regierungsfeindliche Sendung. Der Leiter des Rundfunk-

hauses weigerte sich mit dem Hinweis, daß sämtliche Sendungen einer Vorzensur unterlägen. Als die Lage immer bedrohlicher wurde, erbat ein Offizier (ein Katholik) bei seinem Vorgesetzten, der sich in Tourane aufhielt, telephonisch Weisung. Dieser, ein General und Buddhist, entschied: Um das öffentliche Gebäude zu schützen sei notfalls ohne Bedenken von der Waffe Gebrauch zu machen.

Daraufhin erschienen Militär und Polizei mit zwei oder drei Panzern und einem Wagen der Feuerwehr. Was dann genau geschah, ist nicht mehr zu klären. Man erfährt nur, daß die Soldaten zunächst den Wasserwerfer in Tätigkeit setzten, dann Tränenbomben warfen und schließlich Warnschüsse in die Luft abgaben. In diesem Augenblick wurde, man weiß nicht von wem, eine Handgranate geworfen, die 8 Personen, lauter Frauen und Kinder, tötete. Möglich, daß ein Soldat, der den Kopf verloren hatte, sie in die Menge warf. Die Leichen der Opfer wurden anderntags eingeäschert.

Am Sonntag, der auf diesen tragischen Tag folgte, sprach Erzbischof Thuc in einer Rundfunkansprache den Familien der unglücklichen Opfer seine Teilnahme aus; er schlug die Bildung einer aus Buddhisten, Katholiken, Protestanten und Caodaisten zusammengesetzten Untersuchungskommission vor. Dieser Vorschlag blieb ohne Echo. Die Buddhisten ihrerseits nannten die Opfer „Martyrer" und schlachteten das unselige Vorkommnis gegen die Regierung aus.

Die fünf Forderungen

Als Antwort auf den tragischen Abend von Huë wurden vom Allgemeinen Buddhistenbund 5 Forderungen aufgestellt. Sie besagten:

1) Die Regierung solle das Verbot buddhistischer Fahnen endgültig zurücknehmen.

2) Die Buddhisten sollten in den Genuß des gleichen Sonderstatus gelangen, wie er den Katholiken in dem „Erlaß Nr. 10" gewährt worden war.

3) Die Regierung solle die Verhaftungen und Verfolgungen gegen den Buddhismus einstellen.

4) Bonzen und Anhänger des Buddhismus sollten die Freiheit der Kultausübung und der Glaubensverbreitung genießen.

5) Die Regierung solle für die widerrechtlich Gemordeten eine gerechte Entschädigung leisten und die Anstifter gebührend bestrafen.

Diese 5 Punkte wurden am 14., 15. und 16. Juni von einem Ministerausschuß beraten, dem der Vizepräsident der Republik, 2 Staatssekretäre und auf der andern Seite eine buddhistische Abordnung von 5 Mitgliedern angehörten. Man einigte sich auf ein schriftliches Abkommen, das der Präsident der Republik mit folgenden Worten gegenzeichnete: „Die auf beiliegendem Dokument genannten Punkte haben von Anfang an meine grundsätzliche Zustimmung besessen. Gezeichnet: Ngo Dinh Diem."

Man hätte glauben können, der Konflikt sei damit beigelegt gewesen. Doch das wäre eine schwere Täuschung gewesen. Tatsächlich muß man sich angesichts gewisser Vorkommnisse fragen, ob man nicht von vornherein den Versöhnungswillen des Präsidenten bösartig hat vereiteln wollen. Am 26. Juni, 10 Tage nach der Unterzeichnung des Abkommens, wurde eine „Verlautbarung 3 der Republikanischen Jugend" veröffentlicht, in der es heißt: „Unsere Kameraden finden, daß das Abkommen weder seinem Inhalt noch seiner Form nach dem Ideal der Republikanischen Jugend entspricht ... Unsere Kameraden finden, daß das Abkommen offenbar Privilegien und Monopole zum Vorteil einer Gruppe schafft, während doch die Verfassung die Gleichheit aller im kollektiven Aufstieg verkündet ... Unsere Kameraden finden, daß das Abkommen gegen das Gesetz ist." Wenn man sich erinnert, daß der Führer der Republikanischen Jugend kein anderer ist als Ngo Dinh Nhu, dann wird der Zweifel der Buddhisten an der ehrlichen Absicht des Abkommens verständlich. Wie kaum etwas sonst offenbart dieses Beispiel, in welch schwieriger Lage sich die Regierung befindet; denn man fragt sich unwillkürlich: Wer ist eigentlich die Regierung? Man kann nur bedauern, daß sich Erzbischof Thuc in seiner Rede in der Universität von Huë am 26. Juli die Argumente der „Verlautbarung 3 der Republikanischen Jugend" zu eigen machte und unter anderm erklärte: „Das Telegramm, das am Tag vor dem Geburtstag Buddhas bekanntgegeben wurde, ist nicht in besonderer Weise gegen die Buddhisten gerichtet, da ja 14 Tage später das hohe Fest Mariä Himmelfahrt gefeiert wurde."

Natürlich hatte auch Frau Nhu ein Wort mitzureden, und sie hat sich die Gelegenheit nicht entgehen lassen. Sie hielt am 3. August eine Ansprache. Die Heftigkeit ihrer Rede zeigt, wie sehr sich die Fronten bereits versteift hatten. Man ist bereits beim Stadium gegenseitiger Beschimpfungen angelangt. Auf seiten der Buddhisten ist ebenfalls kein Wille zur Versöhnung mehr vorhanden. Man sagt jetzt ohne Umschweife, daß das Ziel nicht mehr lautet: Erfüllung der 5 Forderungen, sondern: Sturz der Regierung. Als am 18. Juli die Bildung einer Untersuchungskommission vorgeschlagen wurde, lehnten die Buddhisten ab.

Inzwischen sind wieder zwei junge Bonzen in den Feuertod gegangen. Aus welchem Grund? Um ihre Religion zu verteidigen? Aber warum verteidigt sich diese ihre Religion nicht in den Formen, die man ihr vorschlägt? Man schenkt den Vorschlägen der Regierung kein Vertrauen mehr. Es ist klar, daß die Buddhisten den Sturz der Regierung wollen. Der Selbstmord der Bonzen soll diesen Sturz beschleunigen helfen; und das ist gar nicht ausgeschlossen, zumal wenn Frau Nhu fortfährt, die Opfer zu verspotten und die Weltmeinung sich weiter von Emotionen leiten läßt.

Es scheint ein Kampf ohne Gnade. Die entscheidende Frage ist, ob es dem Allgemeinen Buddhistenbund gelingen wird, alle mit der Regierung Unzufriedenen zu sammeln. Er ist von diesem Ziel im Augenblick noch weit entfernt. Man ver-

sucht, die Flamme der Erregung lebendig zu erhalten; man veranstaltet Kundgebungen, vor allem an der Xa-Loi-Pagode, wo die Gläubigen beten, um das Herz des „Martyrers" zu ehren. Man sucht, die öffentliche Meinung zu mobilisieren; man gibt Streikparolen aus und zieht sie zurück, sobald man merkt, daß sie keinen Erfolg haben. Wer jedoch nach Saigon kommt, stellt zu seiner Überraschung fest, wie gering das Interesse der Bevölkerung an dem Konflikt ist. Keine Spur von Barrikadenstimmung, keine Erregung. Wenn ein Bonze eine durch Lautsprecher verstärkte Rede hält, mag man zuweilen ein paar Tausend Zuhörer zählen. Doch was besagt das in einer Großstadt wie Saigon! Auf dem Land kein Interesse. In der Armee kein Interesse. Die Leute wollen in Frieden arbeiten.

Im Grund haben die Menschen hier nur den Wunsch, eine Regierung zu unterstützen, die ihnen seit 8 Jahren den Frieden gewährleistet hat und den Kommunismus entschlossen bekämpft. Aber die Regierung sollte es vermeiden, sich verhaßt zu machen. Frau Nhu scheint überzeugt, daß die einzige Haltung, die Erfolg verspricht, die wilde Entschlossenheit der Regierung sei, jede Opposition zu ersticken. Der Präsident hält es noch für möglich, das Land zusammenzuhalten. Ob er sich darin nicht täuscht? Umgekehrt suchen die Buddhisten, die Opposition zu einem Block zusammenschließen.

Buddhisten und Katholiken

„Wohlverstanden, wir sind nicht gegen die Katholiken", sagte uns der Bonze von Xa-Loi. „Wir wissen sehr gut, daß wir uns nicht gegen einen christlichen ‚Kreuzzug' zu verteidigen haben, wohl aber gegen gewisse Katholiken, die an der Macht sind." Beim Tod Johannes' XXIII. und dem Regierungsantritt Pauls VI. gingen auch aus dem buddhistischen Vietnam zahlreiche Telegramme nach Rom. Man trägt den Wunsch nach religiösem Frieden öffentlich zur Schau. Warum sollte das nicht ehrlich gemeint sein? Die gesamte Lage, wie wir sie hier zu schildern versucht haben, läßt freilich die Frage aufstehen, ob das nicht taktische Manöver sind. Es ist möglich, daß die Buddhisten die Bildung einer geschlossenen Verteidigungsfront im Auge haben, die alle Religionen, selbst auch die Katholiken umfaßt. Denn längst nicht alle Katholiken sind von dem indiskreten Eifer der Regierung erbaut.

Auf katholischer Seite gibt es sehr verschiedene Reaktionen: Einige wollen vergessen machen, daß sie der „bevorzugten" Religion angehören und machen gemeinsame Sache mit den Buddhisten. Die meisten stehen indes hinter Erzbischof Binh von Saigon. Sie sind für Gewissensfreiheit, wollen aber der Regierung die Treue halten.

Was würde im Fall eines Sieges der Buddhisten geschehen? Sie würden zweifellos dazu neigen, das Beispiel ihrer Brüder in Ceylon zu befolgen und für die erlittene Zurücksetzung Rache nehmen, eine Rache, die sich vielleicht in gewissen

Grenzen hielte. Sie würden sich nicht nur die politische, sondern auch die religiöse Überlegenheit sichern. Umgekehrt: siegt die Regierung, dann steht zu befürchten, daß die Gewaltanwendung nur einen angestauten Haß erzeugt, den die Katholiken eines Tages zu spüren bekämen. Auf alle Fälle wird es höchste Zeit, daß die Katholiken etwas unternehmen, damit zwischen Kirche und Regierung Diem sauber geschieden wird.

Wir glauben gezeigt zu haben, wie kompliziert und vielschichtig das Problem Südvietnam ist. Natürlich gäbe es ganz einfache Lösungen, wie etwa: Man lastet der Regierung Diem alles Schlimme an und verlangt nach internationalen Sanktionen. Das scheint einer schlecht informierten Weltmeinung das Nächstliegende. Man braucht nur von einem „katholischen Regime" zu schreiben, das 80 % der buddhistischen Bürger verfolgt und auf die Menge schießen läßt[2]. Eine andere dieser allzu einfachen Lösungen wäre die, die Augen vor den Fehlern und Ungeschicklichkeiten der Regierung Diem zu verschließen unter dem Vorwand, sie sei fest antikommunistisch. Der wahre Antikommunismus weiß, daß seine Stärke im Gebrauch von Intelligenz und Aufrichtigkeit besteht. Das heißt aber: man darf die Augen eben nicht schließen.

Wenn es überhaupt eine Lösung gibt, dann kann sie auf keinen Fall in einer solchen unrealistischen Vereinfachung bestehen. Das Problem, vor dem wir stehen, ist zunächst ein innervietnamesisches Problem. Dennoch nehmen wir daran Anteil, weil uns sein Geschick alle angeht, weil da ein Land innerlich zerreißt, das gleichzeitig vor einer ernsten Bedrohung von außen steht. Der Welt muß zu allererst daran gelegen sein, daß Südvietnam seine innere Geschlossenheit zurückgewinnt, damit es den Kampf, in dem es steht, erfolgreich zu Ende führen kann.

Zweifellos hat Henry Cabot Lodge als Gesandter der Vereinigten Staaten in Saigon in dieser Absicht seine Vermittlung angeboten. Es gibt keine noch so verfahrene Situation, die mit gutem Willen nicht zu entwirren wäre; es gibt aber auch keine noch so geringfügig erscheinende Krise, die nicht durch Hetze tödlich vergiftet werden könnte[3].

---

[2] Das Neueste, was man sich in dieser Hinsicht geleistet hat, findet sich in dem von 15 000 clergymen der USA unterzeichneten Offenen Brief. Dort werden die „Strategischen Dörfer" den „Konzentrationslagern" verglichen. Wir haben vorige Woche 3 derartige Dörfer völlig unangefochten durchquert. Ihre Tore werden nur des Nachts geschlossen, und zwar, um die Bewohner vor möglichen Überfällen des Vietminh zu bewahren.

[3] Der Beitrag war abgeschlossen, als bekannt wurde, daß ein weiterer Mönch „die Erlaubnis erhalten hat", sich zu verbrennen. Eine Liste solcher freiwilliger Todeskandidaten ist aufgestellt worden, und jedesmal, wenn es sich darum handelt, die Weltöffentlichkeit von neuem zu alarmieren, gibt man „grünes Licht" für ein neues Opfer. Diese reichlich abstoßende Form von Propaganda leistet dem religiösen Anliegen des Buddhismus keinen guten Dienst.

ZEITBERICHT

Das Studium der Geographie in Sowjet-Rußland – Priesternachwuchs und die katholische Kirche in Afrika – Malaysia – Touristenseelsorge in Italien – Der Hwangho

Das Studium der Geographie in Sowjet-Rußland

Das Heft 4 des Jahrgangs 1959 der Serie über „Geologie und Geographie" des *Vestnik* der Universität in Leningrad enthält einen Artikel von B. J. Semevskj über die Aufgaben der geologischen und geographischen Wissenschaften nach dem damals neu gefaßten Programm der kommunistischen Partei. In diesem Programm steht unter anderem zu lesen: „Den Ehrenplatz bei der Lösung der grundlegenden Aufgabe, nämlich jener, möglichst wirksam die Reichtümer und Kräfte der Natur im Interesse des Volkes auszunützen, nehmen die Wissenschaften der Geologie und der Geographie ein, die die physische Geographie zusammen mit den unlösbar dazugehörigen Teilwissenschaften, also der Klimatologie, der Hydrologie, der Geomorphologie, der Erdbotanik (Bodenkunde), sowie die ökonomische oder Wirtschafts-Geographie und außerdem alle Teile der Geologie umfassen.

Die physische Geographie – die grundlegende Wissenschaft – läßt uns zusammen mit der Biologie und der Geologie die Reichtümer und Kräfte der Natur zum Zweck ihrer Ausnützung zum Besten des Volkes erkennen. Die ökonomische oder Wirtschafts-Geographie lehrt uns, als Wissenschaft des allgemeinen Nutzens, die territoriale Verteilung und Vermischung der allgemeinen Produktion dadurch, daß sie die Besonderheiten ihrer Entfaltung und Verteilung in den verschiedenen Gegenden und Gebieten (Rajons) darlegt. Sie benützt dazu die tatsächlichen Gegebenheiten der grundlegenden Wissenschaften, im besonderen der Geologie und der physischen Geographie. Sie soll also die Probleme einer möglichst rationellen und wirtschaftlich wirksamen Ausnützung der Reichtümer und Kräfte der Natur in den konkreten Gegebenheiten eines jeden vorliegenden Rajons im besonderen und im Verhältnis der einzelnen derselben zum ganzen Land lösen. Dabei stützt sie sich", so steht etwas früher, „auf die Gesetzmäßigkeit der gesellschaftlichen Entwicklung der sozialistischen Gemeinschaft."

Aus diesen Ausführungen ergibt sich, daß die Wissenschaft der Geographie ebensowenig wie jede andere Wissenschaft im kommunistisch gelenkten Raum autonom, also eine Wissenschaft um ihrer selbst willen ist. Sie ist genormt und hat nur mit Rücksicht auf diese Norm Bedeutung, und diese Norm ist das wirtschaftliche Wohlergehen des ganzen Volkes. Voraussetzung für die Wirksamkeit der unter dieser Rücksicht tätigen Geographie ist die grundlegende Überzeugung der kommunistischen Weltanschauung von der absolut gesetzmäßig fortschreitenden Entwicklung des ökonomischen Lebens.

Damit hat die geographische Wissenschaft im Bereiche dieser Gedanken einen wesentlich anderen Inhalt und eine andere Aufgabe erhalten, als dies ihre Schwester im übrigen Kulturraum dieser Welt hat. Das hindert aber nicht, daß die Arbeiten der russischen Geographen oft recht vielseitig und auch ergebnisreich sind. Wir können seit etwa der Mitte des letzten Jahrzehnts eine bedeutsame Steigerung der in dieser Schau gesehenen geographischen Studien feststellen.

Es wird sich lohnen, eine kurze Übersicht über die geographischen Fakultäten an den sowjetrussischen Universitäten und über die Institute der Geographie an den verschiedenen Akademien der Wissenschaften in den verbündeten Ländern zu geben. So gibt es in Moskau zwei geogra-

phische Fakultäten, eine an der Staatsuniversität und eine an dem staatlichen Lehrerbildungs-Institut dieser Stadt. Es gibt solche an den Universitäten von Leningrad, von Woronesch, von Saratow, Perm, Rostow am Don, Lemberg in Galizien, in Tschernowitz, in Minsk, in Riga, in Tartu. Ebenso gibt es in Moskau an der Akademie der Wissenschaften ein eigenes Institut für Geographie. An dieser Akademie gibt es auch eine sibirische Abteilung. Diese hat ihrerseits ein Institut für die Geographie Sibiriens und außerdem eine Zweigstelle für den Fernen Osten. Desgleichen hat die Akademie eine Zweigstelle für die autonome Region Komi im Europäischen Rußland, sowie eine andere für Karelien.

Die Akademie der Sowjetrepublik Armenien hat seit 1958 einen „geographischen Sektor", ebenso die Akademie in Turkmenien. Dieses Institut war früher eine Filiale der Moskauer Akademie der Wissenschaften gewesen. Die Republik Kazachstan hat in Alma Ata ihre Akademie mit einer geographischen Abteilung. Ebenso hat die Republik Kirgisistan an ihrer Universität in Tjan Śan eine entsprechende Fakultät. In Georgien, Abchasien und Aserbaidschan beschäftigen sich Abteilungen entweder der Akademie der Wissenschaften wie z. B. in Baku, oder eines pädagogischen Instituts (Pedinstitut) z. B. in Suchum mit geographischen Studien. Alle diese wissenschaftlichen Institute beschäftigen sich vor allem mit der „physischen" Geographie ihrer entsprechenden Länder. So hat z. B. die Armenische Akademie nach 1958 als erstes Werk ihres geographischen Sektors beim Institut für Geologie einen Atlas herausgegeben; die entsprechende Akademie von Kazachstan hat bis 1961 sieben von ihren 15 Rajons nach den Richtlinien der Partei beschrieben. Die Akademie von Turkmenien beschäftigt sich, da ihr Land sehr unter Trockenheit leidet, vor allem mit geologischen und Bewässerungsfragen. Das Institut für Ökonomie in Tartu hat sich anheischig gemacht, auf Grund seiner wirtschaftsgeographischen Studien einen sich bis 1980 erstreckenden wirtschaftlichen Plan auszuarbeiten.

Es gibt auch verschiedene wissenschaftliche Veröffentlichungen über die Geographie. Die bedeutendste wird von der Moskauer staatlichen Akademie der Wissenschaften herausgegeben. In der Reihe der Izvestija derselben gibt es auch eine geographische Reihe neben einer geophysischen Reihe. Jedes Jahr erscheinen 6 Hefte. Sie haben meist 8 große Abschnitte. Der erste handelt von den tatsächlichen Gegebenheiten der Natur, von ihrer Verteidigung gegen Schäden und ihrer allenfalls einzuleitenden Umbildung. Der zweite Abschnitt beschäftigt sich seit 1959 mit der Weiter-Entwicklung der produktiven Kräfte der Natur in den ökonomischen Kreisen (Rajons) der UdSSR. Vor 1959 war in diesem Abschnitt von dem Siebenjahresplan für die Entwicklung der Agrarwissenschaft die Rede, der von da an offenbar fallen gelassen wurde. Der dritte Punkt dieser Hefte beschäftigt sich mit gelehrten Veröffentlichungen. Der vierte bringt Einzelheiten aus der Geschichte der geographischen Wissenschaften, auch aus der Zeit vor der kommunistischen Revolution. Der fünfte Punkt ist der Diskussion gewidmet, während der sechste in ausführlicher Weise von wissenschaftlichen Tagungen im Ausland handelt. Im siebten und achten Punkt kann man Bücherbesprechungen lesen und die Tagungen der russischen Wissenschaftler verfolgen. Gelegentlich werden natürlich auch anderswoher Titel eingeschoben. Wie man sieht, sind diese Hefte keine leichte Lektüre und in der Tat vollauf ernst zu nehmen. Es gibt neben dieser Moskauer Zeitschrift seit 1956 in Leningrad im Zuge der Veröffentlichungen der dortigen Universität eine Serie für Geologie und Geographie mit vier jährlichen Heften. Sie beschäftigen sich mehr, als andere dies tun, mit den wirtschaftsgeographischen Gegebenheiten des karelischen Isthmus. Wie das entsprechende Moskauer Blatt enthalten diese Hefte natürlich auch Artikel über die Meinungen von Engels, von Lenin oder des Parteiprogramms über das Studium der Geographie. Doch beschäftigen sie sich auch zeitweise mit den geographischen Verhältnissen der Antarktis oder des ochotskischen Meeres, oder mit den Einflüssen von Gletschern im Pamir auf das Klima der umliegenden Gegenden und ähnlichem. Seit 1961 gibt auch die Universität von Moskau eine geogra-

phische Reihe heraus. Ähnliche Zeitschriften erscheinen in Wilna für die Sowjetrepublik Litauen und in Tschernowitz in der Bukowina für die Karpathen und das Karpathen-Vorland. Daneben gibt es in Moskau als fünfte Reihe des „Gelehrten-Journals" (Naučnyj Zurnal) eine Reihe über die Geographie, ebenso eine Reihe, die sich „Geographische Fragen" nennt und einen „Wissenschaftlichen Anzeiger" der geographischen Gesellschaft. Offenbar sind dies nicht alle im heutigen Rußland erscheinenden Reihen zur Geographie.

Im Jahr 1960 ist auch der erste Band einer Enzyklopädie der geographischen Wissenschaften erschienen, nachdem ein anderes derartiges Buch offizielle Ablehnung gefunden hatte. Neben dieser die ganze Welt umfassenden Enzyklopädie erschien im Jahr 1960 auch ein Buch über Sowjet-Geographie.

Man kann nicht anders als sagen, daß sich die Russen gründlich und in ihrer Linie folgerichtig mit den geographischen Gegebenheiten, so wie sie sie auffassen, beschäftigen. Man wird ohne Zweifel nicht wenig auch für die gesamte geographische Wissenschaft Bedeutungsvolles in ihren Veröffentlichungen finden können. *Izvestija Akademii Nauk,* Serija geografičeskaja. *Vestnik Leningradskogo Universiteta,* Serija geologii i geografii (seit 1956). *Vestnik Moskovskogo Universiteta,* Serija geografičeskaja (seit 1961).

Priesternachwuchs und die katholische Kirche in Afrika

Die Zukunft der katholischen Kirche in Afrika gibt zu großen Hoffnungen, aber auch zu ernsten Befürchtungen Anlaß; zu Hoffnungen, wenn man auf das Wachstum der Gläubigen in den letzten 10 bis 15 Jahren blickt, zu Befürchtungen, wenn man die Frage des Priesternachwuchses untersucht, wie es J. Masson SJ in einem aufschlußreichen Artikel tut (La relève sacerdotale en Afrique Noire, in: *Nouvelle Revue Théologique* 85 [1963] 280–294), und dies im Anschluß an die Informationen des Officium rei statisticae der Kongregation de Propaganda Fide.

90 % der südlich der Sahara lebenden Afrikaner sind noch nicht Christen. Seit 1949 hat sich aber dort die Zahl der Katholiken – die in dieser Statistik allein berücksichtigt werden können – fast verdoppelt: ein beispielloser Erfolg in der Geschichte der neueren Mission. Einige Zahlen für die wichtigeren Gebiete von West bis Ost:

	1949		1961	
Ghana	292 000	Katholiken	627 000	Katholiken
Congo (Léo)	2 554 000	„	5 123 000	„
Rwanda u. Burundi	956 000	„	2 084 000	„
Nord-Rhodesien	262 000	„	488 000	„
Nyasaland	267 000	„	487 000	„

Auch die Zahl der Priester hat ein Wachstum erfahren, keineswegs aber ein solches, das der Zunahme der Gläubigen und der zu bewältigenden Aufgaben entspricht. Eine Übersicht veranschaulicht die Verhältnisse:

	1949		1961	
	Katholiken	Priester	Katholiken	Priester
Ghana	292 000	196	627 000	296
Congo (Léo)	2 554 000	1649	5 123 000	2673
Rwanda u. Burundi	956 000	312	2 084 000	545
Nord-Rhodesien	262 000	178	488 000	325
Nyasaland	267 000	140	487 000	261

Diese Zahlen dürfen nicht täuschen. 90 % des Schwarzen Erdteils sind vom Christentum noch nicht erfaßt. Die Mission hat also erst begonnen. Das Beängstigende aber ist, daß die Zahl der Priester viel langsamer wächst als die der Gläubigen. Im genannten Zeitraum haben die Katholiken um 103 % zugenommen, die Priester aber nur um 59 %. Um 1961 die Proportion zum Stand von 1949 zu wahren, hätte es 1000 Priester mehr gebraucht. Auf ihnen liegt nach wie vor die Hauptlast der Mission und bei ihnen die Zukunft der afrikanischen Kirche, wenn auch die Schwestern in Afrika eine großartige Arbeit leisten und die Laienhelfer zunehmen, freilich sehr langsam. Die angeführte Statistik zeigt, daß die Zahl der Gläubigen, die von einem einzigen Priester betreut werden sollen, stets am Zunehmen ist. Leider gilt es neben den Hauptarbeiten, der Verkündigung, der Katechese, der Feier des Gottesdienstes und der Spendung der Sakramente, noch viele andere Aufgaben zu erfüllen: Caritas, Verwaltung, Unterricht. Zudem sind die besonders vom Priestermangel bedrohten Gebiete gerade jene Territorien, die bisher am meisten dem Vordringen des Islams entgegengewirkt haben. Sollte aber einmal entweder in ganz Afrika oder in dem einen oder anderen Land die Mission vom Los der Kirche im Sudan getroffen werden, dann würde die Lage katastrophal. Dies kann eine Statistik veranschaulichen, die die Zahl der ausländischen Missionare mit der der einheimischen Priester vergleicht und das Wachstum von 1949 bis 1961 berücksichtigt:

	1949		1961	
	Missionare	– Einheim. Priester	Missionare	– Einheim. Priester
Ghana	177	19	227	57
Congo (Léo)	1495	154	2273	400
Rwanda u. Burundi	202	110	374	171
Nord-Rhodesien	170	8	289	36
Nyasaland	114	26	219	58

Hätten im Jahre 1961 die Missionare das Land verlassen müssen, so wären in den verschiedenen Ländern auf einen einheimischen Priester folgende Zahlen von Gläubigen gekommen:

Ghana	11 000 Kath.	(2 100)
Congo (Léo)	12 000 „	(1 920)
Rwanda u. Burundi	12 000 „	(2 400)
Nord-Rhodesien	14 000 „	(1 490)
Nyasaland	9 000 „	(1 870)

In Klammern sind die Zahlen der Katholiken angegeben, die 1961 für die Gesamtzahl der Priester (Einheimische und Missionare) galten.

Zu beachten ist, daß von den in den afrikanischen Kirchen wirkenden Priestern wie überall ein bestimmter Teil nur gelegentlich im unmittelbaren Apostolat tätig sein kann, da kirchliche Verwaltung, Caritas und Schule viele Dienste fordern. Damit vermehrt sich die Last des unmittelbaren Missionsdienstes für den einzelnen Priester. Der Ruf nach dem Laien, der dem Priester besondere Aufgaben, die auch von Schwestern nicht übernommen werden können, abnimmt, wird damit um so dringlicher. Es ist aber schwer, ihm zu entsprechen. Wo sind die Laien, die dazu bereit sind und die nötigen Voraussetzungen erfüllen? Wer bezahlt ihren Unterhalt?

Seit der Enzyklika Papst Pius' XII. „Fidei Donum" und nun auch durch das II. Vatikanische Konzil ergeht der Aufruf an die Diözesen der alten Kirchen, nicht bloß Missionare für dauernd, sondern auch zeitweilig Priester zur Hilfe in die jungen Kirchen Afrikas zu entsenden. Dieser Ruf muß beachtet, aber auch mit einem nüchternen Realismus gehört werden. Ein zeitweiliger Missionsdienst erfordert die gleichen physischen, moralischen und religiösen Voraussetzungen wie der dauernde Dienst. Das Erlernen der einheimischen Sprachen bedeutet allein schon eine große Schwierigkeit. Je kürzer der Aufenthalt in den Missionen, um so unrentabler wird er im Vergleich

zu dem gemachten Aufwand. So ist denn diesem Ruf bisher in nicht allzu großem Umfang entsprochen worden. In den letzten Jahren hat der Zustrom der zeitweilig arbeitenden Priester abgenommen:

1949–1951	686	1955–1957	733
1951–1953	850	1957–1959	556
1953–1955	645	1959–1961	331

Wie steht es um die einheimischen Priester? Ihre Zahl wächst nicht in genügender Weise. Wenn 1949 10 000 Katholiken auf einen einheimischen Priester gekommen sind, waren es 1961 immer noch 9000. Das bedeutet kaum einen Fortschritt. Das Mißverhältnis wird sich aller Voraussicht nach in den nächsten 40 Jahren, bis zum Jahr 2000, noch verstärken. Wenn der Schwarze Erdteil bis dahin etwa 400 oder 450 Millionen Menschen zählen sollte, so könnte man nach dem bisherigen Fortschritt vielleicht mit 80 Millionen Katholiken rechnen. Dafür wären 40 000 Priester nötig, wenn 2000 Gläubige auf einen Priester gerechnet werden. Wird dann Europa mehr geben können als die 10 000 Priester, die es gegenwärtig zur Verfügung gestellt hat? Wenn nicht, dann müßte die afrikanische Kirche im Jahre 2000 nicht weniger als 30 000 einheimische Priester bereit haben. Ein Wachstum von 2243 einheimischen Priestern im Jahre 1961 auf die geforderten 30 000 im Jahre 2000 scheint aber von vorneherein aussichtslos zu sein. Gegenwärtig sind etwa 1500 afrikanische Seminaristen im philosophischen oder theologischen Studium.

Die Aufgabe der Zukunft wird also eine doppelte sein: die Zahl der Missionare und einheimischen Priester – und diese in erster Linie – zu vermehren, und die Priester mehr und mehr für das unmittelbare Apostolat frei zu machen. Brüder und Schwestern müssen mehr und mehr unmittelbar in das Pfarrapostolat eingeschaltet werden. Das Konzil scheint der Möglichkeit eines Diakonats als einer dauernden Lebensform die Wege zu öffnen (zur Frage vgl. J. Hornef, Wiedergeburt des Diakonats?: Caritas [Luzern] 41 [1963] Heft 4). Das zentrale Problem bleibt aber der Priesternachwuchs in Afrika selbst. In diesem Erdteil muß eine große Aktion in Gang gebracht werden zur Weckung der Berufe. Leider ist die Stunde dafür schon allzu sehr vorgerückt. Die Entwicklung des neuen Erdteils geht schnell voran. Die sozialen, wirtschaftlichen und politischen Aufgaben werden mehr und mehr die begabtesten Afrikaner für sich in Anspruch nehmen. Diese Entwicklung wird aber auch bedingen, daß sich die afrikanische Kirche mehr und mehr selber tragen muß. Darum sagt P. Masson geradezu beschwörend, daß es sofort einer „immense et continue campagne pour les vocations" bedürfe (294). Dieser Ruf ist um so dringender, als sich gegenwärtig in Afrika zahlreiche unabhängige kirchliche Bewegungen entfalten, deren Existenz auch eine Frage an die bisherigen Missionsmethoden enthält (vgl. den Bericht von Victor Hayward, dem Sekretär der Abteilung für das Studium der Missionen im Weltkirchenrat, den er in französ. Übersetzung für *Eglise Vivante* 15 [1963] 18–32 zur Verfügung gestellt hat). Hoffentlich stimmt das ernste Wort nicht, das ein afrikanischer Erzbischof in diesem Sommer auf einer innerafrikanischen Bischofskonferenz ausgesprochen hat: We have missed the bus. Afrika ist jedenfalls aller Sorge und Opfer der alten Kirchen wert und muß selber alle Anstrengungen machen, um die Zukunft zu meistern.

Malaysia

Seit Sonntag, 15. September 1963, 17.30 Uhr MEZ gibt es in Asien einen neuen Staat: Malaysia mit der Hauptstadt Kuala Lumpur. Er entstand aus der Föderation von Malaya, Singapur, Nordborneo und Sarawak.

Der größte und mit Ausnahme der Millionenstadt Singapur entwickeltste Bestandteil des neuen Staates ist die Malayische Föderation, die erst am 31. August 1957 entstand und seither dem

Britischen Commonwealth angehörte. Die Malayische Föderation aus elf Bundesstaaten liegt im südlichen Teil der malayischen Halbinsel, deren Norden zu Burma und Thailand gehört. Sie ist 131 287 qkm groß und zählt 6,2 Millionen Einwohner, von denen etwa 3 Millionen Malayen, 2,3 Millionen Chinesen und 730 000 Inder sind; den Rest bildet die Urbevölkerung, bestehend aus Negriden, Senois (von den Malayen verächtlich Sakai genannt) und eine malayische Urbevölkerung.

Die Malayen selbst gehören zu den austro-asiatischen Völkern. Soweit sie im Südwesten wohnen, scheinen sie aus Sumatra herübergekommen zu sein, wie überhaupt die Malayen insgesamt von indonesischen schiffahrenden Völkern abstammen dürften. Ihre Sprache, das Malayische, in sich wieder sehr verschieden, ist die lingua franca Südostasiens.

Während die Stämme der Urbevölkerung meist in den Dschungeln leben und sich von Jagd und Landwirtschaft (= Brandwirtschaft) ernähren, sind die Malayen selbst seßhaft und leben von Ackerbau und Fischfang. Das Haupterzeugnis dieser Landwirtschaft ist Kautschuk, mit dessen Produktion Malaya 32 % der gesamten Welterzeugung stellt. Er bildet den Hauptexportartikel Malayas. Auch auf einem anderen Gebiet nimmt das Land eine führende Rolle ein: in der Zinnerzeugung. Seine Zinngruben liefern ein Drittel der Weltproduktion.

Malaya stand schon früh unter dem kulturellen Einfluß Indiens, und von Indien aus kam auch das Christentum ins Land. 1511 wurde Malakka, damals ein Königreich, durch die Portugiesen unter Affonso d'Albuquerque erobert und zum Stützpunkt für den weiteren Vorstoß nach dem Fernen Osten gemacht. 1545 kam Franz Xaver dorthin und zog von hier aus weiter nach Japan. Schon 1557 wurde Malakka zu einem selbständigen, unter Goa stehenden Bistum erhoben, das die Jurisdiktion über den gesamten Fernen Osten ausübte. 1641 wurde die Stadt durch die Holländer erobert, die den katholischen Missionen ein Ende bereiteten. Das Bistum wurde nach Timor transferiert, und erst als die Engländer von 1786 an mehr und mehr die Halbinsel in Besitz nahmen und ihrem Kolonialreich einverleibten, konnte die Kirche wieder zurückkehren, zunächst durch das fernöstliche Zentralseminar, das, 1665 in Siam errichtet, 1807 nach Penang verlegt wurde. Die jurisdiktionellen Verhältnisse wurden insofern geregelt, als 1838 das nach Timor transferierte Bistum Malakka aufgelöst und die Halbinsel unter das Vikariat Ava in Birma gestellt wurde. Nach einigen Zwischenlösungen wurde 1888 die Diözese mit dem Sitz in Singapur wiederhergestellt. Heute ist Malakka eine Erzdiözese mit zwei Suffraganbistümern in Kuala Lumpur und Penang. Die drei Diözesen zählen zusammen 163 000 Katholiken, von denen die wenigsten dem malayischen Stamm angehören, der seit den Tagen des Königreichs Malakka fest im Islam verankert ist. Der Einfluß der Kirche ist jedoch größer als die Zahl der Katholiken, da 25 % der Schulen katholisch sind. Zwar dienen diese Schulen nicht dem unmittelbaren Bekehrungswerk, aber sie helfen doch in irgendeiner Weise zur Begegnung mit der Kirche.

Von Malaya nur durch eine schmale Meeresenge getrennt – ein Straßen- und Eisenbahndamm verbindet die beiden –, liegt die Insel Singapur mit der gleichnamigen Stadt. Singapur war bisher britische Kronkolonie, zu der noch einige kleinere Inseln in den Straits Settlements gehörten. Die Kolonie zählt etwa 1,2 Millionen Einwohner, von denen die meisten, 77 %, Chinesen sind. Die Stadt, 1819 von einem Engländer gegründet, ist der größte Seehafen Südostasiens und gewinnt auch als Flughafen eine immer größere Bedeutung.

Der dritte Bestandteil des neuen Staates ist Nordborneo, ebenfalls bisher britische Kronkolonie. Das Gebiet ist zusammen mit der Insel Labuan etwa so groß wie Irland und liegt im nördlichen Zipfel der Insel Borneo. Die Bevölkerung, insgesamt 334 141, von denen 75 000 Chinesen sind, lebt meist vom Ackerbau, der vor allem in Kautschukpflanzungen besteht.

Borneo, das seinen Namen von Brunei, dem englischen Protektorat im Norden der Insel, erhalten hat, wurde nach der Eroberung Malakkas von Antonio d'Abreu entdeckt, der, von Albu-

querque zur Erkundung der Molukken ausgesandt, an der Südküste der Insel bei Amboina landete.

Soweit die Urbevölkerung nicht primitiven Religionen anhängt, herrscht auf der Insel der Islam, der im 15. Jahrhundert ins Land kam. 1656 kamen Jesuiten als erste christliche Missionare aus den Philippinen herüber, aber es kam zu keiner intensiveren Missionstätigkeit, die erst ein Theatiner um 1688 versuchte, der jedoch bald ermordet wurde. Eine geordnete Mission wurde dann erst 1855 eingeführt durch die Errichtung einer Apostolischen Präfektur Nordborneo und Labuan. Heute gibt es zwei Apostolische Vikariate, eines für Nordborneo in Jesselton, mit 38 600 Katholiken, und eines in Kuching, das jedoch bereits zu Sarawak, dem vierten Bestandteil des neuen Staates gehört, mit 32 400 Katholiken.

Sarawak liegt im Nordwesten Borneos und ist 123 025 qkm groß. Ebenso wie Nordborneo, von dem es durch das auch heute noch britische Protektorat Brunei getrennt ist, war es bisher britische Kronkolonie. Seine Bevölkerung zählt etwa 640 000 Einwohner, von denen die Malayen 17 %, die Chinesen 26 % ausmachen; der Rest sind Ureinwohner. 72 % des Landes sind mit Wald bedeckt, und Hölzer bilden auch eine seiner Hauptausfuhren. Den größten Schatz dürften jedoch die Erdölvorkommen bilden.

Touristenseelsorge in Italien

Im Februar 1963 fand in Rom ein Kongreß für Touristenseelsorge statt. Vorsitzender war Kardinal Traglia, Teilnehmer u. a. Kard. Siri und hohe öffentliche Funktionäre. Das Problem der Touristenseelsorge ist in Italien besonders brennend, wenn man bedenkt, daß Italien im Jahr 1960 von 18 Millionen Fremden besucht wurde, 1961 von 19 Millionen, 1962 von 21,3 Millionen. Im Jahr 1948 waren es erst 1,6 Millionen. Viele von diesen Reisenden halten sich nur vorübergehend an einem Ort auf, so daß sie für eigentliche seelsorgliche Betreuung weniger in Betracht kommen. Aber auch für sie müssen am Sonntag späte Messen, auch Abendmessen gehalten und entsprechend angezeigt werden. Das gilt auch für die Sonntagsmessen in Bahnhöfen, Schiffs- und Flughäfen. Viele Fremde bleiben jedoch wochenlang an demselben Ort. Daß es bei diesen möglich ist, auch an solche heranzukommen, die dem religiösen Leben fernstehen, zeigte P. Arringhi OP, der sich seit Jahren gerade mit dieser Klasse von Touristen beschäftigt. In die Kirche kommen sie nicht leicht, aber einen religiösen Vortrag in einer Villa oder in einem Hotel anzuhören sind sie nicht abgeneigt.

Bei der Fremdenseelsorge ist eine Hauptschwierigkeit die Sprache. Im Jahr 1961 standen weitaus an der Spitze die Deutschen (4,7 Millionen, dazu 1,1 Millionen Österreicher und ein Teil der 3,4 Millionen Schweizer), an zweiter Stelle die Franzosen (2,6 Millionen), dann die Engländer und Nordamerikaner (zusammen 2,5 Millionen). Es wurde gewünscht, daß in den italienischen Priesterseminarien ausdrücklich zu diesem Zweck Fremdsprachen gepflegt würden. Ferner wurde an die vielen ausländischen Professoren an den geistlichen Lehranstalten, besonders in Rom, appelliert, die ja gerade im Sommer, in der Zeit des größten Fremdenverkehrs, frei seien.

Zum Teil verschieden von der Fremdenseelsorge ist die Betreuung der einheimischen Touristen und Urlauber. Hier wurde u.a. darauf hingewiesen, wie förderlich es ist, wenn die bestehenden örtlichen Organisationen, wie Pfadfinder u. dergl. sich der Gäste annehmen. Unter andern nützlichen Beschlüssen wurde die Gründung einer Vereinigung katholischer Hoteliers und Gastwirte angeregt. (*Civiltà Cattolica* Rom 1963, August, 243/52.)

Der Hwangho

In der Auseinandersetzung zwischen Moskau und Peking erhoben die Chinesen auch den Vorwurf, die Sowjets hätten durch die Zurückziehung ihrer Fachleute China einen ungeheuren Schaden zugefügt. Man ist geneigt, unter diesen Fachleuten solche für Rüstung und Schwerindustrie zu verstehen. Das ist gewiß auch der Fall gewesen.

Aber China hat nicht nur die Probleme seiner Industrialisierung zu lösen, sondern es hat seit Jahrtausenden mit den Naturgewalten, vor allem dem Wasser, wie kein anderes Kulturland der Welt zu kämpfen. Eines der schwierigsten Probleme dieser Art stellt der Hwangho, der Gelbe Fluß, so genannt nach der gelben Farbe, die er von den Lößmassen erhält, die er auf seinem Mittellauf durch die Lößberge Chinas mitnimmt. Seit tausenden von Jahren muß jede Regierung in China mit diesem Problem kämpfen, und von seiner Bewältigung hängt ihr Bestand ab, weil damit Hungersnot und Überschwemmung zusammenhängen.

Der Gelbe Fluß, König der Großen Ebene und ihr Vater, hat seit dem Jahr 2278 v. Chr. bis heute mindestens siebenmal seinen Lauf grundlegend geändert. Die Verlagerung seiner Mündung vom inneren Gelben Meer zum äußeren entspräche einer Verlagerung der Rheinmündung von Rotterdam nach Danzig.

Bei Hochwasser führt der Strom 4,5 % seines Volumens mit an Löß, 4–5 m fließt er in solchen Zeiten über der Ebene, nur durch die Deiche gehalten. Diese sind 5–8 km vom eigentlichen Bett entfernt, sie müssen immer wieder dem steigenden Flußbett angepaßt werden und erreichen eine Höhe bis zu 22 m.

Seit dem Jahr 2278 v. Chr. sind 418 große Deichbrüche und Überschwemmungen verzeichnet. Sie waren nicht immer durch Naturkatastrophen herbeigeführt, sondern auch durch Menschenhand, die letzte 1938 durch Tshiang Kai-shek, der die Deiche bei Chengchow durchstechen ließ, um sich gegen die vorstoßenden Japaner zu schützen. Damals wurden 50 000 qkm Land überschwemmt, ein Gebiet größer als Niedersachsen, und Hunderttausende von Bauern ertranken. Die Wasser des Hwangho flossen nach Süden ab und erreichten 800 km südlich, teilweise über den Yangtse, das Meer. Erst 1947 konnte mit Hilfe der UNRRA der Deich wieder geschlossen werden, so daß seither der Hwangho wieder ins Gelbe Meer mündet.

Dieser Strom also sollte reguliert werden, und 1952 bat China die sowjetischen Freunde um Fachleute, die 1954 auch geschickt wurden. Im Februar 1954 fingen sie mit ihren Untersuchungen des Flußlaufes an und arbeiteten bis zum Juni des gleichen Jahres. Auf Grund eines Memorandums, das sie vorlegten, wurde eine Regulierungskommission eingesetzt und 1955 ein 15-Jahresplan für die Regulierung aufgestellt. Aber schon damals meinten manche Chinesen, daß die Zeit der Vorbereitung, die sich die Russen genommen hätten, reichlich kurz gewesen sei.

Die Russen legten ein Fünf-Punkte-Programm vor, das folgende Maßnahmen vorsah: 1. Die Anlage von Staubecken, um Überflutungen steuern zu können, 2. Ein Bewässerungssystem, 3. Die Anlage von Kraftwerken, 4. Die Schiffbarmachung des Stroms, 5. Die Verhinderung der Lößabfuhr im Lößbergland.

Man begann mit der zunächst vorgeschlagenen Maßnahme und suchte einen geeigneten Platz für die Anlage eines großen Staubeckens. Diesen fand man in den Sanmenenge am Durchbruch zur Großen Ebene. Andere, wenn auch nicht so große Becken wurden bei der Liukiaschlucht oberhalb von Lanchow und an der Heishanschlucht bei Chungwei geplant. Einwände, daß solche Becken mit Schlamm aufgefüllt würden, wiesen die Russen mit dem Hinweis auf Bodenuntersuchungen zurück. Und auf den Hinweis, daß damit viele Menschen umgesiedelt werden müßten, antworteten sie, daß das überall bei der Anlage großer Staubecken der Fall sein müsse.

Aber der Vorteil solcher Anlagen war doch zu eindeutig. Man erhoffte sich von der Anlage des Sanmenbeckens, daß die Wassermassen des Hwangho von 37 000 cbm/sec auf 8000 cbm/sec her-

untergebracht werden könnten. Außerdem sollte das Sanmenbecken im Fall, daß die unterhalb der Sanmenenge einfließenden Nebenflüsse Hochwasser hatten, seine Stauwehre vier Tage lang schließen können, so daß die Hochwassergefahr unterhalb beträchtlich gemindert würde. Schließlich errechnete man sich, daß durch das Becken ein Bewässerungssystem für 116 Millionen mow (1 mow = 635–1000 qm), etwa 7 % des gesamten bebaubaren Landes in China, versorgt werden könne. Außerdem würden Kraftwerke mindestens 1 Million Kilowatt Strom erzeugen und der Strom selbst auf eine Länge von 1795 km schiffbar werden.

Man begann 1957 und wollte mit Hilfe der Russen 1961 fertig werden. 1960 wurden die russischen Fachleute zurückgezogen.

Im April 1957 wurde mit den Arbeiten am großen Staudamm begonnen, der eine Höhe von 110 m, eine Länge von 963 m und eine Breite von 96 m haben sollte. Die Kosten des Bauwerks in den ersten drei Monaten überschritten beträchtlich den Kostenvoranschlag, und man sah sich gezwungen, zu drastischen Sparmaßnahmen zu greifen, indem man wieder auf die alten, jahrtausendelange bewährten Methoden des chinesischen Deichbaus zurückgriff. Schwierigkeiten traten auf, von denen man im voraus keine Ahnung hatte, da die Schleusentore einem Druck ausgesetzt waren, wie er bisher bei keinem Staudamm der Welt vorgekommen war. Im Dezember 1958 hatte man aber trotzdem mit den Vorarbeiten für die Schleusen beginnen können. Neue Bedenken entstanden, von denen die hauptsächlichste die war, ob der durch das Staubecken gebändigte Gelbe Fluß seinen Unterlauf nicht ändern würde, wie es der Yungting getan hatte, nachdem man das Staubecken von Kung-t'ing gebaut hatte.

Zwar verkündete Wang Hu-chen noch nach der Abreise der Russen auf dem Parteikongreß von 1960, daß die ursprünglich auf 6 Jahre angesetzten Arbeiten in 3 1/2 Jahren vollendet sein würden, aber das Staubecken ist nicht fertig geworden. Das ist um so bedenklicher, als der vom Gelben Fluß mitgeführte Löß sich dort niederlegen wird und damit auch die bisherigen Arbeiten umsonst getan sein werden. (*China News Analysis*, Hongkong, 26. Juli 1963)

UMSCHAU

Savigny und die Brüder Grimm

Der Name Savigny ist mit der Marburger Studienzeit und dem späteren Leben der Brüder Grimm untrennbar verbunden. Die Freundschaft mit ihrem hochverehrten Lehrer Karl Friedrich von Savigny bildet ein einzigartiges Beispiel innigster Verbundenheit zwischen Lehrer und Schüler, wie man sie in dieser Vollkommenheit selten findet. Savigny wohnte in Marburg in der Ritterstraße hoch oben unterm Schloß in einem Haus, aus dem man eine herrliche Aussicht in das Gießener Tal hat. 1800 wurde er Privatdozent, im Mai 1803 außerordentlicher Professor der Rechtswissenschaften.

Ostern 1802 bezog Jacob, ein Jahr später Wilhelm Grimm die Universität Marburg. Sie wohnten in der Barfüßerstraße an der Wendeltreppe, nicht weit von Savignys Wohnung. Jacob Grimm hörte bei Savigny zuerst im Wintersemester 1802/03 und blieb sein eifrigster Schüler, bis dieser am Schluß des Sommersemesters 1804 Marburg verließ, um eine Studienreise nach Paris zu unternehmen. Wilhelm Grimm hörte bei ihm im Sommersemester 1803 und im Wintersemester 1803/04 und bedauerte, daß er nicht noch länger bei ihm hätte studieren können. Die juristischen Vorlesungen, die Jacob Grimm bei andern Professoren belegt hatte, konnten ihn nicht befriedigen. Sie wa-

ren zu eintönig im Vortrag und zu langweilig im Inhalt. Bei Savigny dagegen fand er den Lehrer, der wie mit einem Zauberstab den in ihm wohnenden Funken zu wecken verstand und sein ganzes geistiges Leben aus den Angeln hob. Ebenso erging es Wilhelm Grimm. Savigny gewann von der ersten Stunde einen bestimmenden Einfluß auf die beiden Brüder in einem Grad, daß sie ihr ganzes Leben an ihm hingen wie an einem Blutsverwandten. Die übrigen Studenten bewunderten und verehrten zwar auch Savigny, doch vermochten nur wenige seinem geistreichen Vortrag zu folgen und sich aus dem handwerksmäßigen Geleis der übrigen diktierenden Dozenten zu einer freieren Auffassung zu erheben. Es ist bezeichnend für die Brüder Grimm, daß sie mit treffsicherem Instinkt die große Macht erkannten, die Savignys Persönlichkeit ausstrahlte und daß seine Vorlesungen ihnen die liebsten wurden.

Wilhelm Grimm bemerkt in seiner Selbstbiographie: „Er sprach frei und blickte von Zeit zu Zeit auf ein einzelnes beschriebenes Blatt, und es war bei vollkommener Klarheit und dem Ausdruck innerer Überzeugung eine gewisse Zurückhaltung und Mäßigung in seiner Darstellung, deren Wirkung kein rednerischer Überfluß würde erreicht haben. Seine ganze äußere Erscheinung war diesem Eindruck völlig angemessen." Seinem Studienfreund von der Malsburg gesteht er: „Er ist der einzige Mann, den ich in dem Grad verehre. Mein Zutrauen zu ihm ist grenzenlos; ich würde ohne Bedenken mein ganzes Leben in seine Hände legen." Auch Jacob bekennt in seiner Selbstbiographie, welch tiefen Eindruck auf ihn, den Suchenden, dessen empfängliche Seele den Grund noch nicht gefunden hatte, auf dem sich seine Kraft einmal entfalten sollte, er gemacht hat: „Diesem Mann verdanke ich alle wissenschaftliche Anregung für mein Leben."

Savigny diktierte nicht, und von Zeit zu Zeit richtete er Fragen an seine Zuhörer. Dadurch zwang er sie ebenso wie durch die gewinnende Art seiner vornehmen Persönlichkeit, seinem Vortrag aufmerksam zu folgen. Besonders stark war der Gewinn durch die den Studenten gestellten schriftlichen Arbeiten, die von Savigny geprüft und beurteilt wurden. Jacobs erste eingelieferte Aufgabe erhielt seine volle Zustimmung. „Welche unbeschreibliche Freude", bemerkt er in seiner Selbstbiographie, „mir das machte und welchen neuen Eifer das meinem Studium gab, wäre zu bemerken unnötig." Dadurch traten sie bald in nähere Beziehungen zu Savigny. Dieser, nur sechs Jahre älter als die Brüder, aber von großer Gelehrsamkeit und tiefgründigem Wissen, würdigte sie, deren Begabung er bald erkannt hatte, seines freundschaftlichen Umgangs und zog sie als Hausfreunde in sein gastliches Haus. „Wenn ich frischen Atem bei Ihnen geschöpft hatte", bemerkte Jacob später bei Savignys 50jährigem Doktorjubiläum, „und mich, ich wußte kaum wie, aus den Schranken gehoben fühlte, in denen meine ganze Art vorhin befangen war, schritt ich frohgemut, über Stock und Stein springend, die Stufen hinab nach Hause in mein kleines Stübchen. Damals lag meine Seele offen vor Ihnen, ich hätte Ihnen alles vertrauen können."

Im August 1804 begab sich Savigny mit seiner jungen Frau auf eine Studienreise nach Paris, um in der dortigen Nationalbibliothek Quellenstudien für seine Geschichte des Römischen Rechts im Mittelalter zu machen. Da das gewaltige Material von einem einzelnen nicht bewältigt werden konnte, sah er sich nach einer wissenschaftlich gebildeten Kraft um, die ihn bei seinen Arbeiten unterstützen könnte. Sein Blick fiel auf einen seiner fleißigsten und begabtesten Schüler, Jacob Grimm, der vor dem Abschluß seiner juristischen Studien stand und ein gern gesehener Gast in seinem Hause gewesen war. Dieser Pariser Aufenthalt wurde für Jacob Grimm von schicksalhafter Bedeutung für sein ganzes späteres Leben und Wirken. Der Aufenthalt wurde zugleich für die altdeutschen Studien nutzbar gemacht. Damit war der Grundstein für die altdeutschen Studien gelegt worden, die einen Wendepunkt in seinem Leben bedeuteten. Dafür war er zeitlebens Savigny dankbar.

Dankbar war er Savigny auch dafür, daß er ihn in freundschaftlichen Verkehr mit Achim

von Arnim, Bettina, Clemens und Christian Brentano und dem Frankfurter Freundeskreis brachte, wodurch sich sein Gesichtskreis bedeutend erweiterte. Noch in den spätesten Jahren haftete in ihm die eindrucksvolle Persönlichkeit dieses Mannes bis in alle Einzelheiten: „Wie stand er vor uns auf dem Katheder, wie hingen wir an seinen Worten. Groß war er gewachsen, damals noch schlank, trug grauen Oberrock, braune blaugestreifte Seidenweste, sein dunkles Haar hing ihm schlicht herunter, das heute noch die Farbe hält, während meine braunen krausen Locken sich schon gebleicht haben. Dieses lehrenden Mannes freundliche Zurede, handbietende Hülfe, feinen Anstand, heiteren Scherz, freie ungehinderte Persönlichkeit kann ich nie vergessen. Und wie stand er vor uns auf dem Katheder, wie hingen wir an seinen Worten! Meine erste eingelieferte Arbeit hatte einen Fall bei der Intestaterbfolge zu behandeln. Wollen Sie wissen, wie die Worte lauteten, mit denen Sie mich beurteilten? Ich kann sie auswendig: ‚Nicht nur vollkommen richtig entschieden, sondern auch sehr gut dargestellt.' So günstig hat mich nachher kein Rezensent loben mögen." Das alles stand noch nach fast einem halben Jahrhundert unaustilgbar in Jacobs Erinnerung, als er als 65jähriger weltberühmter Gelehrter den 71jährigen preußischen Minister von Savigny am 31. Oktober 1850 zu seinem 50jährigen Doktorjubiläum beglückwünschte.

Einen Beweis seiner nie erlöschenden Dankbarkeit für den von ihm verehrten Lehrer hat er auch dadurch geliefert, daß er ihm sein Meisterwerk, die ganz in Savignys empirisch-historischer Methode verfaßte Deutsche Grammatik, widmete. Die Meisterschaft empirischer Forschung, zu der er durch Savigny erzogen worden war, das erfahrungsmäßige Erkennen im Gegensatz zu der spekulativen Methode, kam jetzt zum vollen Durchbruch bei ihm. Es war deshalb kein Zufall, sondern ein Ausfluß der Dankbarkeit, wenn er die deutsche Grammatik dem Manne widmete, dem er das Rüstzeug hierfür zu verdanken hatte, durch dessen Schule er gegangen war. Deshalb spricht ein berechtigter Stolz aus den Worten der ergreifenden Vorrede: „Wie hat sich mein Herz danach gesehnt, lieber Savigny, was ich einmal Gutes und Taugliches vorzubringen imstande sein würde, Ihnen und keinem andern öffentlich zuzuschreiben. Gott weiß und tut stets das Beste. Als nach dem frühen Tode des Vaters und dem Absterben beinahe aller Verwandten, der liebsten seligen Mutter unermüdliche Sorge nicht mehr übersah, was aus uns fünf Brüdern werden sollte, und ich, mir selbst überlassen, in manchem verabsäumt, doch voll guten Willens, redlich mein vorgesetztes Studium zu betreiben, nach Marburg kam, da fügte es sich, daß ich Ihr Zuhörer wurde und in Ihrer Lehre ahnen und begreifen lernte, was es heiße, etwas studieren zu wollen, sei es die Rechtswissenschaft oder eine andere. Auf diese Erwekkung folgte bald nähere Bekanntschaft mit Ihnen, deren liebreichen Anfang ich niemals vergesse und woran sich mehr und mehr Fäden knüpften, die von dieser Zeit an bis jetzo auf meine Gesinnung, Belehrung und Arbeitsamkeit unveränderlichen Einfluß behauptet haben. Ich denke auch zurück, daß wir ohne Sie den Arnim nicht kennen gelernt hätten, und was sich an beide Bekanntschaften schließt oder daraus mit hervorgegangen ist, müssen gleichfalls meine Geschwister als etwas auf irgend eine Weise behülflich und für ihre Lebensart bestimmend Gewordenes betrachten. So hat uns der Himmel, nachdem wir verwaist und allein gestanden, mit andern Menschen beraten wollen und Zuneigungen zuwege gebracht, an die unsere Eltern nicht einmal einen Gedanken haben konnten."

Wiederholt hat Savigny seine Freunde in Kassel besucht, z. B. 1807, 1815 und 1826. Der letzte Besuch war eine doppelte Freude für sie, da Savigny drei Stunden nach der glücklichen Geburt von Wilhelms erstem Sohn eintraf, zumal sie sich seit zehn Jahren nicht mehr gesehen hatten. Am 28. April 1826 berichtete Jacob Professor Lachmann: „Zwei oder drei Stunden nach der Geburt des Kindes trat auf einmal Savigny in meine Stube. Er blieb vom Montag bis Donnerstag bei uns. Freitag begleiteten wir ihn bis Münden. Savigny haben

wir völlig den Alten wiedergefunden. Er ist bloß leiblich dicker geworden, was man aber bald gewohnt wird."

Als dann unter Savignys Mitwirkung im Frühjahr 1841 die Berufung der Brüder Grimm nach Berlin erfolgt war, traten sie ihm auch räumlich näher, und das Verhältnis blieb weiterhin herzlich und ungetrübt. Nur bedauerten die Brüder, daß Savigny durch gesellschaftliche Verpflichtungen seinem eigentlichen Arbeitsgebiet immer mehr entzogen wurde. Seit dem Jahr 1817 war er Mitglied des Staatsrats und sollte 1825 Justizminister werden. Als sich die Sache zerschlug, freute sich Jacob und schrieb am 20. Juli 1825: „Daß er nicht Justizminister geworden ist, hat mich gefreut. Als Professor ist er sich und der Welt weit mehr wert." Als Savigny dann doch seinen Dozentenberuf aufgab und 1842 zum Minister für Gesetzrevision ernannt wurde, bedauerte Jacob, daß er die Ministerstelle angenommen und „kurze, zweideutige Ehre dem dauernden sichern Ruhm" vorgezogen habe. „Savigny kommt auch zuweilen Abends zu uns", schrieb Jacob kurz nach dem Eintreffen in Berlin. „Er ist freundlich und herzlich zu uns. In seine Abendgesellschaften gehe ich nicht gern, weil da Leute verschiedener Art zusammentreffen. Ich vermisse da manchmal seine frühere Einfachheit und Freiheit. Er fällt gern in eine Anfangs anmutige Ironie, die mir auf die Dauer hin doch nicht zusagt. Auf gewisse Dinge meidet er gehörig einzugehen." Deshalb sagte er bei einer andern Gelegenheit einmal, daß ihm die alten Erinnerungen teurer wären als die neuen, daß er an Savigny im Marburger Oberrock zehnmal mehr hänge als im Ministerkleid. Trotz dieses Gegensatzes blieb das Verhältnis zu Savigny immer freundlich, mochte sich auch manches in dessen Wesen geändert haben, was nicht die Billigung der Brüder fand.

Den Gefühlen aufrichtiger Freundschaft und Verehrung hat Wilhelm Grimm Ausdruck verliehen, als er von der Akademie der Wissenschaften beauftragt wurde, Savigny zu seinem 50jährigen Doktorjubiläum zu beglückwünschen, und sagte: „Die Akademie der Wissenschaften hat mir den ehrenvollen Auftrag erteilt, Ew. Excellenz an diesem Tage, wo Sie Ihr fünfzigjähriges Doktorjubiläum feiern, ihre Glückwünsche darzubringen. Ich verdanke diese Ehre vielleicht nur dem Umstand, daß ich als einer Ihrer ältesten Schüler vor Sie treten kann, der nie vergißt, was er von Ihnen empfangen hat. Die Akademie empfindet an diesem Tage doppelt lebhaft das Glück, Sie unter ihre Mitglieder zu zählen. Sie weiß, was Sie durch Ihre Teilnahme, Ihr Wohlwollen und Ihre ausgezeichneten Arbeiten für sie getan haben. Es ist keiner unter uns, der nicht empfände, wie der Glanz, der Ihren Namen umgibt, auf die Akademie, die erste wissenschaftliche Gesellschaft des Staates, zurückstrahlt."

Die Persönlichkeit Savignys war der geistige Mittelpunkt der Brüder Grimm in guten und bösen Tagen, sie war der Leitstern, dessen Aufleuchten ihre Lebensbahn von ihrer Marburger Studienzeit bis an ihr Lebensende begleitet und beglückt hat. Als Wilhelm 1859 gestorben war, hat noch Jacob schmerzerfüllt an Savignys Sterbebett am 25. Oktober 1861 gestanden.

Wilhelm Schoof

Jugendrecht

Die selbständige Bedeutung eines Jugendrechts (JR) hat man erst in der letzten Zeit erkannt. Früher herrschte die Auffassung, daß auch Kinder und Jugendliche im Grund nur Menschen „im Kleinformat" seien, so daß Regeln und Grundsätze, die die Gemeinschaft trugen, für diese jüngeren Mitglieder der Gesellschaft mit gewissen Modifikationen zur Anwendung kommen mußten. So bestimmte z. B. das Strafrecht, daß junge Täter geringer bestraft werden sollten als erwachsene. Heute hat sich die Auffassung durchgesetzt, daß Kinder und Jugendliche Wesen mit besonderen biologischen, psychologischen und sozialen

Eigenschaften sind. Die oberste Altersgrenze für ein Jugendrecht ist nicht immer das 21. Lebensjahr, sondern darüber hinausgehend – wie im Bundesjugendplan vorgesehen – mitunter sogar das 25. Lebensjahr.

Der Mensch im Entwicklungsprozeß bis zu seiner vollen Reifung bedarf auf allen Gebieten des Rechts einer speziellen Beurteilung, so daß sich das Jugendrecht immer mehr als *besonderer Zweig* des gesamten Rechts zu entwickeln beginnt. Es befaßt sich aber nicht nur mit den einzelnen Jugendlichen, sondern mit einer ganzen Gruppe innerhalb der menschlichen Gesellschaft; das Recht der Jugend ist darauf abgestellt, die Entfaltung der Jugend als Ganzes innerhalb einer rechtlichen Ordnung zu gewährleisten.

Ein *Überblick* über den gegenwärtigen Stand der Entwicklung des Jugendrechts erweist, daß die einzelnen Gebiete dieses Rechts nicht nur wissenschaftlich, sondern gerade auch praktisch untrennbar miteinander verknüpft sind. Darin kann man kaum zwischen öffentlichem und privatem Recht unterscheiden. Hier offenbart sich die Verflochtenheit zwischen rein privatrechtlichen und öffentlich-rechtlichen Bestimmungen, weil das Ziel des gesamten Jugendrechts, dem werdenden Menschen zu seiner Bestimmung zu verhelfen, ihn in der rechten Weise zu erziehen und die Jugend als ganze Gruppe innerhalb der Gesellschaft zu fördern, auf den verschiedensten Wegen des Rechts erreicht werden muß. Von grundsätzlicher Bedeutung ist der im § 1 Jugendwohlfahrtsgesetz enthaltene, schon in der Weimarer Verfassung befindliche Gedanke, daß jedes deutsche Kind ein Recht auf Erziehung zur leiblichen, seelischen und gesellschaftlichen Tüchtigkeit habe.

Die Gliederung des Jugendrechts in den verschiedenen Rechtskategorien kann nur in den sachlichen *Hauptgebieten* aufgezeigt werden.

Im *Völkerrecht* ist der Schutz der Kinder und Jugendlichen, wie sich in den Weltkriegen gezeigt hat, noch verhältnismäßig schwach entwickelt. Die erste Deklaration der Rechte des Kindes (veröffentlicht 1923 von der Union Internationale de Secours aux Enfants, die sich 1946 mit der Association Internationale de Protection de l'Enfance zur „Internationalen Vereinigung für Jugendhilfe" zusammengeschlossen hat) wurde 1924 vom Völkerbund übernommen. Sie ist die wichtigste Grundlage der hier in Betracht kommenden völkerrechtlichen Bestimmungen. Die auf der Vollversammlung der UN (Sept. 1946) ins Leben gerufene UNICEF verfolgt das Ziel, den Opfern des Krieges, besonders Kindern zu helfen. Die Vereinten Nationen selbst, zusammengeschlossen 1945 im gemeinsamen Interesse der Völker, haben die Charta der Menschenrechte veröffentlicht und sind stets bemüht, den völkerrechtlichen Schutz der Kinder weiter auszubauen. Alljährlich durchgeführte *Weltkindertage* weisen auf die Not der Kinder und Jugendlichen, besonders in den Entwicklungsländern, hin. Im Mittelpunkt dieser Veranstaltungen stehen regelmäßig Themen, die aus der Deklaration der Rechte des Kindes entnommen sind.

Das *Staatsrecht* befaßt sich in verschiedenen Bestimmungen des Grundgesetzes mit Entwicklung, Förderung und Schutz der Jugend. Auch in den deutschen Landesverfassungen ist in Abschnitten über Bildung und Schule, Ehe und Familie usw. des Kindes gedacht. Von grundsätzlicher Bedeutung ist Art. 6 GG, der Ehe und Familie unter den besonderen Schutz der staatlichen Ordnung stellt. Pflege und Erziehung der Kinder werden als das natürliche Recht der Eltern und „die ihnen zuvörderst obliegende Pflicht" bezeichnet. Über ihre Betätigung wacht die staatliche Gemeinschaft. Grundlegend für die öffentliche Erziehung ist die Bestimmung, daß Kinder gegen den Willen der Erziehungsberechtigten nur auf Grund eines Gesetzes von der Familie getrennt werden können, wenn die Erziehungsberechtigten selbst versagen oder die Kinder aus anderen Gründen zu verwahrlosen drohen. Der junge Mensch in allen seinen Umweltbereichen, in Familie, Schule, Kirche, Staat und Jugendpflege, wird verfassungs- und staatsrechtlich berücksichtigt. Hinzuweisen ist auf den Anspruch der Mutter auf Schutz und Fürsorge der Gemeinschaft. Auch der verbindliche Programmsatz des Art. 6 Abs. 5 GG, der die Ge-

setzgebung zwingt, den unehelichen Kindern die gleichen Entwicklungs-Chancen wie den ehelichen Kindern zu sichern, gehört im weiteren Sinne zum Jugendrecht.

Im *Schul- und Hochschulrecht* haben die Landesverfassungen und -gesetze eingehende Bestimmungen getroffen. Dieses Rechtsgebiet wird immer mehr entwickelt und verselbständigt.

Im *Bürgerlichen*, speziell im *Familienrecht*, finden sich die Vorschriften, die weniger die Jugend als Gruppe der menschlichen Gemeinschaft, als vielmehr die einzelnen Minderjährigen betreffen (z. B. Volljährigkeit, Ehemündigkeit usw.). Die Vorschriften über die Aufsichtspflicht der Eltern, über die elterliche Gewalt, Ehelichkeitserklärung und Adoption, über eheliche und uneheliche Kinder bilden einen wichtigen Teil des Jugendrechts.

Auf dem Gebiete des *Arbeitsrechts* hat sich – ausgehend von den Vorschriften des 19. Jh. über Kinderarbeit und Arbeitszeit bis zur Lehrlingsausbildung, Berufsförderung – ein ganzes Rechtssystem entwickelt, das auf einem Teilgebiet, im Jugendarbeitsschutzgesetz, einen vorläufigen Abschluß gefunden hat.

Wichtigster Teil des Jugendrechts ist das *Jugendwohlfahrtsrecht*, das in entsprechenden Gesetzen des Bundes und der Länder seinen Niederschlag gefunden hat. Das Recht des jungen Menschen in einer geordneten und ungeordneten Umwelt, namentlich in einer zerstörten und unvollständigen Familie, findet hier seine Konkretisierung. Neben der Jugendfürsorge spielen Jugendpflege und Jugendsozialrecht eine immer größere Rolle, wobei Jugendfürsorge und Jugendpflege kaum noch methodisch voneinander zu trennen sind, sondern in ihren vielfältigen Verflechtungen ineinander greifen.

Das gesamte Gebiet des *Jugendschutzes* (Jugendschutzrecht), ausgegangen vom Strafrecht, das die meisten Bestimmungen zum Schutze der Kinder und Jugendlicher enthält, umfaßt spezielle Gesetze, wie das Gesetz zum Schutz der Jugend in der Öffentlichkeit oder das Gesetz über die Verbreitung jugendgefährdender Schriften. Daneben finden sich in Spezialgesetzen, z. B. in der Gewerbeordnung und im Gaststättengesetz, jugendschutzrechtliche Bestimmungen. Das Jugendschutzgesetz ist im wesentlichen gesellschaftliche Kontrolle unter pädagogischem Aspekt.

Im *Jugendkriminalrecht* offenbart sich der Wille der Gesellschaft, Jugendliche und Heranwachsende vor einer Delinquenz zu bewahren und sie nach Möglichkeit für ein geordnetes Leben zu erziehen. Der Erziehungsgedanke beherrscht daher diesen gesamten Rechtsbereich.

Im *Sozialhilfe-*, *Versorgungs-* und *Medizinalrecht* gibt es eine Fülle von Bestimmungen, die zu dem sich immer mehr verselbständigenden Gebiet des Jugendrechts gehören. Es ist an der Zeit, daß in der Rechtswissenschaft ganz allgemein das Jugendrecht als neue selbständige Disziplin anerkannt wird, damit die Verpflichtung der Gesellschaft für die junge Generation auch auf dem Rechtsgebiet deutlich wird.

Walter Becker

Schrifttum: A. WEGENER, *Jugendrecht*, 1929; W. SIEBERT, *Grundzüge des deutschen Jugendrechts*, ²1941; vgl. auch *Sammlung des Jugendrechts* von W. SIEBERT, 1950; H. WEBLER, 1953; P. SEIPP, *Handbuch des gesamten Jugendrechts*, Luchterhand-Verlag Berlin-Neuwied (wird ständig ergänzt). *Spezielle Zeitschriften*, die sich mit Fragen des Jugendrechts befassen: „Recht der Jugend", „Unsere Jugend", „Zentralblatt für Jugendrecht und Jugendwohlfahrt", „Jugendwohl" und „Familienrechtszeitschrift Ehe und Familie" (Familienrechtszeitschrift).

BESPRECHUNGEN

Schallplatten – Musica Sacra

Antonio VIVALDI (1678–1741), der als großer Experimentator und Anreger aus dem Concerto grosso das dreiteilige Solistenkonzert entwickelte, berühmt zu seinen Lebzeiten weit über die Grenzen seiner Vaterstadt Venedig hinaus, schnell vergessen nach seinem Tode, überrascht in der fast unübersehbaren Vielzahl seiner Kompositionen immer wieder durch Wandlungsfähigkeit und Treffsicherheit der Einfälle. Mögen sich formaler Aufbau und Modulationsplan der Konzerte noch so sehr ähneln, die Themen treffen ins Schwarze, präsentieren sich apart nüanciert durch rege Klangphantasie und zeigen den Kenner der Streichinstrumente. Vivaldi soll auch ein virtuoser Geiger gewesen sein. Diese fesselnde Persönlichkeit rückte ganz plötzlich in neues Licht, als im September 1939 in der Settimana Vivaldi der Accademia Musicale Chigiana bis dahin unbekannte Kirchenmusik des Venezianers erklang. Sie entstammte der in Turin aufbewahrten Sammlung eines Grafen Durazzo, der seit 1764 fast 25 Jahre lang als österreichischer Gesandter in Venedig amtierte.

„Musica sacra", Klangarchiv für Kirchenmusik, L. Schwann Verlag Düsseldorf, legt Aufnahmen zweier Vokalwerke vor, deren Gegensätzlichkeit, deren individuelle Textauslegung und Formgebung nicht nur den genialen, sondern auch den verantwortungsbewußten Musiker Vivaldi erkennen lassen. Der *126. Psalm „Nisi Dominus aedificaverit domum"* ist für Alt-Solo, Viola d' amore, Streicher und Orgel geschrieben. Verglichen mit anderen „geistlichen Konzerten", in denen die musikalische Thematik die Textinhalte oft wenig berücksichtigt, ist gerade auf deren erschöpfende Interpretation Vivaldis Absicht gerichtet. Und er realisiert sie aufs eindrucksvollste. Die Gliederung in neun Abschnitte erhält eine musikalisch-formale Klammer durch Rückgriff auf die Musik des Eingangssatzes in „Sicut erat in principio". Aber der vorangegangene Verlauf, die veränderte Umgebung (es folgt noch ein selbständiger „Amen"-Satz) geben der Thematik neue Bedeutung. Vivaldis Vertonung hat den Charakter intimer Zwiesprache – in den langsamen Teilen liegen die Schwerpunkte: das zarte „Vanum est vobis", später „Cum dederit dilectis suis somnum", dem ein lang ausgesponnener Satz gewidmet ist, ein tief versunkenes Wiegenlied zu gedämpfter Streicherbegleitung, eine Partie von genialer Stimmungskonzentration mit einfachsten Mitteln, schließlich das „Gloria Patri", in dem Vivaldi der Solostimme eine Viola d' amore beigibt, kein lauter Jubel, sondern ein ganz auf Verinnerlichung gerichteter Zwiegesang. Allenthalben dient die musikalische Inspiration dem Bibelwort – darin beruht die Wirkung. – Anna Maria Rota, begleitet vom Kammerorchester des Angelicum (Mailand) unter Leitung von Carlo Felice Cillario, singt den Psalm mit schön timbriertem Alt und intensiver Einfühlung.

Das *„Magnificat"* in g-moll für Soli, vierstimmigen gemischten Chor, Orchester und Orgel zeigt den musikalischen Rang der Kräfte, über die Vivaldi im Seminario dell' Ospedale della Pietà verfügte. Mehr als 30 Jahre (1703–1735) wirkte er als Geigenlehrer und Komponist an diesem Institute. Es war ein Waisenhaus. Das Seminarorchester erwarb sich zu Vivaldis Zeit einen glänzenden Ruf und unter den Schülerinnen müssen zeitweise recht begabte Sängerinnen gewesen sein. Am Schluß der Partitur finden sich nämlich fünf Arien auf verschiedene Textstellen mit Vermerken wie „per l'Apollonia, per la Bolognesa, per la Chiaretta, per l'Ambrosina, per l'Albetta". Die Aufnahme der „Musica sacra" baut diese Arien an den entsprechenden Stellen ein und gewinnt durch den Wechsel zwischen Soli und Chor an Spannung und Lebendigkeit. Stellenweise verlangt der konzertante Charakter der Arien große technische Gewandtheit, noch öfter aber spinnen Koloraturen die Melodien organisch fort, tragen ihren Ausdruck weiter („Quia respexit") und sind mehr als nur profanes „Laufwerk". In der Arie „Sicut locutus est" erhält die Singstimme vorübergehend instrumentale Funktionen, indem sie ein Triolenmotiv aus dem Orchester aufnimmt und weiterführt. Ein damals gern geübter virtuoser Brauch, hier aber ganz in die geheimnisvoll verhaltene, fast visionäre Art dieses Gesanges einbezogen. Zum lyrischen Charakter der Arien kontrastieren

die Chorpartien aufs stärkste: der markante Eingangschor, die beiden plastisch deklamierten Chöre „Fecit potentiam" und „Deposuit potentes" mit tonmalerischer Realistik im Orchester, die Schlußfuge „Et in saecula saeculorum. Amen". So meisterhaft diese Stücke gestaltet sind, so individuell sie die Textworte deuten, der Zeitstil ist unverkennbar. Weit über ihn hinaus aber greift der Chor „Et misericordia eius"! Über einer ostinaten Achtelbewegung entfaltet sich ein Chorsatz von ungewöhnlicher harmonischer Kühnheit, mit chromatischen Fortschreitungen, mit Wechsel zwischen engen und weiten Intervallen in den Stimmen – natürlich finden sich diese Elemente auch anderswo, aber wie sie hier zusammengefaßt sind, das verrät den Griff des Genies. – Die eindrucksvolle Wiedergabe des „Magnificat" ist zu verdanken den Solistinnen Emilia Cundari und Angela Vercelli (Sopran), Anna Maria Rota (Alt), dem Coro Polifonico di Torino (Leitung: Ruggero Maghini) und dem Kammerorchester des Angelicum (Mailand), Leitung: Carlo Felice Cillario.

*

Sehr eindrucksvoll bekundet sich die Wandlung des Zeit- und Musikstiles während des 18. Jahrhunderts in Kompositionen, die auf einer anderen Musica sacra-Platte vereinigt sind. Ihr Hauptwerk ist ein *„Magnificat"* in B-dur von Giovanni Battista SAMMARTINI (1700–1775), einem ausgesprochenen Vertreter des „konzertanten" Stils. Hier ist alles von festlichem Glanze erfüllt, um seinetwillen ist das Orchester durch Oboen und Trompeten vergrößert, es beschränkt sich auch nicht mehr auf Begleitung oder ritornellartig knappe Einleitungen zu den Gesangstücken. Stimmen und Instrumente wachsen zu einem Klangkörper zusammen. Anstelle der Aufteilung des Textes in Arien (geschlossene Nummern) und Chöre tritt die Zusammenfassung des Textes als Gerüst größerer musikalischer Komplexe. So hat Sammartinis „Magnificat" fünf Teile: Magnificat anima mea, Et exultavit, Deposuit potentes, Gloria Patri, Sicut erat in principio. Die musikalische Einheit so verhältnismäßig großer Teile wie des zweiten (Et exultavit) sichert Sammartini durch Wiederaufnahme von Themen, die dann verändert und dem Texte folgend fortgeführt werden. Um wichtige Stellen hervorzuheben, werden einzelne Worte wiederholt, z. B. zum Abschluß des „Omnes generationes" das bekräftigende „Omnes", ebenso bei dem wirkungsvollen a cappella-Einsatz des „Timentibus". Im allgemeinen aber tritt die Ausdeutung des Textes innerhalb des musikalischen Verlaufes zurück. Ihm sind auch die Solostimmen als drittes Element neben Chor und Orchester eingegliedert. Nur das „Gloria Patri" ist als großes Alt-Solo ausgebaut, jedoch nicht als effektvolle Arie, sondern als lyrischer Gesang, der keiner äußeren Stärkegrade bedarf, dessen Melodie auch in den Verzierungen noch fortwirkt, kammermusikalisch begleitet von Streichern und Oboen. Das abschließende „Sicut erat in principio" ist wieder festlich und glanzvoll, ja heiter, aber nicht etwa oberflächlich. Der oft genug imitierende Chorsatz zeigt, wie Sammartini Stimmen zu führen, Akzente zu setzen weiß. Ein schönes Werk, das jedem Chor dankbare Aufgaben stellt. Umberto Cattini dirigiert den Coro polifonico di Milano (Ltg. Giulio Bertola) und das Orchester des Angelicum (Mailand). Solistimmen sind Anna Maria Vallini (Sopran) und Wanda Madonna (Alt). Die in jeder Beziehung gelungene Aufnahme erweckt den Wunsch, dem Werke öfter zu begegnen.

Zur konzertanten Kirchenmusik gehört auch *„Exsultate, jubilate"*, vom 17jährigen W. A. MOZART (1756–1791) in Mailand komponiert. Bruna Rizzolis heller Sopran wird nicht nur den brillanten Außensätzen der Motette gerecht, sondern zeigt im besonderen seine Ausdrucksfähigkeit im Kernstück des Werkes „Tu virginum corona". Gegenüber dem Wohlklang solcher Melodik erübrigt sich die so oft erhobene Frage „geistlich" oder „weltlich", entscheidend ist nur, ob der Komponist seine Vorstellungen mit den von ihm gewählten Mitteln realisiert hat. Mozarts Ausdrucksmittel war zu jeder Zeit die Melodie und hier ist ihm eine so edel durchgeformte Melodie gelungen, die zudem auch in der Weiterführung besteht, daß hinter der Ausdrucks- und Stimmungseinheit zwischen Text und Musik deren verschiedene Ursprünge zurücktreten und ihr Einklang nur als beglückendes Geschenk entgegengenommen werden kann.

Zwei andere Werke charakterisieren die kirchenmusikalische Situation in Mailand während des 18. Jahrhunderts. 1771 komponierte Giovanni Andrea FIORINI (1704–1778) eine Motette für Doppelchor und zwei Orgeln

„Dies venit expectata". Fiorini war als Kapellmeister des Mailänder Domes Vertreter des strengen Kirchenmusikstils, der allerdings allein im Dom noch gepflegt wurde (in anderen Kirchen Mailands hatte sich der konzertante Stil längst durchgesetzt). Welche Klangpracht entsteht dank Fiorinis Satzkunst aus dem Klang der beiden vierstimmigen Chöre! Allerdings bedarf es großer Räume für solche Stimmentfaltung – und intonationssicherer Chöre. Der Nachfolger Fiorinis als Domkapellmeister war Giuseppe Sarti (1729–1802). Seine Antiphon *„Regina caeli" (1780)* war wohl für eine andere Mailänder Kirche komponiert (ein damals unter den Musikern gern geübter Brauch), denn es wirkt ein Orchester mit. Alles ist auf festlichen Klang angelegt, von den Chorstimmen wird virtuose Beweglichkeit verlangt, formale Konzentration erhöht noch die Wirkung der Motette. Der Coro Polifonico di Torino singt die beiden stilistisch so verschiedenen Werke unter Ruggero Maghinis Leitung tonschön und schwungvoll.

*

Gegen Ende seines Lebens schrieb Joseph Haydn (1732–1809) im Auftrage des Fürsten Nikolaus II. Esterházy zwischen 1796 und 1802 sechs große Messen – die Summa seines kirchenmusikalischen Schaffens. Die *Missa B-dur, „Schöpfungsmesse"* genannt, weil Haydn im Gloria vorübergehend eine Melodie aus der „Schöpfung" verwendet, ist im Sommer 1801 komponiert – Haydn war damals nahezu 70 Jahre alt. Aber welch einzigartige Verbindung von Frische der Erfindung und Reife der Gestaltung! Haydn hat hier einen symphonischen Messe-Stil geprägt, in dem vokale und instrumentale Elemente sich durchdringen und ineinander aufgehen, ein wahrhaft vollkommenes Instrument im Dienste der Textinterpretation. Neben sie tritt gleichberechtigt, dank des musikalischen Eigenwertes der Haydnschen Erfindung, das musikalische Ereignis. Seine Wirkung beruht auf dem Wachsen von innen her. Was Haydn hier musizierte, war ihm zutiefst vertraut, zu hunderten von Malen gesungen und gespielt von Jugend her, gereift mit ihm im Laufe des Lebens. Parallel dazu die Meisterschaft des Symphonikers und Streichquartettkomponisten, dessen immer konzentriertere Kunst der Motivverflechtung zunehmend zu einer Kunst des Weglassens wurde. Daher die einzigartige Balance zwischen den Teilen, daher der „runde" Eindruck jedes seiner Werke. Welches Wagnis, ein so ausgedehntes „Benedictus" zu schreiben! Von einem einfachen Motiv ausgehend, verflechten sich die Solostimmen in mehrfachen Ansätzen immer kunstvoller und dichter, die Melodien ziehen sich oft über viele Takte hin, Gesänge, deren Bögen sich immer größer entfalten, gegliedert nur durch einige machtvolle Choreinsätze – und doch ein in sich ruhendes Ganzes. Es ist ein Verdienst der sehr geglückten Aufnahme, daß sie Vokal- und Instrumentalsatz mit gleicher Plastik zu Gehör bringt, ohne zu künstlichen technischen Mitteln greifen zu müssen. Soweit „natürlicher" Klang bei mechanischer Weitergabe von Musik überhaupt erreicht werden kann – hier ist es geschehen. So kommt z. B. auch die Stimmführung in der Gloria-Fuge ausgezeichnet zur Geltung. Um der genannten Vorzüge willen sei die „Stereo"-Ausgabe dieser Platte besonders empfohlen. Das gut abgestimmte Soloquartett bilden Maria Taborsky (Sopran), Julia Falk (Alt), Erich zur Eck (Tenor) und Carlo Schmidt (Baß). Weiterhin wirken mit Robert Kuppelwieser (Orgel), der Salzburger Rundfunk- und Mozarteum-Chor sowie das Mozarteum-Orchester (Salzburg). Ernst Hinreiner führt überlegen den großen Apparat.

*

Besonderer Dank der Musikfreunde gebührt Carl de Nys – einmal weil er nicht müde wird, nach seltenen, schwer zugänglichen Werken zu suchen, zum anderen, weil er in seinen Kommentaren mit wissenschaftlicher Genauigkeit und Einfühlungsgabe an die Kompositionen heranführt, ihren historischen und künstlerischen Ort bestimmt und so die Aufnahmebereitschaft des Hörers in die Richtungen lenkt, aus denen die Werke auf ihn zukommen.

W. Götze

Plattennachweis:

„Musica sacra", Klangarchiv für Kirchenmusik, Ludw. Schwann Verlag Düsseldorf –

AMS 13 Giovanni Battista Sammartini: Magnificat B-dur, Giovanni Andrea Fiorini: Dies venit expectata, Wolfgang Amadeus Mozart: Exsultate, jubilate, K. V. 165, Giuseppe Sarti: Regina caeli.

AMS 25 Antonio Vivaldi: Nisi Dominus für Alt-Solo, Viola d' amore, Streicher und Orgel, Magnificat für Soloquartett, vierstimmigen Chor, Streicher und Orgel.

AMS 35 Joseph Haydn: Missa B-dur, „Schöpfungsmesse".

Frömmigkeit

HILLIG, Franz: *Frömmigkeit des Alltags.* Freiburg: Herder 1963. 224 S. Linson 15,80.

Der Christ ist ein Mensch. Er bleibt nicht nur Mensch, er hat auch gerade als Christ Menschensorgen und Menschenaufgaben. Man kann sich fragen, ob dieses Menschliche in der christlichen Theorie und Praxis nicht etwas zu kurz kommt. Müßten nicht alle, die dem Menschensohn nahekommen, von einer besonders anziehenden Menschlichkeit sein? Bis in die schlichtesten Dinge unseres Alltags müßte man etwas davon verspüren: Das Kleid, das wir tragen; die Gespräche, die wir führen; die Besuche, die wir machen; die Briefe, die wir schreiben (oder schreiben sollten), das sind solche schlichten und praktischen Themen christlicher Lebensgestaltung. Oder auch: unser Verhältnis zu den Ausländern, zur Unrast der Zeit, zu den alternden Menschen, zur meditativen Versenkung. Von all dem ist in diesem Buch die Rede; nicht systematisch, sondern in lose aneinandergefügten, manchmal auch launigen Plaudereien. Die Leser der „Stimmen der Zeit" werden manche dieser Plaudereien wiedererkennen. Sie werden ihnen hier, in einem Band vereinigt, vom Herder-Verlag dargeboten. *F. Hillig SJ*

Missale Romanum. Regensburg: Friedrich Pustet 1963. 18^0 (9,8 : 15,3), 1216 S. Leder/Goldschnitt 52,–.

Das neue Taschenmissale des Verlags Pustet ist in jeder Hinsicht ein Meisterwerk. Das leicht getönte Dünndruckpapier – ein Spitzenerzeugnis der Papierindustrie – ist äußerst fein und trotzdem leicht zu blättern; völlig undurchsichtig, läßt es sowohl den schwarzen wie den roten Text klar erscheinen. Der schwarze Ledereinband, nur mit einem Rückenaufdruck und sonst keiner Ausstattung versehen, ist ausgesprochen vornehm. Das gesamte Missale ist nicht dicker als 1,5 cm; es läßt sich auch der Größe nach in jeder Tasche leicht unterbringen, ohne aufzutragen.

Der lateinische Text ist in klaren Antiqualettern gesetzt, 6 Punkte mit einem Zeilenabstand von 2 Punkten, für den Kanon ist ein um einen Punkt größerer Schriftgrad gewählt und auch der Zeilenabstand ist um einen Grad größer, so daß der Text, der dort über die gesamte Seite läuft, leicht lesbar ist. Der Satzspiegel ist locker, ohne aufgelöst zu wirken. Vor dem Canon Missale ist ein Miniaturbild, fünffarbig, aus einem Evangeliar von Groß-St. Martin aus Köln eingefügt.

Inhaltlich ist das Missale auf den allerneuesten Stand der editio typcia gebracht. In einem eigenen Faszikel ist der cantus ad libitum beigefügt. Außerdem sind darin auch die vier in manchen deutschen Diözesen gestatteten Präfationen aufgenommen. Proprien der einzelnen Diözesen können, soweit vorhanden, gegen Aufpreis mitgeliefert werden.

Anzumerken ist, daß dieses Taschenmissale auch mit einem billigen Sondereinband aus schwarzem Kunstleder und mit Naturschnitt zu liefern ist und dann DM 32,– kostet.

Wir möchten das Buch in die Hand vieler Theologen und Priester wünschen, weil es dazu helfen kann, die Liturgie vor der Feier der heiligen Eucharistie zu meditieren.

O. Simmel SJ

Ästhetik

GRASSI, Ernesto: *Die Theorie des Schönen in der Antike.* Köln: M. DuMont Schauberg 1962. 287 S., 24 Abb. 9,80.

Ernesto Grassi, der zusammen mit Walter Heß diese Geschichte der Ästhetik herausgibt, hat auch ihren ersten Band verfaßt. Neben seinem reichen wissenschaftlichen Werk ist der Verf. einem weiteren Kreis durch die Herausgabe von „Rowohlts deutscher Enzyklopädie" bekannt geworden. In seiner Einleitung geht der Gelehrte mit großer Treffsicherheit auf das Problem seines Themas ein: auf den nichtästhetischen Charakter der antiken Philosophie der Kunst und des Schönen. Darüber hinaus konfrontiert Grassi die Reihe und besonders seine Untersuchungen mit modernen Problemen: „Wir sind jedoch überzeugt, daß gerade die streng philosophisch-historische Auseinandersetzung ... ohne Beziehung zu Problemen, die uns heute angehen, im Hinblick auf die Kunst unfruchtbar bleibt" (31). Ja der nichtästhetische Charakter der modernen Kunst – etwa des Dadaismus und Surrealismus – ermöglicht es, Beziehungen von der Moderne zur

Antike herzustellen. Wie immer man zu einzelnen Sätzen Grassis stehen mag, es kann keine Frage sein, daß von ihm mit großem Mut und Scharfsinn jenes „elfenbeinerne Ghetto" einer überkommenen, unverbindlichen Ästhetik aufgebrochen wird. Das allein wäre schon eine Tat, die Anerkennung verdient.

In einem reichen historisch-spekulativen Teil wird dann die Auffassung der Antike über das Schöne und die Kunst seit Hesiod und Homer bis Plotin dargestellt. Ein 2. Teil gibt Text-Dokumente, die von Xenophon bis Plotin reichen. Sicher wird ein solches Werk Grenzen besitzen. So kann die Textauswahl aus einer tausendjährigen Philosophiegeschichte nur eine Anthologie geben. Auch der Anteil der eigenen philosophischen Konzeption und die der alten Denker können nur knapp abgegrenzt werden. Jedoch betont G. zu Recht: „Die kunstgeschichtliche Forschung ist heute mehr denn je von einer einheitlich interpretativen Bewältigung ihrer Materie entfernt" (vgl. Rosario Assunto II, 2).

Deshalb will der Autor – ähnlich wie die moderne Kunst selbst – „wieder eine verpflichtende Wirklichkeit" berühren (37). Dieses Ziel könnte allerdings nur dann erreicht werden, wenn Philosophie und Mythologie mit den Werken der Kunst zusammen dargestellt würden. Die Werke wären Ausweis und Bestätigung oder Korrektur der Gedanken. Wenn Grassi diese Vollständigkeit nicht angestrebt hat, dann liegt das mehr an äußeren Gründen: Ein Werk, das die antike Mythologie und Philosophie mit der bildenden Kunst zusammensieht, wäre zu groß geworden. Die Hinweise und Untersuchungen des Verf.s haben jedoch solche Untersuchungen mit vorbereitet. Vor allem zeigen sie die Schwächen einer nur positivistischen oder ästhetischen Kunstgeschichte auf. Ja, man kommt beim nachdenklichen Lesen der Untersuchungen Grassis zur Überzeugung, daß eine derartige Kunstgeschichte ihren wissenschaftlichen Charakter verloren hat.

H. Schade SJ

Assunto, Rosario: *Die Theorie des Schönen im Mittelalter.* Köln: M. DuMont Schauberg 1963. 207 S., 52 Abb. 11,80.

Auch der italienische Gelehrte kennt das Problem: „Um die ästhetischen Vorstellungen des Mittelalters wiederzugewinnen und darstellen zu können muß zwischen dem metaphysischen Begriff des Schönen und der Kunsttheorie unterschieden werden. Die moderne Ästhetik hat uns daran gewöhnt, beide zu identifizieren; im Mittelalter standen sie aber auf zwei verschiedenen Ebenen" (11). Der Verf. hält es sogar für falsch, von einer mittelalterlichen Ästhetik zu sprechen (15). Er grenzt deshalb die mittelalterliche und moderne Kunstauffassung treffend voneinander ab. Assunto erklärt das Verständnis der Begriffe Schönheit und Kunst aus mittelalterlichem Geist. In einem historischen Teil bietet er die Geschichte dieser beiden Begriffe von der Völkerwanderung bis zu Dionysius dem Kartäuser.

Ein weiterer Teil des Werkes gibt ebenfalls eine Anthologie von Dokumenten von Augustinus bis zu Dionysius dem Kartäuser. Dabei erhalten wir wesentliche Textausschnitte von ungefähr 40 mittelalterlichen Denkern. So ist das Werk reich und gedrängt. Dazu überzeugen die Ansichten des Verfassers. Oft staunt man, mit welcher Sicherheit Assunto das mittelalterliche Ideengut von einer modernen Verzeichnung zu bewahren vermag.

Vielleicht haben die Zugeständnisse an die modernere Fragestellung nach Schönheit und Kunst doch einige Schwierigkeiten mit sich gebracht. Das größte kunsttheoretische Ereignis des Mittelalters ist der Bilderstreit. Dieser Bilderstreit ist nicht allein eine Sache der Byzantiner, sondern auch des Westens. Die vier Bücher Karls des Großen (Libri Carolini) wären als wesentliche Quelle heranzuziehen, mehr noch die Akten des II. Konzils von Nizäa, die auch im Westen bekannt waren. Daraus ergibt sich auch eine Verschiebung der begrifflichen Problematik. Die Begriffe Schönheit und Kunst sind im Mittelalter sekundär. Die grundlegende Frage wird mit dem Begriff des Bildes gestellt. Viele Traktate diskutieren gerade diesen Begriff immer wieder. Sicher mag das auch dem Verf. bekannt sein. Allein die moderne Fragestellung hat ihn veranlaßt, andere Begriffe in den Vordergrund zu stellen. Wir sehen an solchen Verschiebungen der Problematik, wie stark die auch von Assunto bekämpfte Ästhetik in der Art Baumgartners in die Diskussion mit einwirkt. Allerdings sind die Spekulationen und die Fülle der Anregungen aus tiefem Verständnis mittelalterlicher Geistigkeit erwachsen, so daß wir dem Verf. für seine bedeutende Arbeit sehr zu Dank verpflichtet sind.

H. Schade SJ

Sturmfels, Wilhelm: *Grundprobleme der Ästhetik*. München/Basel: Ernst Reinhardt 1963. 130 S. Lw. 11,–.

Dieses Buch ist deshalb von besonderem Interesse, weil der Verf. von Kant herkommend eine Ästhetik zu entwerfen sucht. Es geht um „die Gesetzlichkeit der Form" (7), die sich allerdings nur „dem menschlichen Gemüt und nicht dem Verstand" (9) erschließt. „Der Versuch, die Grenzen dieser Ordnung im Metaphysischen aufzuheben, um gleichsam das Geheimnis des Gegenstandes zu enthüllen, vermittelt uns nichts, über das mit Gründen ausgesagt werden kann" (15). „Die Kunst ist somit Kunst des Individuums, sofern erst in ihr das Selbstgefühl des Individuums ausdrücklich und mitteilbar wird" (37). Diese Auffassungen, die in einer Reihe von Kapiteln, die beispielsweise die Unterschiede zwischen Kunst und Natur, das Kunsturteil, das Unterbewußte in der Kunst, Idee und Gestalt bis zum Begriff des Schönen und viele andere Fragen anregen, führen uns noch einmal den Gedanken einer Kunst vor, die auf dem Gefühl und Gemüt aufbaut. Diese Gedanken sind im wesentlichen kantianisch und romantisch und können von uns kaum noch vollzogen werden. Die Kunst, die auf dem Gefühl und auf dem Individuum aufruht, ist vor allem die Kunst nach der Französischen Revolution bis ins 20. Jahrhundert hin, die wir modern nennen. Die alte und die modernste Kunst lassen sich auf diesen Fundamenten nicht errichten oder verständlich machen. Der Verf. zeigt in seinem letzten Kapitel „Freiheit und Tradition" die Schwierigkeiten seiner Untersuchungen zu einem Teil selbst auf, wenn er bemerkt, daß die außereuropäischen Kulturen nicht ohne weiteres von seinen Ideen her begreiflich zu machen sind. Aber auch die Kunst des frühen Mittelalters kann man nicht vom „Gefühl" und vom „Individuum" her verstehen. Dazu sind diese Werke zu objektiv und zu sehr der Tradition verpflichtet. In vielen Fällen hat man Vorlagen einfach kopiert, und es dürfte sogar Werke gegeben haben, wo verschiedene Künstler zusammenwirkten wie in der Hinterglasmalerei, bei der gelegentlich von mehreren Mitarbeitern jeder eine andere Farbe ins Bild gesetzt hat. Das künstlerische „Individuum" kann in einem solchen Fall gar nicht mehr allein der Träger des Kunstwerks sein. Die Spekulationen von Sturmfels leiden an ähnlichen Schwächen wie die Kantsche Kritik der Urteilskraft. Sie kennen die kunstgeschichtliche Wirklichkeit zu wenig. Sicher gibt es für den Verf. nicht nur Polyklets Speerträger und Myrons Kuh wie im Werk des großen Philosophen; aber von der Verschiedenartigkeit der Kulturkreise und Denkmäler, die wir kennen, lassen sich diese Spekulationen, die ja philosophisch und damit umfassend sein wollen, nicht mehr aufrecht erhalten. In einer neuen Untersuchung zur Theorie der modernen Malerei spricht R. Wederer sogar in einem eigenen Kapitel vom „Begräbnis der Gefühle". Sturmfels selbst mußte gegen moderne Philosophen wie Jaspers und Heidegger Front machen, die beide den Bezug der Kunst zu Sein und Wahrheit wieder in den Vordergrund rücken. So spricht Jaspers von der „Selbstvergessenheit im Schauen des Seins" (7) und Heidegger sagt: „Die Wirklichkeit eines Werkes bestimmt sich aus dem, was im Werk am Werke ist, aus dem Geschehen der Wahrheit" (50).

Trotz dieser Hinweise scheint es beachtenswert, die Ansicht einer in sich abgeschlossenen Ästhetik des Kunstwerks, das auf Gefühl und Individuum aufbaut, noch einmal vorgeführt zu erhalten, damit man erkennt, woher unser autonomer Kunstbegriff, der nahezu 200 Jahre die Diskussion der Ästhetik bestimmte, seinen Ursprung hat und wie widersprüchlich er ist.

H. Schade SJ

Literatur

Beissner, Friedrich: *Der Schacht von Babel*. Aus Kafkas Tagebüchern. Stuttgart: Kohlhammer 1963. 48 S. Brosch. 3,90.

Tagebücher und tagebuchartige Aufzeichnungen haben in unserem Jahrhundert für Dichter, Literarhistoriker und Leser eine Bedeutung erreicht, die ihnen zur Zeit Schillers oder in einer Welt Stifters nicht zukam. Ihr Anwachsen ist bedingt durch monologische Existenz. Das persönliche, intime Tagebuch stiftet einen Ort des Asyls vor den Fängen des Geschäfts, den Blicken der Zuschauer. Es ermöglicht Kristallisationen des menschlichen und künstlerischen Gewissens, erlaubt Vorformen der Form. Kafka war auch in der Einschätzung fremder

Tagebücher und Zuflucht zum eigenen Tagebuch modern. Der bekannte Tübinger Professor für neuere deutsche Literatur weiß, daß in Tagebüchern Aufschluß gefunden werden kann „über den Ort der Kunst im Leben eines Künstlers, über Glück und Not und Fluch des künstlerischen Auftrags, über die aus der Kunstübung unmittelbar erwachsenden theoretischen und prinzipiellen Einsichten, vor allem auch über das Selbstverständnis des Dichters – und demgemäß über Richtigkeit und Irrtum der unterschiedlichen Interpretationen, die das dichterische Werk aufhellen oder zudecken ... Vieles, was heute über Kafka zu lesen ist, wird vom Tagebuch korrigiert" (6). Die Reflexion, die Kafka aus seiner dichterischen Prosa ausgeschlossen hat, findet sich in seinen Tagebuchheften. Dort steht der wichtige Satz: „die Welt ins Reine, Wahre, Unveränderliche heben". Auch den treffenden Titel seines Vortrags konnte Beissner einer Kafkaschen Aufzeichnung entnehmen: „wir bauen den Schacht von Babel", d. h. nicht nach oben, nicht nach außen, nicht den Turm, nicht geradewegs ins Licht und den göttlichen Anspruch, sondern in eine Richtung und ein Suchen diesem entgegengesetzt, nach unten und innen, durch Dunkel.

Gegenüber modischen Verwertungen Kafkascher Texte für Feuilletons und Bühne meldet Beissner aus den Tagebüchern schlüssige Vorbehalte an. Was akademische Literarkritik zu leisten vermag, wie sie den Text mit einem der Wahrheit verpflichteten Auge besieht, wird einmal mehr deutlich. *P. K. Kurz SJ*

SCHNEIDER, Reinhold: *Erfüllte Einsamkeit.* Freiburg: Herder 1963. 264 S. Lw. 18,80.

Zum sechzigsten Geburtstag des verstorbenen Schriftstellers stellte der Herderverlag eine Reihe von Aufzeichnungen, Bekenntnissen, Betrachtungen, Deutungen des Dunkels zu einem Buch der Botschaft und des Gedenkens zusammen. Für die bereits veröffentlichten, aber zum Teil schwer zugänglichen Texte ist die Jahreszahl ihrer Entstehung und, soweit möglich, der Ort der Erstveröffentlichung mitgeteilt. Zum erstenmal werden die Buchwidmungen für die inzwischen ebenfalls verstorbene Anna Maria Baumgarten mitgeteilt, die R. Schneider „Gefährtin meines Lebens" nannte. Zwei Gedenkworte von Werner Bergengruen, der Wortlaut von Ehrenurkunden, einige Porträts, Fotos, zwei Handschriftenproben helfen mit, die Gestalt des Heimgegangenen zu vergegenwärtigen. Über diese Erinnerung hinaus gebührt dem Buch der Rang eines christlichen Trostbuches. Es wird deutlich, wie sehr R. Schneider in den scheinenden und unscheinbaren Augenblicken menschlichen Lebens eben dieses Leben durch die Kraft glaubenden Wissens hineinhob in die Beziehung des Menschen zu seinem Schöpfer- und Erlösergott.

P. K. Kurz SJ

KASCHNITZ, Marie Luise: *Wohin denn ich.* Aufzeichnungen. Hamburg: Claassen 1963. 228 S. Lw. 8,80.

Die im Breisgau aufgewachsene, mit dem Wiener Archäologen von Kaschnitz-Weinberg verheiratete, nach dessen Tod in Frankfurt lebende Dichterin ist durch Hörspiele, Lyrik und Erzählungen hervorgetreten. Ihre Aufzeichnungen umfassen etwa ein halbes Jahr (das Winterhalbjahr 1961/62 läßt sich erkennen). Sie werden „die Geschichte einer Lehrzeit", „eine Art Abrechnung mit mir selbst", „ein Selbstbildnis mit sechzig Jahren" (223 u. 185 f) genannt. Das Schicksal schlug sie mit dem Tod ihres Geliebten und Gemahls. Der Abgeschiedene ist ihr allgegenwärtig. Aber sie muß neu versuchen, „die Welt zu erlernen", aus dem Totenreich aufzutauchen, in Erinnerungen und Traumvorstellungen nicht zu versinken. Von einem „Direktor" der Literatur läßt sie sich zu einer Vortragsreise überreden, von ihrer ungebrochenen Tochter Constanza zu mehr Lebenslust ermahnen. Sie weiß um die Erwartungen des „trostsüchtigen Lesers". „Das Amt des Dichters" in dieser Zeit, Gegenstand ihres Vortrags, vergleicht sie „mit einem Wächter, dem im Gegensatz zu den glücklichen Augen des Goetheschen Türmers das Unerfreuliche und Häßliche nicht aus dem Sinn kommt, der aber mit seinem beständigen Aufmerken und Festhalten der Schrecknissse diesen selbst schon etwas von ihrem Schrecken nimmt" (18). Verhaltensweisen der Zeitgenossen kann sie nur schwer verstehen. Der auferlegte literarische Betrieb bleibt ihr fremd. Die weithin „häßliche Stadt, in der ich wohne", „das badische Dorf, das meine eigentliche Heimat ist" und „Rom, wo ich so viele Jahre zugebracht habe" heißen die drei vertrautesten Orte (188). Auch Hörspielmöglichkeiten werden erwähnt, darunter

eine Skizze zu Elisabeth von Thüringen. Mit der Überfahrt nach Südamerika zum Zweck heilsamer Ortsveränderung enden die Aufzeichnungen. Sie will der Gretchenfrage nicht ausweichen. „Wenn man, wie ich, nicht in die Kirche geht und keine religiösen Übungen anstellt ... Ich bin trotzdem überzeugt, daß es sich bei mir um dieselbe Gnade handelt, um dieselbe strahlende Seligkeit, denselben Einklang mit der Schöpfung, denselben Frieden" (220 f). „Diese Herren, deren Gegenwart ich nur spürte, ohne sie zu Gesicht zu bekommen, waren der Vater und du, also Gott und der Geliebte" (127). Der treffende Titel ist der dritten Strophe des Gedichtes „Abendphantasie" von Hölderlin entnommen:

Wohin denn ich? Es leben die Sterblichen
Von Lohn und Arbeit; wechselnd in Müh und Ruh
Ist alles freudig; warum schläft denn
Nimmer nur mir in der Brust der Stachel?

Eine große autobiographische Erzählung der Dichterin, die ungeborgen geborgen bekennen darf: „die Wahrheit, nichts als die Wahrheit und die ganze Wahrheit, die Liebe, nichts als die Liebe und die ganze Liebe" (224).

P. K. Kurz SJ

Jünger, Ernst: *Werke.* Tagebücher III. Stuttgart: Klett, o. J. (1962). 686 S. Lw. 23,50.

Mit dem dritten Band der Tagebücher liegt der siebte der zehnbändigen, vom Autor revidierten und geordneten Ausgabe vor (zu früheren Bänden siehe St. d. Zt. 168 [1961] 149 ff). Die Tagebuchaufzeichnungen reichen vom 19. Febr. 1943 zum 2. Dez. 1948 in den drei Teilen „Das zweite Pariser Tagebuch", „Kirchhorster Blätter", „Die Hütte im Weinberg". Als Hauptmann im Stab des Militärkommandanten von Paris, seit Okt. 1944 aus der Wehrmacht entlassen in Kirchhorst bei Hannover wohnend, besieht Jünger den Krieg, sein Ende und die Nachjahre der Okkupation. Enthüllungen, direkte persönliche Bekenntnisse enthalten seine Aufzeichnungen nicht. Distanziert, aber nicht unbeteiligt, beobachtet er die Ereignisse, erwähnt er Besuche bei französischen Literaten, Gespräche mit deutschen Offizieren. Immer bleibt er der geist- und formbewußte Einzelne, magisch einem Raum verbunden, der durch Reflexion und Kunst bestimmt ist. Im kühlen Niemandsland prüft er die Gesinnung der anderen. Seine eigene Front ist eine innere, deren „Kurve" er abschreitet, deren genaueren Standort er zu erfassen sucht. Sehr viel Lektüre wird hereingenommen, Bildung aufgebaut. Das Bild wird bedacht, der eigene geistige Raum verdichtet. Die Bibel gehört dazu. Der meditativen Stimmung entspringen zahllose aphoristische Formulierungen. Kein flüchtiges Wort, keine formlose Emotion wird entlassen. Alles ist Stil. Das Tagebuch ist bei Jünger in höchstem Grad eine künstlerische literarische Gattung. Der da schreibt ist kein Täter, kein ins Geschehen Eingreifender, kein in die Zukunft Weisender. Er beobachtet, bedenkt, filtert Geschehendes durch sein Bewußtsein, bekennt, er habe im eigenen Werk „Proteus ein Denkmal errichtet" (679). *P. K. Kurz SJ*

Frick, Sigisbert: *Heinrich Federer.* Leben und Dichtung. Luzern: Rex-Verlag 1960. 320 S. Lw. 15,80.

Heinrich Federer hat es verdient, einmal ausführlich gewürdigt zu werden. Frick zeichnet im ersten Teil des Buches das von schwerem Schicksal gezeichnete Leben des Dichters, den sein Asthmaleiden immer wieder neue Aufenthalte suchen ließ und der sich stets von neuem in seiner Hoffnung auf Besserung betrogen sah. Die Krankheit zwang ihn auch zur Aufgabe seines Priesteramtes. Daß Federer trotz der quälenden Atemnot ein so fruchtbarer Volksschriftsteller geworden ist, nötigt höchste Achtung ab.

Der zweite Teil der Darstellung hebt die charakteristischen Gestalten seiner Romane und vor allem auch Federers optimistische Grundeinstellung hervor, die trotz aller persönlichen trüben Erfahrungen sich in Gottes Vatergüte geborgen wußte. Für unsere katholischen Volksbüchereien ist Federer unersetzlich. Hätten wir nur heutzutage mehr Schriftsteller seiner Art!

A. Hüpgens SJ

Zum Problem „Naturwissenschaft und Theologie"

Hans Schaefer-Walter Kern SJ

Das Verhältnis von Naturwissenschaften und Theologie war allzu lang durch gegnerische Frontstellung bestimmt. Der Naturwissenschaftler hatte den Eindruck, er müsse sich die Kompetenz, die sich der Theologe in rein naturwissenschaftlichen Belangen angemaßt hatte, mühsam Stück um Stück zurückholen und der Theologe weiche nur unter dem Druck der Tatsachen widerwillig ein wenig zurück. Dem Theologen konnte es scheinen, daß der Naturwissenschaftler die Alleingeltung seiner Methode verfechte und Ergebnisse oder Hypothesen seiner Forschung ohne Rücksicht auf andere Wissenschaften und sogar im Gegensatz zum christlichen Glauben verallgemeinere und überspanne. Diese Frontstellung wird abgebaut durch das Bemühen, gegenseitig Verständnis zu gewinnen, indem man zunächst versucht, sich überhaupt einmal einander verständlich zu machen. Die tiefgreifenden Unterschiede der Denk- und Sprechweise machen diese Bemühungen schwierig. Aber man behauptet wohl nicht zuviel, wenn man ihr Gelingen für eine kritische Lebensfrage der Gegenwart hält. Ein Kreis von Wissenschaftlern – aus Medizin, Natur- und Geisteswissenschaften, Philosophie und Theologie –, der sich als „Paulus-Gesellschaft" ein freies Gesprächsforum geschaffen hat, stellt sich vornehmlich diesem Problem. Bei der diesjährigen Zusammenkunft der Paulus-Gesellschaft in Salzburg hat Professor Dr. Hans Schaefer, Direktor des Physiologischen Instituts der Universität Heidelberg, am 28. 4. 1963 vom Methodenbewußtsein des Naturwissenschaftlers getragene fordernde Fragen an die Adresse der Theologie gerichtet. Er hat sein Referat am 1. 7. 1963 auf Einladung der Katholischen Studentengemeinde in der Universität Freiburg i. Br. wiederholt. Ein bei diesem Anlaß vorgetragener Diskussionsbeitrag von Walter Kern SJ, vom Berchmanskolleg Pullach bei München, versucht eine Antwort von seiten der katholischen Theologie zu geben. (Die Ausführungen wurden für diesen Abdruck zumeist gekürzt, z. T. auch leicht erweitert und geändert[1].

[1] Es sei auf einige einschlägige Veröffentlichungen hingewiesen:
Wolfgang BÜCHEL, *Wille, Wunder, Welt*, Kevelaer ³1961. – Friedrich DESSAUER, *Der Fall Galilei und wir*, Frankfurt/M. ⁴1957. – Günther LUDWIG, *Das naturwissenschaftliche Weltbild des Christen*, Osnabrück 1962. – Josef MEURERS, *Die Frage nach Gott und die Naturwissenschaft*, München 1962. – Michael SCHMAUS, *Das naturwissenschaftliche Weltbild im theologischen Licht*, in: *Vorträge zur Eröffnung des Instituts der Görres-Gesellschaft für die Begegnung von Naturwissenschaft und Theologie*, München 1957. – *Tragweite und Grenzen der wissenschaftlichen Methoden* (Naturwissenschaft und Theologie 5), Freiburg-München 1962. *Gespräche um Glauben und Wissen.* Dokumente der Paulus-Gesellschaft. 5 Bände. München 1960–1963.

Der Anspruch der Naturwissenschaft an die Theologie

Hans Schaefer

Das Problem Wissenschaft an sich

1. Das Thema muß in mehrfacher Hinsicht entwickelt werden. Der Anspruch der Naturwissenschaften ist sowohl auf sie selbst als auch auf eine Theologie gerichtet, sofern sie sich als Wissenschaft versteht. Der Anspruch kann in beiden Fällen vernünftig oder unvernünftig, erfüllbar oder unerfüllbar sein.

2. Nach Ansicht der meisten Naturwissenschaftler gibt es nur ein Kennzeichen der Wissenschaft, das ihren spezifischen Rang unter allen menschlichen Tätigkeiten begründet und die Ursache ihrer derzeitigen enormen Wertschätzung in der Öffentlichkeit ist: daß sie das allgemein Gültige sucht und Sätze formuliert, die ein Maximum an Gewißheit haben. Dies ist ein allgemeines, notwendiges und zwingendes Kennzeichen, selbst wenn die Aussage der Wissenschaft auf Axiome gegründet ist. Es ist dann Aufgabe der Wissenschaft, die Vereinbarkeit von Satz und Axiom plus Beobachtung und Erfahrung darzulegen oder in bestimmten Aussagen die Axiome von der Beobachtung zu sondern. „Wirklichkeiten", die von einer so definierten Wissenschaft *nicht* erfaßbar sind, sind undenkbar, da alles „Wirkliche" irgendeiner Erfahrung zugänglich ist, sofern man von ihm überhaupt etwas weiß, und wenn diese Erfahrung auch rein subjektiver Art wäre. Auch hermeneutische Methoden sind ihrer Natur nach als Wissenschaft möglich, da auch sie prinzipiell auf Allgemeinheit und Gewißheit aus sind.

3. Der Anspruch der Naturwissenschaften, was sie selber zu gelten oder zu sein haben, ist zugleich streng und bescheiden. Streng insofern, als sie keiner anderen Wissenschaft, insbesondere also nicht den Geisteswissenschaften, erst recht nicht der Theologie, denselben Grad an Sicherheit und Allgemeinheit zuzugestehen pflegen, den sie selber besitzen. Dies Urteil, jahrzehntelang als Werturteil verstanden, ist heute doch vorwiegend deskriptiv gemeint und dann auch zugleich vernünftig, indem durch Betrachtung der wissenschaftlichen Ergebnisse festgestellt werden kann, daß in der Naturwissenschaft ein fast absoluter Grad der Allgemeingültigkeit in dem Sinn erreicht werden kann, daß alle Menschen und in allen Völkern, sofern sie sich mit diesem Gegenstande sachkundig beschäftigen, die gleichen Resultate erhalten oder anerkennen. Unter der Sicherheit der Aussage wird die Fähigkeit verstanden, richtige Voraussagen künftiger Messungen, Beobachtungen, technischer Möglichkeiten zu machen. Diese Sicherheit ist so groß, daß der Mensch ihr sein Leben anvertraut, sich etwa auf Grund solcher Ergebnisse auf den Mond schießen läßt.

4. Es fragt sich, ob dieser Anspruch vernünftig und erfüllbar ist. An der Erfüllbarkeit kann angesichts des technischen Fortschritts nicht gezweifelt werden. Die Vernünftigkeit kann sich also nur darauf beziehen, ob es berechtigt ist, die eigene

Sicherheit und Allgemeingültigkeit in diesem hohen Maß nur für sich zu behaupten, sie aber geisteswissenschaftlichen Wissenschaften nicht im gleichen Grade zuzugestehen. Die Vernünftigkeit dieser Einstellung scheint mir in den Methoden beider Wissenschaftsbereiche zu liegen. Die Naturwissenschaft hat es, als Grundlage ihrer Aussagen, immer mit Messen und Zählen zu tun. Durch die eigentümliche Verschränkung von Meßergebnissen auf den verschiedensten Gebieten ist ein Irrtum der Messung meist rasch zu entdecken. Die Genauigkeit der Messung ist zudem meist prüfbar. Doch unterliegt auch die Naturwissenschaft dem Zwang, ihre Meßergebnisse in Modelle zu übersetzen, d. h. Aussagen zu machen, die nicht nur aus ihren Messungen folgen. Solange reine Naturgesetze quantitativer Art aufgestellt werden, hat sich erfahrungsgemäß nur ihr Gültigkeitsbereich verschoben (z. B. spezielle Relativitätstheorie: nur bei kleinen Relativbewegungen ist die klassische Mechanik gültig). Modelle aber sind wandelbar und relativ kurzlebig. Doch postuliert die Naturwissenschaft nicht etwa die Allgemeingültigkeit und Sicherheit dieser Modelle, sondern ist gerade von ihrer zeit- und personbedingten Gültigkeit überzeugt. Sie sind trotzdem meist allgemein akzeptiert (Bohr's Atommodell), weil sie die derzeit beste Interpretation der Tatsachen sind. Die Unsicherheit der Gültigkeit der Modelle hat damit zu tun, daß sie letztlich auf hermeneutischem Verfahren beruhen, indem man entweder persönliche Erfahrung als Deutung von Messungen oder Beobachtungen benutzt oder andere Analogieschlüsse ausführt. Der Geisteswissenschaft stehen aber grundsätzlich nur solche Methoden zur Verfügung. Ihre Sicherheit kann daher die Sicherheit naturwissenschaftlicher Modelle keinesfalls übersteigen. Das besagt nicht, daß uns nicht ein geisteswissenschaftliches Konzept mit einem absoluten Gefühl der Gewißheit seiner Gültigkeit erfüllt, also evident wird. Diese Evidenz ist aber, nach den Erfahrungen sowohl der Naturwissenschaft als auch der Psychologie, Psychopathologie und der Geschichte der Wissenschaften kein Kriterium für die zeitlose Gültigkeit einer Aussage.

5. Der Anspruch der Naturwissen*schaftler* (die allein solche Ansprüche erheben und die hier nicht mehr in ihrer Gesamtheit dasselbe fordern, also nicht im einzelnen Fall mehr für die gesamten Naturwissen*schaften* sprechen) ist von Person zu Person verschieden. Der zugleich unvernünftigste und unerfüllbarste Anspruch, vom klassischen Materialismus erhoben, war, die theologischen Aussagen mit naturwissenschaftlichen Methoden als wahr zu erweisen. Dieser Anspruch kann vernünftigerweise von niemand heute aufrecht erhalten werden, wenn man die methodische Situation der Wissenschaften bedenkt.

6. Die Theologie hat es mit zwei prinzipiell unterschiedlichen Klassen von Aussagen zu tun: Feststellungen, daß eine bestimmte Aussage offenbart sei, ferner Feststellungen, die theologisch relevante Faktoren (historischer, natürlicher Art) betreffen, die einer positiv wissenschaftlichen Klärung zugänglich sind.

7. Vor dem Anspruch der Theologie, eine Aussage sei offenbart, wird der Natur-

wissenschaftler eine kritische Betrachtung über die Quelle der Offenbarung einerseits, die Sicherheit einer unverfälschten Tradierung anderseits erheben. Insbesondere fragt sich der Ungläubige, woher der Ausweis genommen werde, daß außerhalb Christi echte (materiale, nicht etwa interpretierende) Offenbarung existiert.

8. Was die Sicherheit der Tradierung anbelangt, so werden hier die härtesten Kritiken anzutreffen sein. Während die Offenbarung als solche mit der in ihrer Natur liegenden Sicherheit durch den Akt des Vertrauens („Glaubens") angenommen werden muß, ist die Frage der Tradierung weithin der Nachprüfung durch positive Wissenschaften unterworfen. Die moderne Naturforschung macht insbesondere geltend, daß die Ergebnisse der Völkerpsychologie, der Theorie des Gedächtnisses, der Massenpsychologie und der Experimentalpsychologie solange zur Klärung der Tradierung herangezogen werden müssen, bis sich ein sicherer Kern der Offenbarung abhebt. Es entwickelt sich daher verständlicherweise eine Skepsis, die die uns überlieferten Berichte dem modernen Verständnis dadurch „anpaßt", daß man sie nicht wörtlich nimmt, insbesondere die Absichten und (menschlichen) Möglichkeiten ihrer Urheber kritisch betrachtet und einer Theologie Gehör schenkt, die die Berichte als eschatologisch gedacht, nicht aber als historische Berichte wertet.

9. Es gehört zu den unabdingbaren Forderungen aller Wissenschaftlichkeit, daß die Forschung frei ist. Der Verdacht, die theologische Forschung sei selbst in den faktischen Bereichen zensuriert, macht sie suspekt und erklärt die Tatsache, daß evangelische Arbeiten meist sehr viel höherer Glaubwürdigkeit gewürdigt werden als katholische.

10. Der wesentliche Einwand gegen die Theologie und Philosophie seitens der Naturforscher ist der, daß beide Wissenschaften bezüglich ihrer Ergebnisse nicht „allgemein" sind. Die Spaltung in Schulen und Konfessionen beweist *mit absoluter Sicherheit*, in welchem Ausmaß die Aussagen beider Wissenschaften der Sicherheit ermangeln. Dies ist faktisch und psychologisch der kräftigste Einwand gegen eine wissenschaftliche Theologie. Sie kann sich diesem Einwand nur dadurch entziehen, daß sie die mit Wissenschaft nicht erreichbare Axiomatik (Dogmatik) ihres Denkens zugibt und damit der wissenschaftlichen Prüfung entzieht und nur die positiven Konsequenzen ihrer Dogmatik einerseits, die Kritik der Quellen, auf die sich die Dogmen stützen, anderseits, der wissenschaftlichen Analyse freigibt. Offenbarung ist demnach ein partikulares, kein allgemeines Ereignis. Es nützt nichts, sie als für alle Menschen gültig zu deklarieren.

11. Es trifft auch nicht den Punkt der naturwissenschaftlichen Kritik, „Erfahrungen" aus der Sphäre des Metaphysischen als nur bestimmten Menschen zugänglich zu erklären. Die scheinbare Parallele, die Erfahrungen der Naturwissenschaft seien ebenfalls nicht jedermann zugänglich, trügt. Die praktische Unzugänglichkeit naturwissenschaftlicher Konzepte beruht auf ihrer Kompliziertheit

und ist grundsätzlich für jeden Intellekt überwindbar, der hinreichend scharf ist und genügend Mühe auf das Problem verwendet („Prinzip der potentiellen Allgemeinheit"). Die theologischen Konzepte hingegen sind, intellektuell gesprochen, notwendigerweise einfach, da sie ja immer auf hermeneutische Prinzipien rückführbar sind, also Prinzipien, die dem menschlichen Geist (anders als die Prinzipien der Naturerklärung) notwendigerweise adäquat sind. Eine mangelnde Konformität in der Anerkennung solcher auf Hermeneutik beruhender Prinzipien ist daher ein zwingendes Argument gegen ihre Gewißheit und Allgemeingültigkeit, womit ein *Werturteil* freilich nicht abgegeben ist, da sich das Reich der Werte einer logischen Analyse prinzipiell entzieht.

Die Problematik des Menschen, der Wissenschaft treibt

12. Der Naturwissenschaftler ist durch seine Art, Wissenschaft zu treiben, geistig geprägt; denn Wissenschaft ist zugleich eine Tätigkeitsform und eine Denkschulung des Menschen. Daher setzt der Wissenschaftler zunächst seine spezifische Methode des an Erkenntnis sich orientierenden Handelns in seiner beruflichen Sphäre durch. Tritt hier ein Konflikt der Interessen auf, so liegt die Lösung notwendigerweise in der Richtung des wissenschaftlichen Konzepts, wenn der Wissenschaftler nicht auf die innere Ehrlichkeit und Konsequenz verzichtet. Der Wissenschaftler ist deshalb grundsätzlich (nicht immer auch de facto) „objektiv" in seinem Verhalten.

13. Ferner werden die Verhaltensformen des Wissenschaftlers auch außerhalb seiner Wissenschaft entscheidend von der wissenschaftlichen Beschäftigung geprägt. Das trifft sogar für jeden Menschen zu, soweit er Wissenschaft in ihrem typischen Wert kennenlernt. Diese Prägung macht den Menschen im Durchschnitt weniger geneigt, nicht Beweisbares als wahr anzunehmen. Wir wollen dies den „antidogmatischen Effekt" wissenschaftlichen Trainings nennen.

14. Die Grundhaltung eines wissenschaftlichen Fragens und Denkens ist daher kritisch. Sie untersucht nämlich jede Aussage auf den Anteil des Erweisbaren in ihr. Sie setzt alle nicht mit Wahrscheinlichkeit allgemeinen und gewissen Aussagen als „Meinen" gegen das Wissen ab und deklariert es als unverbindlich. Hierin drückt sich paradoxerweise doch ein Werturteil der Wissenschaft aus, das freilich nur in der Negation besteht: „unwissenschaftlich". Seine emotionalen Wertbezüge erhält dieses Wort aber erst aus einer Zeit, in der Wissenschaft im Geistigen den obersten Wert darstellt.

15. „Meinen" hat eine andere Bedeutung für menschliches Denken als Wissen. Es kann seiner Grundidee nach weder allgemein noch zwingend sein. Man kann Meinen trotzdem verbindlich *setzen*, d. h. „dogmatisieren". Doch findet der wissenschaftlich denkende Mensch zu Meinungen und Dogmen um so weniger Zugang, je weniger sie in ein Modell wissenschaftlichen Denkens „passen".

16. Das „Passen" von Meinungen besteht darin, daß zwischen ihnen und solchen Meinungen, die sich als vorläufige Interpretation von sicheren Beobachtungen ergeben, Widersprüche nicht konstruiert werden können. Solche Widersprüche treten, wenn überhaupt, nur zwischen den *Denkmodellen* des „unwissenschaftlichen" Meinens einerseits, der wissenschaftlichen Hypothesenbildung anderseits auf. Sie sind mehr psychologischer als faktischer Art. Widersprüche zwischen dogmatischen Aussagen und Meßergebnissen sind nicht zu erwarten.

> Beispiel: Die naturwissenschaftliche These einer „momentanen" Schöpfung, die einen Sprung in der Naturgeschichte voraussetzt, erschien daher als undenkbar für den wissenschaftlichen Geist. Daß sie durch die Entdeckung der Mutation doch denkbar wurde, zeigt, wie behutsam die Gültigkeit solcher Urteile über das „Passen" dogmatisierter Meinungen gefällt werden muß. Doch tritt selbst dann die Mutation nicht an die Stelle der „Schöpfung", sondern an die Stelle der kontinuierlichen Evolution. Entwicklung ist aber dadurch immer noch ein innerer Vorgang der Natur, der nicht von außen angestoßen ist und der Hypothese eines Schöpfungsaktes nicht bedarf.

17. Der Ursprung der heutigen antidogmatischen Denkweise scheint das konsequente Ergebnis einer christlichen Entmythologisierung der Welt zu sein. Solange Naturphänomene als göttliche Akte ad hoc definiert werden können, kann der Begriff des Naturgesetzes nicht gefunden werden. Ein Gott, der nichts mit den Naturgöttern und „Wirkgöttern" der vorchristlichen Ära zu tun hat, ist als Erklärungsprinzip für Naturphänomene unbrauchbar und muß durch ein anderes Prinzip ersetzt werden. Die christlich-jüdische monotheistische Lehre ist der Ursprung einer antimythischen Weltkonzeption, die die Natur als Resultat *eigener* Gewalten, der Naturgesetze nämlich, ansieht.

18. Es ist die große Paradoxie des Christentums, daß es diesen Synergismus von moderner Wissenschaft und christlicher Theologie nicht gedanklich verarbeitet hat. Es ist vielmehr auf mythologischen Vorstufen des wissenschaftlichen Denkens stehen geblieben, die als Reste einer nicht naturwissenschaftlichen Zeit nun anachronistisch in unsere Zeit hineinragen. Dies geschah wohl durchwegs durch die sozialen Begleitumstände christlicher Gedankenformung, insbesondere das fast beispiellose geistige Ghetto eines weltfeindlichen Puritanismus, das heute noch überall mächtig ist.

19. Mythos und Dogma sind dabei keinesfalls kongruente Begriffe. Auch die Naturwissenschaft hat „Dogmen" in Form ihrer Axiome (Geometrie) und Modelle („Theorien"), doch zeichnen sich diese „Dogmen" durch ihre Vorläufigkeit, Wählbarkeit, Austauschbarkeit oder Korrigierbarkeit aus. Es besteht trotzdem eine starke innere Ähnlichkeit der Denkform eines Dogmas und eines naturwissenschaftlichen Modells: in beiden erfolgt eine Aussage über einen „Tatbestand", der der menschlichen Einsicht durchwegs nicht direkt zugänglich ist. Dieser Tatbestand (den die Theologie „Wahrheit", die Wissenschaft „Natur" bezeichnet) wird daher

in beiden Aussagen in einer zeitbedingten, daher notwendigerweise vorläufigen und unfertigen Form gefaßt. Jede logische Kritik der Formulierung von Dogmen muß auf diesen Sachverhalt stoßen und die tiefe innere Analogie selbst zwischen Theologie und Naturforschung erkennen. Die scheinbare Widersprüchlichkeit zwischen theologischer Dogmatik und wissenschaftlicher Grundhaltung resultiert nur aus der Tatsache, daß der Theologe die Möglichkeit überschätzt, unverrückbar gültige, d. h. zeitlose Formulierung von „Wahrheiten" finden zu können.

20. Die „Unwandelbarkeit" der Dogmatik ist, wie jede sinnvolle Aussage, positiv gemeint: unter Dogma wird seine Formulierung verstanden. Es kann vom Menschen grundsätzlich nicht eingesehen werden, was hinter einer *Formulierung* und unabhängig von ihr steckt. Menschliches Begreifen endet mit den Formeln der Sprache, sofern nicht bloße Erlebnisse in ihrer subjektiven Form Gegenstand des Erkennens sind. Das außer uns Befindliche bedarf zur Darstellung irgendeiner Formel, die im weitesten Sinn des Begriffs zugleich auch immer Sprache ist.

21. Mythologische Bestandteile von Dogmatiken sind alle jene Formulierungen, die weder durch Beobachtungen oder Erfahrungen angeregt noch aus derzeit gültigen Modellen einer allgemeinen Weltorientierung entnommen noch positiv und glaubhaft offenbart sind. Zu ihnen gehören also auch alle jene Aussagen, die aus einem vorwissenschaftlichen Weltverständnis früherer Epochen der Geschichte stammen. Erst die moderne Textkritik und Kenntnis der geistigen Struktur früherer Epochen macht eine Analyse mythologischer Bestandteile der Dogmatik möglich („Entmythologisierung", wenn auch nicht unbedingt im Sinne Bultmanns) und kann eine christliche Theologie auf eine in keiner Theologie sonst vorgefundene Höhe und Klarheit des Denkens führen.

22. In einem Prozeß der Entmythologisierung schafft sich das menschliche Bewußtsein seine eigene, ihm heute adäquate Begriffswelt, indem es Begriffe des täglichen Tuns und des profanen Denkens analog auf theologische Bereiche überträgt. Eine Theologie, die eine Säkularisierung (Verweltlichung) theologischer Begriffe ausschließt, ist eine notwendigerweise museale Theologie. Doch ist es der Theologie durchaus möglich, auch ihrerseits die Begriffswelt der Wissenschaft mitzuformen, indem sie eine gehörige logische Kritik an deren axiomatischen und modellmäßigen Konzepten übt. Die Chance der Theologie besteht darin, daß die Naturwissenschaft die Vorläufigkeit aller Modelle kennt und anerkennt. Die Naturwissenschaft wendet sich auch nicht gegen eine dogmatische, sondern nur gegen eine *mythologische* Diskussion.

23. Es ist die Aufgabe einer wissenschaftlichen *Theologie der Zukunft*, zweierlei zu erreichen: a) nachzuweisen, welches theologische Konzept zu den Denkmodellen unserer Welt paßt, b) dem Menschen der Zukunft die Einsicht zu erhalten, daß seine Modellwelt niemals eine evidente Erklärung aller Phänomene liefern kann.

Die Theologie vor dem Anspruch der Naturwissenschaft

Walter Kern SJ

1.

Die Theologie, kritisch über ihr Selbstverständnis befragt, wird zweckmäßigerweise zunächst antworten mit einem *Vorbegriff dessen, was „Theologie" meint.* Die Partner eines Gespräches werden sich gerne darüber vergewissern, daß sie über ein und dasselbe sprechen. Ist der Vorbegriff von Theologie einigermaßen richtig getroffen, dann dürfte er zugleich einen brauchbaren Leitfaden abgeben für die Entfaltung der Problematik.

Es sei denn unter Theologie verstanden *die Wissenschaft vom Menschen im Ganzen, insofern er von Gott angesprochen und beansprucht ist.*

Eine erste Erläuterung dieses Vorbegriffs konfrontiert die Theologie auf Gemeinsamkeit und Unterschied hin mit anderen, etwa bekannteren Verhaltensweisen.

Der Umkreis dieser Verhaltensweisen ist bestimmt durch das erste, formale Element unseres Vorbegriffs: *„Wissenschaft"*. Die Theologie beansprucht einen Platz unter jenen theoretischen Funktionen des menschlichen kulturschaffenden Geistes, die wir Wissenschaften nennen. Dieser Anspruch sei nicht so sehr begründet als eben schlicht veranschaulicht durch das Faktum, daß die Theologie als Inbegriff akademischer Wissensdisziplinen, als Universitätsfakultät auftritt. Die „Wissenschaft" ist ein methodisch geordnetes Wissen; und „Wissen" nennen wir die Erkenntnis eines Gegenstandes aus Gründen. Dieser letzte Punkt jedoch, daß die wissenschaftliche Erkenntnis hinreichend begründet sein muß, bietet eine Schwierigkeit: Muß nicht die Theologie ihren zentralen Gegenstand, die Geheimnisse des Glaubens, ohne Einsicht in den Sachverhalt als vorgegebene Wahrheit, als die unverbrüchlichste Wahrheit sogar, akzeptieren? Ohne letzte kritische Instanz? Ohne Ausweis von Gründen? So schlechthin behauptet stimmt das nicht. Der dogmatischen Theologie ist die sogenannte Fundamentaltheologie vorgeordnet. Und diese hat gerade das zu ihrer Aufgabe: Rechenschaft zu geben über die Wahrheitsgründe der christlichen Glaubenslehre in ihrer Gesamtheit. Das wissenschaftliche Erkenntnisschema ist dabei dasselbe wie in der Geschichtswissenschaft. Weil sich der Verfasser eines echten Dokumentes als glaubwürdig erweist, wird seine Mitteilung von dem Historiker in verstehender Interpretation als Quelle geschichtlichen Wissens anerkannt und ausgewertet. Ähnlich weist die Fundamentaltheologie auf, daß die „Heiligen Schriften" des Christentums auf eine über alles menschliche Erfinden und Bewirken hinausgehende Weise in ihrer Wahrheit verbürgt und bezeugt sind. Sie legt die Schriften des Alten und Neuen Bundes ihrer Untersuchung nicht als Glaubensquelle zugrunde, sondern als literarisch-historische Dokumente, die sie mit den Mitteln der „profanen" Wissenschaften erforscht auf ihre Echtheit, Quel-

len, Überlieferung usw. hin. Und damit haben die Fundamentaltheologen ganz schön zu tun. Was die undogmatische Fundamentaltheologie echt wissenschaftlich, kritisch philologisch und historisch insgesamt in seiner Glaubwürdigkeit ergründet und erhärtet, das legt dann die dogmatische „Formaltheologie", die eigentliche methodisch-systematische Glaubenslehre, in seinen einzelnen Bedeutungsgehalten und in seinen Gesamtzusammenhängen aus. So darf im Ganzen der theologischen Wissenschaft der „‚antidogmatische Effekt' wissenschaftlichen Trainings"[2] durchaus und frei zum Zuge kommen; das muß sogar so sein um der göttlich-übernatürlichen Wahrheit des Glaubens als Wahrheit *für uns Menschen* willen, die wir nie den „natürlichen" Verstand verabschieden oder beiseite stellen können. (Was wir im Bereich der Theologie als rational-wissenschaftliche Grundlegung des dogmatischen Glaubensgebäudes finden, das findet sich im Glaubensleben des erwachsenen, denkenden Christen als die bis zu einem gewissen Grade und heute mehr denn je notwendige Rechtfertigung der persönlichen Glaubensentscheidung vor dem eigenen Wissen und Gewissen. Diese Rechtfertigung, die nie der rationalen Strukturelemente entbehren wird, kann sich jedoch weithin und entscheidend, soweit das menschliche Wissen dabei zur Frage steht, auf eine vorwissenschaftliche und mehr intuitive Weise vollziehen: als überzeugende Begegnung mit christlichen Mitmenschen, als Ergriffenwerden von dem einmalig machtvollen Phänomen Jesus Christus, als Spüren der göttlichen Führung der Kirche durch das Dunkel der Geschichte, auch und zumal ihrer eigenen Geschichte, usw.)

Das zweite, materiale Moment des Vorbegriffs von Theologie ist komplex; es bezeichnet ihren Gegenstand. Es war da zunächst die Rede vom „Menschen im Ganzen"; dann von dem Angesprochen- und Beanspruchtsein von seiten Gottes.

Die Gegenstandsbezeichnung *„der Mensch im Ganzen"* besitzt eine (nicht unbeabsichtigte) Zweideutigkeit. Sie kann bedeuten den Menschen als Gesamt der Strukturschichten und Funktionsweisen, die ihn ausmachen, im Gegensatz zu den einzelnen Strukturen und Funktionen des Menschseins je für sich. Sie kann auch bedeuten den im Weltganzen stehenden Menschen, den Menschen als Bezugspartner des Universums, im Gegensatz zu irgendwelchen bloß partikulären, „sektoralen" Weltbezügen. Näher besehen, fallen die beiden Bedeutungen allerdings zusammen in eine, durchaus eindeutige: Der Mensch in seiner menschlichen Ganzheit ist bezogen auf das Weltganze als solches. „Mensch" und „Welt" sind in aller Eigentlichkeit korrelative Begriffe. Die Blickrichtung ging vordem, seit der vorsokratischen Antike, zumeist (keineswegs ausschließlich) von der Welt zu dem Menschen – als Mikro-Kosmos, als Welt-Abbreviatur. Die anthropologische Reflexion der Neuzeit erblickte vielmehr vom Menschen aus die Welt als dessen allseitige Explikation oder gar Projektion, gleichsam als universale Extrapolation des Menschen (oder – klänge das nicht allzu barbarisch-gelehrt – als Makro-Anthro-

[2] H. SCHAEFER: s. oben S. 85.

pos). Auch die Theologie hat sich früher auf die Totalität der Wirklichkeit schlechthin gerichtet. Nunmehr die zentrierende Mittenstellung des Menschen im Objektganzen der Theologie stärker hervorzuheben, hat Gründe, auf die wir zurückkommen. Die Ganzheit von Mensch und Welt, von der die Rede geht, ist noch zu verdeutlichen. Sie ist nicht additiv, summativ gemeint, d. h. als bloße Aufreihung von menschlichen Funktionsweisen und von Strukturschichten der Welt; sondern als Ursprung, der das je Einzelne aus sich entläßt und es zugleich – eben als Ursprung – einbehält und umfaßt, als universaler Ursprungsgrund (im von Augustinus so gedeuteten Wortsinn von uni-versal = auf eins gewandt, all-*eins*). Je tiefer aber der Ursprung hinabreicht, desto weiter greift er aus; der letzte Grund ist der uni-versal allumfassende. – Der Mensch im Ganzen, im bislang umschriebenen Sinn, ist also Gegenstand der Theologie, die deshalb denn auch als Universalwissenschaft (oder als Grundwissenschaft) bezeichnet wird. Durch diese Gegenstandsbestimmung unterscheidet sich die Theologie von den sogenannten Einzelwissenschaften, die wie Physik, Biologie usw. nur partikuläre Strukturen der Welt oder wie empirische Psychologie, Soziologie usw. nur sektorale Weisen des menschlichen Verhaltens betreffen.

Den Anspruch auf das mit den Worten „der Mensch im Ganzen" bezeichnete Objektganze hat die Theologie mit einer anderen Universalwissenschaft, mit der Philosophie, gemeinsam. Der Unterschied, der Theologie und Philosophie dennoch als verschiedene Wissenschaften konstituiert, kann nur liegen in der verschiedenen Weise der Eröffnung, der Zugänglichkeit, der Gegebenheit des gemeinsamen Gegenstandsganzen. Der theologische Gegebenheitsmodus wird in dem Vorbegriff der Theologie, bei dessen Erläuterung wir stehen, dadurch angezeigt, daß wir der Theologie ein Wissen um den Menschen im Ganzen zuschreiben, *insofern der Mensch von Gott angesprochen und beansprucht ist.* Dieses Ansprechen, das Anspruch einfachhin ist, geschieht von seiten Gottes durch das Wort seiner Offenbarung. Es „kommt an" auf seiten des Menschen im Glauben, der entscheidend von Gott erwirkte Überhöhung oder besser Vertiefung der menschlichen Vernunfterkenntnis ist. Auf die Leistungskraft eben der menschlichen Vernunft allein sieht sich dagegen der Philosophierende angewiesen. Die theologische Tradition unterscheidet „das natürliche Licht der Vernunft" und „das übernatürliche Licht des Glaubens" als erkenntnisvermittelnde Instanzen für Philosophie, bzw. Theologie. Was hiermit wissenschaftslogisch nur eben als letztes Spezifikum der Universalwissenschaft Theologie im Gegensatz zu der Universalwissenschaft Philosophie angezeigt wurde – das anspruchsvolle Angesprochensein durch Gott –, das ist in Wirklichkeit das Auf-und-ab, das Ein-und-alles der Theologie. Die Entfaltung der Problematik wird das in eine gemäßere Perspektive rücken.

Als „Glaube" bezeichnet man sowohl den Gegenstand, das Was der Offenbarung (die Theologen sprechen von der „fides *quae* creditur") als auch die Ge-

gebenheitsweise, das Wie („fides *qua* creditur"). „Glaube" kann also in eins das meinen, was ausgelegt wurde als „der Mensch im Ganzen, insofern er von Gott angesprochen und beansprucht ist". Und die Theologie kann nun aufs kürzeste gekennzeichnet werden als *Glaubenswissenschaft*. Damit sind die beiden Schwerpunkte der anschließenden Problementfaltung genannt: Glaube und Wissenschaft.

2.

Von dem *christlichen Glauben* hier etwas in dürrer Bündigkeit zu sagen ist ein ebenso fragwürdiges, wie ich denke, unerläßliches Unternehmen. Der Glaube, zunächst von der *Objekt*seite her betrachtet (als „fides *quae* creditur", der geglaubte Glaube), betrifft das Schicksal des Menschen einfachhin. Er stellt Herkunft und Zukunft und das gegenwärtige Je-jetzt in jene Dimension, die, Raum und Zeit „aufhebend", selber die unaufhebbar endgültige ist: in die Dimension des Heils, vor den unbegreiflich und unberechenbar, den souverän freien Willen Gottes, der die Ewigkeit sich entscheiden läßt in der Jeweiligkeit zeitlichen Daseins. Der Glaube richtet den Menschen in unüberbietbarer Radikalität auf Gott hin. Nicht als ob der Glaube auf einen isolierten, monadischen Menschen abzielte: Er umfaßt den Menschen in der Ganzheit von Gemeinschaft und Geschichte. Die Heilsgemeinschaft in Heilsgeschichte, die der Gegenstand des Glaubens ist, beschließt den ganzen Kosmos ein in das Schicksal des „Menschen im Ganzen". Nicht nur der Botschaft bringende Vermittler dieses christlichen Glaubens, sondern der Inbegriff und die wirksamste Wirklichkeit eben des Heilsschicksals des Menschen im Ganzen ist Jesus Christus. Er *ist* auf die ursprünglichste, wahrhaft radikale Weise der Mensch im Ganzen. Das ansprechend-beanspruchende Ewige Wort Gottes, das alle Heilsgemeinschaft in Heilsgeschichte stiftet, hat sein personales Selbstsein in Jesus Christus der menschlichen Natur ein für allemal mitgeteilt und eingestiftet. *Der* Sohn Gottes wurde *der* Bruder aller Menschen: der „Erstgeborene vor aller Schöpfung" in unserem Fleische. Das ist das fundamentale Dogma des christlichen Glaubens. Christlicher Glaube heißt: an diesen Jesus Christus, als *den* Menschen im Ganzen, glauben. Alles was er sonst noch (zumal in seiner katholischen Ausprägung) enthält, vom Bekenntnis der göttlichen Dreieinigkeit bis zur entsprechend weniger dringlichen Heiligenverehrung, ist die Entfaltung des all-einen Urfaktums: daß Gott in Jesus Christus das Schicksal des Menschen lebt und leidet. Nichts hat Gott uns aus Willkür, um etwa nur ja recht spürbar unsern Gehorsam zu strapazieren, zu glauben auferlegt. Allerdings muß mit dem Ergreifen der Mitte des Ganzen die Bereitschaft Hand-in-Hand gehen, auch zu allem Ausschwingen dieser Mitte bis an die Peripherie hinaus ein rechtes Ja zu sagen. Nirgendwo ist Eklektizismus weniger am Platz als hier: vor Jesus Christus und seiner Ganzheit.

Mit diesem Was des Glaubens ist auch sein Wie, mit seinem Objekt sind auch seine Grundcharaktere auf seiten des glaubenden *Subjekts* (als „fides *qua* credi-

tur", der glaubende Glaube) eigentlich schon mitgesagt. Der Glaube ist die grundlegende und maßgebende Existenzentscheidung des Menschen. Er ist die „Richte", Richtmaß und Gericht, seines Schicksals einfachhin. Er hat seinen Ort im tiefsten und innigsten Ich des Menschen, der in dieser tiefsten Innerlichkeit unabdingbar Person in Gemeinschaft und Geschichte ist – und Gott näher als sich selber (nach dem Paradox des Augustinus). Kraft seiner nicht unterbietbaren Radikalität umgreift der Glaubensanspruch die nicht überbietbare Universalität des Menschen überhaupt in seiner ganzen Gemeinschaft-in-Geschichte. Krethi und Plethi sind, in den Glauben getauft, die Auserwählten und Erleuchteten Gottes (– akademische Privilegien sind davor gegenstandslos, der Grad der Intelligenz und alles dieser Art absolut sekundär). Allein die Unbedingtheit Gottes mißt die maß-lose Unbedingtheit seines Glaubensanspruchs an den Menschen. Der Glaubende erlangt Anteil an dem radikal-universalen Ergriffensein menschlicher Natur, das sich in der Menschwerdung des Wortes Gottes vollzogen hat und je und je vollzieht. In dieser Teilnahme am Schicksal des menschgewordenen Gottes ist der Glaube von Gott gewirkt und von seinem Licht, vom inneren Zeugnis seines Geistes, der der Geist Jesu Christi ist, getragen und gefüllt.

Aus dieser noch so pauschalen Erwägung der Radikalität und Universalität des Glaubens springen *vorläufige Konsequenzen für unser Gespräch:*

1. Der Glaube, der in der innersten Tiefe des menschlichen Herzens wurzelt und der seinen Anspruch ausweitet auf alle Menschen welcher Kulturstufe und welchen Bildungsgrades auch immer – dieser Glaube kann nicht gebunden sein an differenzierte Vorstellungen, die aus der äußeren Objektwelt gewonnen wurden, und zwar mit der wissenschaftlichen Methodik von heute. Damit ist eine entschiedene Relativierung des heutigen Weltbildes, der naturwissenschaftlich und technisch orientierten Mentalität der Gegenwart und dementsprechender *Modellvorstellungen* in ihrem Einfluß auf den christlichen Glauben angezeigt. Der Glaube findet das Feld seiner allerersten Reflexion sowie die Antriebe (und Hemmungen) seines Vollzugs zumeist in jenem Schicksal, das der Mensch selber ist, in dessen Aufschwüngen und Abstürzen, im Ja und Nein seiner Freiheit, in Schuld und Scheitern und glückhafter Vollendung, in der Verantwortung für je mich und die Menschen mit mir, die „Nächsten" und auch die Fernen; und das auf eine Weise, die zuweilen nur zu sehr randvoll und gesättigt ist mit pulsierender Wirklichkeit. Darin ist der Mensch höchstpersönlich sein eigentliches und allereigenstens – Modell.

2. Damit ist auch die mögliche (und nötige) *Entmythologisierung* in ihrer theologischen Bedeutung relativiert; von den Gründen der Sache selbst her. Mag denn ein altes Weltbild, das als stützendes Koordinatensystem der äußern Vorstellungsorientierung im Bereich des Glaubens fungiert, ausgeschieden und abgelöst werden von einem, wie zu hoffen, je gemäßeren anderen, neuen Weltbild: alle Weltbild-Kategorien von „unten und oben", „innen und außen", „kurz oder lang" (in

Raum und Zeit), „diesseits und jenseits" sind sekundär gegenüber den personalen Kategorien des menschlichen Schicksals in Freiheit, Liebe, Treue, Opfer, Geduld, Freude, sittlicher Selbstverwirklichung menschlicher Gemeinschaft und von geschichtlich Gültigem, Bleibendem.

3. Die Wahrheit des Glaubens gründet in sich selbst (sosehr die Glaubensentscheidung der wissenden Rechtfertigung bedarf). Sie hat ihre eigene geistige Helle: die Helle des Geistes Gottes (die gewiß der hinzutretenden rationalen Reflexion sehr dunkel erscheinen kann). Wer glaubt, tut dies in Kraft und Licht des Gottesgeistes, der der Geist Jesu Christi und seiner Gemeinde ist. Das *Wahrheitskriterium der allgemeinen Annahme* eines für wahr ausgegebenen Satzes und seiner allgemeinen Nachprüfbarkeit im eindeutigen Experiment ist hier inadäquat – es sei denn, man griffe zurück auf die sehr biblische Forderung des „experimentum vitae", des lebendigen, sichtbar-öffentlichen Wahrheitszeugnisses der eigenen Existenz.

Diese erste Stellungnahme zu den Ansprüchen der Naturwissenschaft, angezeigt unter den Stichworten Modellvorstellungen, Entmythologisierung, allgemeines Wahrheitskriterium, hat deren Grenzen angesichts des christlichen Glaubens unterstrichen. Der nächste Schritt unserer Problementfaltung ergänzt und verdeutlicht diese von dem *Glauben* bestimmte Einschränkung durch die Anerkennung der (relativen) Berechtigung des naturwissenschaftlichen Anspruchs gegenüber der Theologie als *Wissenschaft*.

3.

Die *Theologie als Wissenschaft* ist nicht dasselbe wie der christliche Glaube. Zunächst eine fällige Vorbemerkung: Vor einem Wissenschaftsideal, das die Ausweisbarkeit aller Aussagen durch allgemein zugängliche und allgemein anerkannte äußere, gar experimentelle, zählende und messende Erfahrungsbeobachtung fordert, könnte die Theologie allerdings nicht bestehen. Aber davor hätten dann auch die Geisteswissenschaften insgesamt und wohl sogar jene Disziplinen der Naturwissenschaft, die wie die Biologie komplexere Gegenstandsbereiche erforschen, ihren Anspruch auf Wissenschaftlichkeit verwirkt. Dem berechtigten Pluralismus der Wissenschaften würde ein diktatorischer, uniformistischer Methodenmonismus entgegengestellt. Wir werden uns nicht auf die großenteils terminologischen Fragen versteifen: Wissenschaft oder nicht, und in welchem Sinn, unter welchen Voraussetzungen, Bedingungen usw.: worauf es hier ankommt, ist der Unterschied zwischen Glauben einerseits und Theologie als theoretischem Wissen (welcher Art immer) anderseits.

Der Glaube ist göttliche Wirklichkeit im Herzen des menschlichen Tuns; die Theologie – in Abhebung vom Glauben – ist schlechthin Menschenwerk. Was der Glaube in ganzheitlichem Erfassen oder vielmehr Erfaßtsein umgreift, das glie-

dert die Theologie aus in die einzelnen Sätze eines Lehrgebäudes, indem sie ihren Gegenstand den Gesetzen der Wissenschaftslogik unterwirft. Der Glaube ist einer einfachhin – die Theologie existiert in Pluralität. Der Glaube ist unverbrüchlich wahr; und er gründet in sich selbst. Die Theologie ist, je nach dem Scharfsinn des betreffenden Theologen, mehr oder weniger richtig; und sie muß ihr Vorgehen Schritt für Schritt beweisend verantworten. Der Glaube lebt in ursprünglicher, in sich zentrierter Fülle und ist insofern unwandelbar. Die Theologien entfalten je bestimmte Seiten, setzen verschiedene Akzente, wählen dieses oder jenes organisierende Systemprinzip; sie sind als menschliches Wissen bruchstückhaft. Anders „theologisieren" in der christlichen Frühzeit die Griechen, anders die Lateiner, anders innerhalb des lateinischen Westens die Patristik Augustins, anders die mittelalterliche Scholastik und innerhalb dieser je anders Anselm, Bonaventura, Thomas von Aquin, Duns Skotus (um nur katholische Theologen zu bemühen). Die Theologiegeschichte hat ihre jahrtausendalte Odyssee, ihre Aufschwünge, ihre Abstürze. So ist denn in der Tat die der Kirche zugesagte Unvergänglichkeit „Portae inferi non praevalebunt" der gegenwärtigen Theologie *nicht* zugesagt[3].

Allerdings darf die Unterscheidung von Theologie und Glaube auch nicht überspitzt werden. Weil die Theologie durchdachter und ausgesagter Glaube ist, sozusagen Glaube plus Philosophie, ist sie mit ihrer Gegenständlichkeit im fruchtbaren Nährboden des Glaubens verwurzelt, hat von ihm Wesen und Würde und gewinnt doch auch auf ihre Weise teil an den auszeichnenden Charakteren des Glaubens. Anderseits wird der Glaube, sobald er sich, auch nur für den Glaubenden selber, auszusagen beginnt (und das geschieht in gewissem Maße unabdingbar), in die Fragwürdigkeit theologischen Denkens und Sagens hineingezogen, so daß der Glaubende immer schon, sei's auf noch so anfanghafte, embryonale Weise, Theologie treibt, wie der denkende Mensch überhaupt, auf ebensolche implizite Weise wenigstens, immer schon irgendwie philosophiert.

Ein Beispiel erläutert den Unterschied und Zusammenhang von Glaube und Theologie. Was die Worte Freiheit oder Liebe an Wirklichkeit meinen, ist eine Grunderfahrung des Menschen, so sehr, daß sie den Menschen eben zu dem macht, was er ist, und von seinem innersten Wesen her sich mit Notwendigkeit einstellt, sich dem Menschen zu-stellt, zumindest als unabdingbares Erfordernis. Deshalb ist die Erfahrung von Liebe und Freiheit für jeden Menschen, der zu seinem Selbstsein durchdringt, im Grunde eine und dieselbe und eine unbedingt gültige, gemeinsame Wirklichkeit. Gehen nun aber diese selben Menschen daran, ihre Erfahrung auszusagen, als Thema ihrer Reflexion, als Objekt psychologischer und philosophischer Theorie: wieweit gehen dann, nach Ausweis der menschlichen Denkgeschichte, die verschiedenen vorwissenschaftlichen und wissenschaftlichen Theorien

[3] Ich zitiere hiermit einen Salzburger Diskussionsbeitrag Herrn Professor Schaefers vom 29. 4. 1963 (vgl. die Vorbemerkung S. 81).

über die gemeinsam-eine Wirklichkeit von Freiheit und Liebe auseinander, bis zur scheinbaren und tatsächlichen Widersprüchlichkeit! Ohne daß man daraus schließen dürfte, daß die zugrundeliegende Erfahrung auf der einen oder auf der anderen Seite unecht, ungültig sein müsse! Und auch hier gilt, daß keine solche Erfahrung ohne ein zaghaft erstes reflektierendes Denken und Sagen ihrer selbst sein kann und daß dieses anfängliche Theoretisieren zwar ganz von der bedachten und ausgesagten Wirklichkeit lebt, sie zugleich aber auch seiner eigenen möglichen Wirrnis und Irrnis aussetzt.

Ich denke, daß die bisherige gemäß der eigenen Theorie durchaus bruchstückhafte Bestimmung des grundsätzlichen Verhältnisses der Theologie zum Glauben und damit der je defizienten, je vorläufigen, je reformbedürftigen Verfassung aller faktischen Theologien uns erlaubt, die Gesprächsposition des Theologen derjenigen des Naturwissenschaftlers nun stärker anzunähern.

Zwar wird alle *Weltbild-Anpassung* – um unter diesem Stichwort die negative Funktion der Entmythologisierung und die positive Funktion naturwissenschaftlicher Modelle zusammenzufassen – auch für die Theologie (als Wissenschaft des Glaubens) nur von relativer, sekundärer Bedeutung sein, denn die Theologie hat, mit dem Glauben, – nach Karl Rahner[4] – „einen früheren Ursprungsort im Dasein des Menschen [...] als Naturwissenschaft". Aber für die Theologie als menschliches *Wissen* vom Glauben *hat* Weltbild-Anpassung ihre Bedeutung! Die Theologie wird sich stärker bemühen müssen, antiquierte, anachronistische Formulierungen und Vorstellungsweisen, allzu grobe Anthropomorphismen auszuräumen; die Kirche – und ihre Theologie – ist, nach Johannes XXIII., „kein Museum der Archäologie". Die Glaubensverkündigung wird dem Städter von heute die Botschaft des Evangeliums nicht (nicht *nur*) in der ländlich-bäuerlichen Bildwelt eines Hirtenvolkes veranschaulichen, sondern (auch) durch die Apparaturen und Prozeduren seiner technisierten Umwelt. Allerdings möchte ich vermuten, daß die stets notwendige und von dem Theologen dankbar anzunehmende Weltbildkorrektur nicht nur die alten Weltbildvorstellungen durch eben je neuere Vorstellungen der äußeren Objektwelt, des Welt-Objektes ersetzen soll, sondern daß eine Weltbild-Kritik überhaupt zu jenen Erfahrungsgründen und auch Vorstellungsweisen mehr und mehr durchdringen muß, die in der entscheidenden, schicksalhaften Innerlichkeit des Subjekts Mensch selber und in seiner Existenz in Gemeinschaft und Geschichte liegen und die dem Theologie *und* dem Naturwissenschaft treibenden Menschen durchaus gemeinsam sind. Kurzum: anstelle von bloß objektischen sind auch und vor allem subjektische Denk- und Aussageformen an der Zeit, ganzmenschliche, personale Kategorien. Denn, um noch einmal einen etwas polemischen

---

[4] In einem für die Mitglieder der Paulus-Gesellschaft vervielfältigten Vortragsmanuskript: S. 103; vgl. ebd. 97. Was meine Ausführungen Karl Rahner verdanken, geht jedoch durchaus über die Anregung hinaus, die er in der schriftlichen und mündlichen Version des am 28. 4. 1963 in Salzburg gehaltenen Vortrag gab.

Ton anzuschlagen, falls es einmal nur mehr möglich sein sollte, sich mittels naturwissenschaftlicher Modellvorstellungen zu verständigen, so bedeutete dies nicht nur den Untergang der Theologie, sondern des Menschen.

Ein weiteres wichtiges Problem betrifft den *Wahrheitsausweis* der Theologie. Allgemeingeltung ihrer Aussagen kann für die Theologie nicht das primäre und entscheidende Wahrheitskriterium sein; oder doch nur insofern, als eine Allgemeingültigkeit, eine Geltung de iure, nicht aber ein de facto allgemeines Gelten gefordert wird. Aber ein Skandal ist es doch, daß so wenig Übereinstimmung unter den christlichen Theologen, den Deutern der einen Gotteswahrheit, besteht. Das Verlangen nach einer ökumenischen Theologie, die das Gemeinsame hervorhebt und in den Unterscheidungslehren die mögliche Annäherung anstrebt, ist von tiefer Berechtigung, um des überzeugenden Zeugnisses für die eine Wahrheit Jesu Christi willen. Dieses Verlangen hat sich auf dem 2. Vatikanischen Konzil in überraschender Stärke entfaltet. Eine glückliche Annäherung kündigt sich z. B. an in dem seit einigen Jahren diskutierten Problem des Verhältnisses von Schrift und Tradition in ihrer Funktion der Offenbarungsvermittlung. Außerdem und vor allem ist dies zu bedenken: Wenn die Theologen und die „normalen" Gläubigen der verschiedenen Bekenntnisse, wie wir annehmen dürfen und müssen, aufrichtigen Herzens ihr Schicksal dem Gott überantworten, der die Macht seiner Gnade in Jesus Christus bezeugt, dann besteht in der existentiellen Tiefe des Glaubensvollzugs eine entscheidende Gemeinsamkeit des einen christlichen Glaubens, die angefochten, aber keineswegs aufgehoben wird durch die bedauerliche Diskrepanz der in der theologischen Reflexion formulierten Aussagen über diesen oder jenen Glaubensgegenstand. Die in ihrer Vordergründigkeit fragwürdige Forderung nach theologisch-wissenschaftlicher Allgemeingeltung als Wahrheitszeugnis kann den Blick hinlenken auf die Zeugniskraft dieser oftmals wohl zu wenig beachteten gläubig gelebten Gemeinsamkeit und Einheit. Voraussetzung ihres Verständnisses ist die zuvor vollzogene Unterscheidung zwischen Theologie (als Wissenschaft) und Glaube.

Schließlich sei noch etwas gesagt über den möglichen *Konflikt* zwischen theologischen und naturwissenschaftlichen Aufstellungen. (Ich formuliere vorsichtig; denn daß zwischen wirklichen wissenschaftlichen Erkenntnissen und wirklichen Daten des Glaubens, nicht bloß der Theologie, kein Widerspruch entstehen kann, ist für den Christen eine Binsenwahrheit.) Das Modell eines echten Konflikts ist der Fall Galilei. Ich werde nun nicht zum x. Male auf die mildernden Umstände dieser kirchenbehördlichen Fehlleistung eingehen; oder auf ähnliche Kompetenzüberschreitungen seitens der Naturwissenschaft, insofern diese versucht war (und es wohl noch ist) zu einer materialistisch undifferenzierten Manipulation des Evolutionsprinzips. Ich wage die vielleicht schockierende Meinung zu äußern, daß ein Fall Galilei, natürlich auf je anderen Forschungsgebieten, grundsätzlich stets mög-

lich bleibt; wie er sich ja, in milderer Form, wiederholt hat in der spiritualistischen Ablehnung der biologischen Evolution überhaupt, die die kirchliche Lehramtsbehörde bis weit in dieses Jahrhundert hinein praktiziert hat. Die in sich spannungsreiche, mühsame Selbstverständigung der Theologie darüber, was in ihr denn nun eigentlich Glaubensgranit und was nur ausscheidbare und u. U. auszuscheidende Weltbildingredienzien, bloße theologische Einsprengsel sind – diese Selbstverständigung der Theologie *muß* sich ja wohl vollziehen in der Spannung zu den ihrerseits um ähnliche Selbstkristallisierung ringenden anderen Wissenschaften. Eine Spannung zweier Spannungen! Sie wird eine bleibende Anfechtung sein; sie darf jedoch nie zum endgültigen Bruch, zum Abbruch des Gespräches, führen, schon um der konkurrierenden Wissenschaften selber willen, die in der Spannung und im Konflikt eine wechselweise heilsame Katharsis erfahren können, eine Hilfe im Ausscheidungsprozeß des nicht zu ihnen Gehörigen. Für den Christen ist das Konfliktschicksal der Theologie ein Stück der Menschlichkeit der Kirche, die Gottes Reich *in* der Welt und in den Köpfen irrtumsfähiger Menschen ist, in die doch Christus und sein Geist einging: ein – im konkreten Fall noch so schmerzliches – Zeugnis der inkarnatorischen Struktur der Kirche. Das heißt nicht resignieren vor u. U. säkularen geistesgeschichtlichen „Pannen". *Eine* Prophylaxe gegen theologisch-kirchliche Kompetenzüberschreitungen, für die keine handlich praktikablen Kriterien vorliegen, noch vorliegen können, wäre die m. W. noch nicht geschriebene, mit größter Gründlichkeit zu schreibende Geschichte vergleichbarer Eingriffe des Lehramtes, seines Vorprellens, seiner Rückzieher ... Vermutlich wäre in einer Art „empirisme supérieur" (nach einem Ausdruck Jacques Maritains) einiges zu hoffen von der selbstkritischen Reflexion auf das, was man faktisch in derlei Dingen bereits geleistet hat und – sich geleistet hat. Nicht nur die historische Vergangenheit könnte so zur (aposteriorischen) Prophylaxe der Zukunft werden. Auch auf einen eher apriorischen, mehr ins Positive gewandten Weg sei noch hingedeutet: Könnte sich nicht in der Bedeutsamkeit, die eine theologische Aussage für den existentiellen Vollzug des Glaubens (die „fides qua creditur") hat, ein immanentes Kriterium für die Glaubensverbindlichkeit (d. h. für die Zugehörigkeit zur „fides quae creditur") erschließen? Der innere Zusammenhang von Glaubensvollzug und Glaubensgegenstand (fides-qua und fides-quae) legt dies nahe. Auch die Tradition weiß um einen „Glaubensinstinkt", der allerdings nicht in der Erbpacht der Theologen sein muß. Läßt sich dieses Gespür höchster Ordnung als kritische Glaubensinstanz nicht bis zu einem gewissen Maße fassen durch jene mehrfach bemühten personalen Kategorien, die die entscheidenden Wirklichkeiten des menschlichen Schicksals anzeigen? Denn – so Bernhard Welte[5] – „immer wieder werden Offenbarung und Glaube in den Möglichkeiten des menschlichen Seins- und Selbstverständnisses hell". Unser Denkweg hätte sich damit zurückgewandt, anläßlich der

[5] *Die Wesensstruktur der Theologie als Wissenschaft* (Freiburger Universitätsreden N. F. 19), Freiburg/Br. 1955, 17.

sehr bedrängenden und sehr konkreten Frage der Vermeidung theologisch-naturwissenschaftlicher Konflikte, zu jener Ganzheit des menschlichen Schicksals, von der wir ausgingen: zum „Menschen im Ganzen", der im Grunde, in radikaler Ursprünglichkeit Jesus Christus ist und in seiner universalen Vollendung (mit Augustinus zu sprechen) der „Christus totus caput et membra", Christus, der als Haupt alle Christen als Glieder einbezieht in sein Schicksal, in jenes Schicksal, das im christlichen Glauben widerleuchtet – und ein bißchen, neben Irrlichtern, auch noch in der Theologie.

Unsere gegenseitige soziale Verantwortung

Rudolf Heiss

Europa befindet sich nicht zuletzt deshalb in Gefahr, weil es den großen kollektiven Realitäten in Ost und West ohne eine geschlossene geistige Einstellung, ohne festen inneren Halt, gegenübersteht. Die Folge davon ist seine Einbeziehung in den geistigen Einebnungsprozeß, der in den USA und der UdSSR Platz greift, die, wenn auch keineswegs hinsichtlich ihrer Ideologien, so doch bezüglich mancher Massenideale eine Verwandtschaft zeigen.

Die Problemstellung

In Deutschland ist die Situation dadurch gekennzeichnet, daß es in einem ungeheuren Fleiß, der sich oft selbständig gemacht zu haben scheint, die Verluste der letzten Jahrzehnte wieder aufgeholt hat und daß extreme politisch-wirtschaftliche Gegensätze fast verschwunden sind. Die innere Geschlossenheit aber ist weit geringer als in kommunistischen Ländern, wo das Aufgerufensein zu verantwortlicher Mitarbeit vor allem an der Jugend nicht spurlos vorübergegangen ist, und auch geringer als in den USA, die sich zur führenden Rolle für die Idee der Freiheit berufen fühlen. Mit Schrecken sieht man, daß sich seit über 25 Jahren, als unser Verhältnis zum Staat desillusioniert wurde, in dieser Beziehung nicht mehr allzuviel gebessert hat. Im Gegenteil, die Nachkriegsregierungen mit ihrer Anerkennung der Kollektivschuld, die in den Hungerjahren gewonnenen Eindrücke, das Überwuchern des Staates durch Interessen von Gruppen, die ständig in Versuchung sind, zu herrschen statt zu dienen, haben mehr und mehr dazu geführt,

den Staat als etwas anzusehen, dem man ausgeliefert ist und gegen den man sich im rechten Augenblick wehren muß. Wie oft verläßt man resigniert eine Behörde, weil sie es dabei bewenden läßt, glatt und überzeugend darzulegen, was auf Grund bestimmter Verordnungen n i c h t geht, statt einem zu helfen, offenbar die Folge eines mangelhaften Gleichgewichts in öffentlichen Verwaltungen zwischen der Macht auf der einen und öffentlichem Auftrag auf der anderen Seite. Der sich aus all dem beim Staatsbürger ergebende Zwiespalt zwischen Individual- und Staatsgefühl, der Wunsch der Freiheit v o m Staat, der doch vom Bürger geprägt wird und den deshalb eine Atmosphäre des Vertrauens umgeben soll, ist darum besonders beunruhigend, weil das öffentliche Gewissen des Deutschen, der Wille zur eigenen Verantwortung, ohnedies nicht seine starke Seite ist.

Auch das Zusammenleben ist komplizierter geworden infolge Übervölkerung, durch Zunahme der Einwirkungen des einen auf den anderen im Zuge der Weiterentwicklung der Technik. Deshalb beinhalten die immer größer werdenden Städte das Gefühl des Verlorenseins, ganz im Gegensatz etwa zur gegenseitigen Angewiesenheit in einem Gebirgsdorf. Das Absinken des Verhältnisses zwischen den Menschen erkennt man z. B., wenn man bei uns an einer Straßenbahnhaltestelle wartet, wie sich die Späterkommenden auf Kosten der Zuerstgekommenen vorzudrängen versuchen (in England, in den USA und in der UdSSR erlebt man dies nicht). Wenn man in Österreich, in der Schweiz oder in Deutschland Auto fährt, ist man von der Gewissenlosigkeit, mit der viele Fahrer das Leben anderer aufs Spiel setzen, immer wieder bestürzt. Selbst wenn man Gedankenlosigkeit, Unvermögen im Vorausdenken und Unvernunft in Abzug bringt, decken diese Erscheinungen eine beträchtliche Selbstsucht und mangelnde Verbundenheit auf. All dies wäre vielleicht nicht so ernst zu nehmen, wenn der Deutsche nicht unbewußt dazu neigen würde, so gerne anderen beweisen zu wollen, daß er etwas sei, etwas zu sagen habe, Macht ausüben könne und im Recht sei. Nicht nur als Verkehrsteilnehmer wird einem dies auf Schritt und Tritt verdeutlicht. Mit dem uns vielfach gar nicht richtig bewußt werdenden Bestreben, Macht ausüben zu wollen, bildet die vorerwähnte Verantwortungs s c h e u einen äußerst besorgniserregenden Partner. (Vielleicht ist das Auto ein Symbol unseres Zeitgefühls: Macht [in PS] kombiniert mit Bequemlichkeit.) Von der Verantwortungsscheu zur Gleichgültigkeit und Verantwortungslosigkeit der großen Gesamtheit gegenüber ist nur ein gleitender Übergang. Sie wird uns in der Lohn-Preisspirale, bzw. in dem Versuch, Handelsspannen ohne ausreichende Gegenleistung, auf Kosten des Verbrauchers zu überhöhen (wie z. B. bei Obst- und Gemüseschwemmen) ebenfalls häufig genug vor Augen geführt.

Es gibt in geschichtlicher Sicht vorwiegend zwei grundsätzliche Möglichkeiten, um eine Gemeinschaft zusammenzuhalten: den Staat als Schutzmacht der Freiheit, aber im Rahmen der Einsicht und des sittlichen Willens des einzelnen, oder aber

den Staat als geistige, wirtschaftliche und soziale Norm mit dem Recht als Instrument staatlicher Macht. Die Unterscheidung „freie" und „unfreie" Welt scheitert daran, daß jeder unter Freiheit etwas anderes versteht; es müßte genauer heißen: „Welt, aufbauend auf dem Verantwortungswillen des einzelnen" oder aber: „Welt, aufbauend auf einer völligen Unterordnung des Menschen unter eine Organisation, unter ein kollektives System, das sich mit der Verantwortung auch die Verfügungsrechte zubilligen". Denn zur staatlichen Initiative, zur Versorgung durch den Staat, gehört die staatliche Verantwortung, zur eigenen Freiheit die geistige Verantwortung diesem Staat gegenüber, insbesondere bei der machtausübenden Schicht.

Soll sich das Ausmaß des staatlichen Eingriffes – bei dem man nie weiß, wo er endet – dieses ewige Ressort- und Machtstreben, in Grenzen halten, dann muß auch der einzelne viel mehr für die Gemeinschaft, in der wir leben, tun als heute. Die Erkenntnis der Rolle, die er als Vorbild für die Neubildung einer Gemeinschaft spielt, ist recht alt, nur fällt es eben den Menschen erfahrungsgemäß immer schwer, die Kraft aufzubringen, um Einsicht in Tat umzusetzen. Die Wege werden sichtbarer, wenn wir die wichtigsten Haftstellen mit der Umwelt, alles, was Freiheit auf dem Hintergrund der Bindung bedeutet – Familie, Schule und Arbeitsstätte – einmal unter diesem Gesichtspunkt betrachten.

Unsere Möglichkeiten

Familie: Sind die Erziehungsmaßnahmen, denen das Kind unterworfen wird, zunächst „dirigistischer" Natur, so vermindert sich der Erziehungsdruck in dem Maße, in dem das Gefühl für sittliche Maßstäbe entsteht, das Kind die Notwendigkeit des tätigen Einfügens in einen gegebenen Rahmen erkennt, es zum Gedeihen dieser kleinen Gemeinschaft nach seinen Kräften mithilft. Das Elternhaus vermittelt (oder sollte vermitteln) die ersten entscheidenden Eindrücke vom Wahren und Guten. Was wir an Gemeinsinn besitzen, verdanken wir zunächst unseren Eltern: von ihrem Beispiel der Uneigennützigkeit Menschen gegenüber zur Selbstentäußerung für eine Sache ist nur ein Schritt. Im Elternhaus werden die ersten echten Kontakte von Mensch zu Mensch geschaffen, es entsteht das Gefühl der Wärme und des menschlichen Interesses, deren wir in der Folge so bedürftig bleiben. Alle sind wir einmal uneigennützig geliebt worden, nur vergessen wir allzuleicht, daraus die Folgerungen und Verpflichtungen in bezug auf andere abzuleiten.

In der Ehe lernen wir in einem zweiten Ich zu denken und zu leben, erfahren die seelische Opferfähigkeit des Partners, durch ihn gelangen wir zu einer höheren geistigen Stufe und wir lernen erneut wie im Elternhaus – nur weit besser, da wir inzwischen reifer geworden sind –, welches Glück es bedeutet, für andere sorgen zu dürfen. Durch das gegenseitige Aufeinanderangewiesensein und durch die

Auflösung der Grenzen zwischen Geben und Nehmen bildet eine gute Ehe ebensosehr eine starke Brücke zur Umwelt, wie eine schlechte Ehe zu Neurosen, Minderwertigkeitskomplexen und zu verstärkten Ansprüchen an die materielle Welt führt.

Schule: Die Schulbildung in den entscheidenden Jahren erscheint bei uns als das schwächste Glied in der Kette, denn sie wird allzu häufig von dem Bestreben geleitet, Wissen in Köpfe abzufüllen, uns zu Leistungsmaschinen zu erziehen, wogegen meist das Gegengewicht fehlt: Freude an den tiefen Geheimnissen der Natur und Kunst zu vermitteln (um Gefahren der „Langeweile mit sich selbst" – mit dem Transistorradio in der freien Natur als Symbol – zu immunisieren), Menschen heranzubilden, in denen die Verantwortung für die Welt, in der wir leben, reift. Sicherlich entwickelt vor allem die höhere Schule selbständiges logisches Denken, prägt einen arbeitsamen, beruflich tüchtigen Menschen, ja sie produziert jene rastlose Arbeitsfähigkeit, die an Fanatismus grenzt, aber auch jenen Ehrgeiz, stets der erste sein zu wollen, der uns Deutsche zu so schlechten Verlierern und wegen allzu leichter Mißachtung der Spielregeln (neben einem oft recht bedrohlichen Hang zum Hemmungslosen) nicht sonderlich beliebt in der Welt macht. Gerade die Ehrfurcht vor dem lebenslangen Bemühen des einen oder anderen unserer weisen, gütigen Lehrer zwingt folgendes auszusprechen: gegen einen selbstgerechten, übermäßig autoritätsbeflissenen Lehrer ist der Schüler nahezu machtlos, dieser kann fast unbehindert seinen Einfluß auf die jungen Herzen ausüben, daß „Macht vor Recht" geht. Und könnte diese Erfahrung nicht eine der Ursachen sein, daß wir Deutsche viel leichter und öfter als Angehörige anderer Nationen uns zu dem entwickeln, was man so anschaulich als „Radfahrernatur" bezeichnet? Könnte hier nicht ein Nährboden für die Quelle allen Übels, die Überspannung des Bogens staatlicher Exekutive, zu suchen sein? Wenn es in jungen Jahren eines gewissen Zwanges bedarf, dann doch in erster Linie dazu, um den einzelnen zum sittlichen Verantwortungsgefühl der Gemeinschaft gegenüber zu erziehen; denn der Gemeinsinn ist kein Naturtrieb, da er hunderttausende von Jahren zur Erhaltung der Art – abgesehen von der Familie – keiner zwingenden Notwendigkeit entsprach. Wie selten pflegen doch Menschen z. B. im Beruf wegen mangelnder fachlicher Tüchtigkeit zu scheitern! Meist stehen sie sich wegen Verkümmerung anderer Eigenschaften selbst im Wege: falsche Selbsteinschätzung, mangelnde Härte gegen sich, Imstichlassen von Menschen, die einem Gutes getan haben, Rechthaberei anstelle von Redlichkeit, fehlende Verantwortungsfreudigkeit, fehlende Beherztheit, dem Unrecht entgegenzutreten und das als richtig Erkannte gegen Unbequemlichkeiten durchzusetzen, kurz Mangel an Haltung und Maß in Stunden der Bewährung. Sicherlich ist die Schule keineswegs für alle diese Mängel verantwortlich zu machen – wie oft ist Unvernunft oder Schwäche der Eltern die Hauptursache – aber werden sie behoben, wenn die Schule die reine „Ausbildung" in den entschei-

denden Jahren innerhalb der ersten Gemeinschaft, die die Überleitung zu einer größeren vorstellt, überbewertet?

Die zunehmende Schwäche der westlichen Position geht – bei stark zunehmenden Reibungsmöglichkeiten – auf eine gleichzeitig abnehmende Einfühlungs- und Einfügungsfähigkeit des modernen Menschen in Situationen, auf eine mangelnde Hinwendung zu anderen Menschen, ja auf eine bedrohliche Verkümmerung des „Organs" hierfür (dies ist das Besorgniserregendste) zurück. Wo kann Einfügung besser gepflegt werden als bei der ersten Berührung der jungen Menschen mit der Umwelt? Nicht umsonst legt der dialektische Materialismus soviel Wert auf die Gemeinschaftserziehung der Jugend, die amerikanische Erziehung auf die Eingliederung in eine Gruppe, in der soziale Aufgaben zu erfüllen sind, und wird dem Engländer diese (oft monoton anmutende) eingefleischte innere Disziplin iertheit anerzogen. Bei der Jugend wäre jedenfalls auch bei uns der erste Hebel anzusetzen. Da so viele Schwierigkeiten und Reibungen im späteren Leben darauf beruhen, daß man in der Jugend zu wenig gezwungen ist, darüber nachzudenken, wie die eigenen Handlungen vom Nächsten aufgenommen werden, erscheint ein sozialer Dienst (Soziales Jahr für die Kirche bzw. Diakonisches Jahr) unbedingt nötig.

Noch einige Worte zu den Universitäten, die in erster Linie dazu berufen sind, die Freiheit des Geistes, Kritik und Verständnis zu pflegen und Charaktere zu bilden. Auch hier stellen sich Zweifel ein, ob die Äquivalenz zwischen Freiheit und Verpflichtung in allen Fällen gewahrt bleibt, wenn man z. B. beobachtet, wieweit ein Student der Willkür eines Prüfenden ausgeliefert sein kann oder wenn man Beharrungsvermögen oder aber Verlangen nach Ruhm gegen die ewigen geistigen Werte abwägt. Die akademischen Freiheiten werden in einer sich uniformierenden Welt nur erhalten bleiben, wenn wir sie durch unsere Haltung immer wieder erneut rechtfertigen und die zukünftige Führungsschicht kritischer auf die Gemeinschaft hin orientiert wird.

Arbeitsstätte: Am Arbeitsplatz wiederholt sich das im kleinen, was uns in der Welt im politischen Raum so scharf trennt: es ist um so mehr Dirigismus nötig, je weniger Selbstverantwortlichkeit der einzelne hat. Dazu kommt noch, daß der Großbetrieb schon aus organisatorischen Gründen viel Dirigismus erfordert; in kleineren Betrieben ist die Aufrechterhaltung des Gefühls der Zusammengehörigkeit, die Schaffung gegenseitigen Vertrauens, sehr viel leichter erreichbar.

Die Gegenkraft gegen eine soziale Zwangsordnung von außen kann nur eine freiwillige soziale Ordnung von innen heraus sein. Sie wird auszugehen haben von der gleichen Wichtigkeit jedes Menschen in seinem Arbeitsfeld, sofern er seine Pflicht erfüllt. Davon wirklich durchdrungen zu sein, wie es z. B. in den USA oder auch in der Sowjetunion der Fall ist, vermeidet Minderwertigkeitskomplexe und damit Überkompensation durch Überheblichkeit. Die innere Achtung vor der

Arbeit und dem geistigen Wesen jedes Mitarbeiters ist das Fundament, auf dem alles aufbaut.

Der Arbeitende muß seinerseits lernen, eine Arbeit ihrer selbst wegen zu tun, einfach aus dem inneren Reichtum heraus, selbst im kleinen irgendwie schöpferisch sein zu können oder es zumindest besser zu machen als der beliebig Nächste, weil man an der Erfüllung seiner Pflichten wächst. Ein Mensch, der einer Sache, einer Idee zuliebe handelt, steigt von selbst in den Augen anderer und schafft sich den Vorteil innerer Anspruchslosigkeit und Gelassenheit.

Bleibt noch die Regelung des Verhältnisses zu Mitarbeitern und Untergebenen. Wir sollten die Ehrlichkeit besitzen, uns klar zu machen, daß der Marxismus seine tiefste Wurzel im Versagen zwischenmenschlicher Beziehungen hatte: als Folge des Mißbrauchs von Macht und Recht ist die Schrumpfung des Vertrauens, der Zusammenschluß der Schwächeren eine völlig natürliche Reaktion. Hier rächt es sich eben, daß man so primitiv erscheinende Regeln glaubt mißachten zu dürfen, wie: „Was Du nicht willst, was man Dir tu, das füg auch keinem andern zu". Der Grat zwischen Glauben an den Menschen und pessimistischer „Organisiertheit" der gegenseitigen Beziehungen ist aber leider schmal, die Massenproduktion weder dem Reifen eines sicheren Selbstwertbewußtseins noch dem unersetzlichen menschlichen Kontakt sonderlich förderlich. Wie blind sind wir für die menschlichen Probleme unserer nächsten Mitarbeiter oder unserer Untergebenen geworden, mit denen wir jahraus, jahrein zusammenleben! Niemand ist aber gerne eine Schachfigur. Wie wenig helfen wir selbst da, wo damit keinerlei persönliche Opfer verknüpft sind, wo es sich also nur um eine Höflichkeit des Herzens[1], um Hineindenken, um etwas Rücksichtnahme handelt. Die Aufgabe reicht aber weiter: sie umfaßt auch den Mut jedes Vorgesetzten, rücksichtslos Vordrängende, die Liebediener nach oben und Treter nach unten – so fachlich tüchtig sie auch sein mögen – nicht zu unterstützen, die offene Aussprache des kleinen Mannes vor dem Mächtigeren zu ermöglichen und diejenigen zu fördern, die bei durchschnittlicher Tüchtigkeit die charakterlichen Voraussetzungen für eine Arbeitsatmosphäre der Rechtschaffenheit mitbringen. Diese Auffassung mündet schließlich darin, in jedem Menschen das Gefühl zu erwecken, daß er wichtig ist, daß man der Ausgewogenheit von Rechten und Pflichten die Wege ebnet, die er fachlich und charakterlich zur Erhaltung seiner Persönlichkeit braucht, ohne die ja keine echte Gemeinschaft denkbar ist. Immer hat man dabei von dem Gefühl der Verantwortlichkeit auszugehen, in dem anderen ebenfalls einen leidenden Menschen zu sehen, mit dem man durch das gemeinsame Schicksal verbunden ist, und der den Wunsch hat, der

[1] Kleinigkeiten sind für die Verbesserung des Gemeinschaftsgefühls viel wichtiger, als man gemeinhin denkt: Rücksichtnahme auf den Mitarbeiter, ihm in die Hände zu arbeiten, die tägliche Lärmbelästigung des Nächsten zu verringern (der Staat schützt dagegen praktisch nicht), im Eisenbahnabteil freiwillig einen unbesetzten Platz freizumachen bzw. anzubieten, selbst wenn dies etwas beengt. Im Ausland kann man erleben, daß Lastwagen- und Autobusfahrer auf kurvenreichen Straßen regelmäßig von Zeit zu Zeit ihr Fahrzeug kurzfristig zum Stehen bringen, um Personenautos vorzulassen.

Verantwortung gerecht zu werden, mit der die Gemeinschaft ihn betraut hat, ob er sich nun seines Suchens bewußt ist oder nicht. Denn alles, was wir erwerben, hat tröstlicherweise ein anderer für uns hergestellt, damit wir leben können, und wir selber arbeiten auch nur scheinbar für uns; niemand könnte heute mehr ganz allein auf sich gestellt auf die Dauer für sich leben, selbst wenn er möchte. Die Arbeitsstelle ist infolge des gegenseitigen Aufeinanderangewiesenseins neben der Familie die zweite, nicht weniger wichtige, staatsbildende Kraft.

Der Ernst der Lage

Wir wollen kritisch genug sein, um der Tatsache ins Angesicht zu sehen, daß unsere augenblickliche wirtschaftliche Blüte und hohe Lebenshaltung zwar ein ausgezeichnetes Gegenmittel gegen Radikalisierung vorstellen, daß aber eben das, was uns sichern soll, die Aggregation zu Machtblöcken, ein zusätzliches Maß an Organisation, Vermassung, Lenkung und damit an Unfreiheit in sich birgt. Zu den Erfolgen einer disziplinierten Gesellschaftsordnung trägt anderseits bei, daß für die praktisch ungeschulten früheren Kolonialvölker – trotz aller Freiheitsliebe – die einfache, soziologisch in einer Organisation verankerte, mit klaren Plänen und mit dem Fortschrittsglauben verknüpfte Konzeption des Sowjetkommunismus vielfach einleuchtender sein dürfte als die der westlichen Welt. (Man bedenke beispielsweise die sozialen Verhältnisse in manchen mittelamerikanischen Staaten.) Was haben wir Zündendes entgegenzustellen? Wie oft kam es schon in der Weltgeschichte vor, daß mühsam aufgebaute Reiche im Wohlleben verweichlichten und dann von der Bühne der Weltgeschichte durch ein unverbrauchteres, abgehärteteres Volk verdrängt wurden? Alexander der Große brauchte nur zu zerschlagen, was innerlich schon krank war. Nicht anders wie bei j e d e r Institution entscheiden auch über Aufstieg und Niedergang der Kulturvölker die inneren Kräfte: man bedenke z. B., weshalb Rom als Weltmacht unterging und weshalb die Hellenen als Unterlegene – zumindest im Gedächtnis – Sieger blieben!

Die geistige Substanz ist auf lange Sicht stärker als Technik und Finanzmacht; selbst der Primat der Außenpolitik gegenüber der Gesellschaftspolitik ist nur ein scheinbarer, beruht auf einer bequemen Vertauschung von Ursache und Wirkung. Mächtig sind Staaten, die sich auf die selbstverständliche Hingabe ihrer Bürger in ihren Grundfragen verlassen können. In diesem Zusammenhang ist in den USA der Kampf um die Freiheit der Gesellschaft als eine tragende Idee eines ganzen Volkes zu werten. Aber kämpft der europäische Mensch – insbesondere wenn sittliche Wertmaßstäbe immerhin schwankend geworden sind und er übersättigt ist – nicht schlechter für eine Freiheit, der er sich (erstaunlicherweise) sicher glaubt, als für eine, die er verliert oder verloren hat? Die Menschen pflegen ja zumeist nur das Nächstliegende zu sehen. Werden Schwerfälligkeit, Bequemlichkeit, Gleichgültigkeit und eigennützige Begierden wie Streben nach individuellem Lebenserfolg

und Lebensgenuß nicht überwiegen? Wir sollten uns vor verhängnisvollen Selbsttäuschungen hüten: Die nächsten Jahrzehnte werden zeigen, wo das Leben von den heißeren Herzen getragen wird, ob die stärkeren moralischen Kräfte aus der kommunistischen Gesellschaftslehre oder aus den großen Religionen der übrigen Welt strömen, ob den christlichen Zielen eine soziale Form gegeben wird. Wir wissen nicht, wie es weitergeht; vielleicht verbleibt uns schon heute nur noch, die Verringerung der persönlichen Freiheiten zu verlangsamen oder dem Kommenden eine individuellere Prägung zu geben; möglicherweise bleibt uns nur noch, den richtigen (oder den bequemsten?) Mittelweg zwischen «Laissez faire» und autoritärem Regime zu finden. Eines ist aber ganz sicher, daß gesetzliche Regelungen nur die äußersten Grenzen markieren; asoziales Verhalten ist nicht unbedingt strafbar; hier klafft eine tiefgehende Lücke im moralischen Grundgefühl der westlichen Welt. Ob wir wollen oder nicht, wir leben in einer einzigen Welt. Damit ist die Antwort schon gegeben: Zwang als l e t z t e L ö s u n g oder Selbstzucht und öffentliches Gewissen des einzelnen. Letzteres bedeutet, daß j e d e r für a l l e verantwortlich ist, daß die Freiheit sich selbst bindet; denn alles, was wir tun und unterlassen, wirkt sich in unserer Umgebung in „Eindrucksstellen" aus, deren Summe im Positiven und Negativen irgendwo und irgendwann zu Rückwirkungen führt. Zwischen den beiden großen Mächtegruppen hätte das alte Europa mit seinen Tugenden und Talenten nochmals eine wirkliche Aufgabe[2].

Ähnlich wie nach dem Kriege müßte jeder erkennen, daß es von seinem eigenen freiwilligen Einsatz, von seinem Willen, so zu handeln, wie er selbst behandelt werden möchte, abhängt, ob und inwieweit die Notwendigkeit und Gefahr eines staatlichen Dirigismus, einer Entpersönlichung, weiter zunehmen wird oder ob die Freiheit in einer selbst geschaffenen Ordnung weitgehend erhalten bleiben kann. Ohne daß die Mitverantwortung durch Erziehung, Beispielgeben, Warnung zum echten Anliegen wird, ist die westliche Bastion auf die Dauer nicht zu halten. Sie ist darauf und daran, aus fehlender Rücksichtnahme und mangelnder menschlicher Fürsorge einzustürzen. An dem e n g b e g r e n z t e n P l a t z, auf dem jeder von uns steht, genügt es, wenn er seinen bescheidenen Einfluß ausübt und – dies ist ein großer Trost – es spielt dabei nicht einmal eine sonderliche Rolle, falls er dabei nur Teilerfolge erzielt, es kommt nur darauf an, daß er ein über das übliche Selbstinteresse hinausgehendes Ziel verfolgt. Die Mitschöpfung eines neuen Gemeinschaftsgefühls in lokalen Bereichen ist freilich nicht einfach, hier kommen wir nicht billig davon, hier gibt es keine käufliche Patentlösung, kein „Abschneiden von Kurven", auch der Ruf nach einer starken rettenden Hand ist sinnlos; nur gelebte Überzeugungen erobern die Welt, und dies wohl auch nur dann, wenn sie mit Opfern für die Umwelt verknüpft sind. Ohne diese wird es nicht abgehen,

[2] Die Kooperation der Nationen bedarf als Grundlage der verständnisvollen Zusammenarbeit in kleinen Gemeinschaften. Jedes Gemeinwesen lebt von der sittlichen Gesundheit, von der Einsicht und Einsatzfreudigkeit seiner Glieder.

wenn wir unser geistiges Erbe bewahren wollen. Schließlich wird sich ein Stein zum anderen fügen, bis ein Wall öffentlicher Meinung gegen Skrupellosigkeit, Korruption und Unrecht entstanden ist. Falls wir uns nicht freiwillig einer solchen ordnenden Aufgabe unterziehen, wird das Schicksal irgendwann über uns hinwegfegen; denn den Gang der Welt können wir nicht aufhalten: die Spannungsfelder zwischen verschiedenen Begabungen und unterschiedlichen Verantwortlichkeiten, zwischen drängenden Wünschen und Bedürfnislosigkeit, zwischen Sicherheit und Freiheit, zwischen dem Wunsch nach Erkenntnis und Machtwillen, alle sozialen Beziehungen der Menschen streben unablässig einem Ausgleich zu. In der kritischen Einstellung und Verantwortung um die Sozietät treffen sich irgendwo Ost und West.

Als junge Eltern werden wir wohl erstmals gewahr, daß neues Glück und neue Pflichten zusammengehören. So oft im Leben möchten wir des ersten habhaft werden, ohne das zweite in Kauf nehmen zu müssen, aber es gelingt uns auf die Dauer nie. Wie sollten wir dann erwarten dürfen, daß es sich mit dem Machtzuwachs, den neuen Möglichkeiten, die mit den Fortschritten der Naturwissenschaften und Technik verbunden sind, anders verhielte? Es bedarf keiner dem Stand der Technik angepaßten Moral, um z. B. die Lautstärke eines Kofferradios so einzustellen oder ein Schwimmbecken so zu betreiben, daß niemand gestört wird. Schwieriger mag es schon sein, im Rahmen einer Neueinschätzung, der Gesundheit des Menschen stets die Priorität über Kosten- und Kraftersparnis zuzubilligen (Verringerung von vermeidbarem Moped- oder Fluglärm, der Verschmutzung von Luft und Wasser u. dgl.). Die tragende große Idee, nach der das technische Zeitalter oft so krampfhaft sucht, ohne die die technisch-wirtschaftlichen Errungenschaften wertlos sind und die technische Welt von Zerfall bedroht ist, ist längst vorhanden; ihre Verwirklichung ist uns lediglich zu unbequem. Wir erkennen: die Kluft zwischen Innerlichkeit (und Erkenntnisdrang) einerseits und dem heutigen technischen Zweckdenken anderseits würde überbrückbar, wenn jeder einzelne mit dem Geschaffenen zu helfen versucht, wenn wir uns unserer sittlichen Verantwortung der Gesellschaft gegenüber bewußt bleiben, die Macht im Dienst des Guten zu verwerten und uns selbst dabei vergessen. Wir haben gar keine Wahl, ob wir wollen oder nicht: „Wenn nicht der einzelne sich bewußt wird, daß es gerade auf ihn ankommt und wenn er nicht handelt, wie wenn die Grundsätze seines Handelns die Grundsätze einer noch hervorzubringenden Welt sein sollten, dann ist die Freiheit aller verloren" mahnt Jaspers. Denn was im großen geschieht, hat seine Quelle im kleinsten, also im Mut und in der Haltung, im „tue recht und scheue niemand" des einzelnen Menschen. Ohne daß es oft noch in unser Bewußtsein vordringt, verdanken wir es den in der Stille Wirkenden, ihrer Barmherzigkeit und Güte, die nicht kleinlich wägt und zaudert, wenn in der Welt das Bewußtsein von der Würde des Menschen erhalten blieb: unseren Müttern, unseren Ehepartnern, Kranken-

schwestern, der unabsehbaren Zahl von Namenlosen, die ohne besondere Anerkennung ihre Pflicht erfüllen und Opfer bringen. Die Rolle der Frau in der geheimnisvollen Stärkung, die wir durch selbstlose Hilfsbereitschaft und Geduld erfahren, ist ungeheuer. Immer noch geschieht das Wichtigste in der Stille.

All dies löst zwar noch nicht die Disharmonie unseres seelisch materialistischen Zeitalters mit seinen sich dauernd steigernden Ansprüchen, seinem Mangel an Geduld, Dinge aus sich selbst reifen zu lassen, seiner Furcht vor dem Alleinsein mit sich selbst, seiner geringen Verbundenheit mit den Wundern der Schöpfung, seinen Lautsprechern auf öffentlichen Plätzen hier und seinen Musikboxen dort. Da aber soziales Verantwortungsgefühl ohne Besinnlichkeit nicht denkbar ist, wird auf diese Weise der Mensch aus der Starrheit und Objekthörigkeit, aus dem Besitzkult, zum „Aus-sich-Herausgehen", zur Entfaltung seiner Persönlichkeit in echten naheliegenden Zielen hingelenkt. Vielleicht wird es den modernen Menschen dazu veranlassen, darüber nachzudenken, weshalb wir an den Toten andere Eigenschaften hervorzuheben pflegen als an den Lebenden, und daß wahrscheinlich nur das wirklich zählt, was uns am Tage unseres Todes wesentlich erschien: irgendwo mit allen unseren Gaben das Notwendige getan – „die Forderung des Tages erfüllt" – Menschen geholfen und sie geliebt zu haben, um daran zu wachsen und uns dadurch zu einem glücklicheren Zustand der Existenz emporzuheben. Die weisen Mütter aller Völker haben dies zu allen Zeiten gewußt.

„Hundejahre"

Beobachtungen zu einem zeitkritischen Roman

Paul Konrad Kurz SJ

Hochhuts „Stellvertreter", Bölls „Ansichten eines Clowns" und die „Hundejahre" des Blechtrommlerautors Günter Grass[1] traten als die bedeutendsten literarischen Ereignisse des Jahres auf. Lautsprecherisch vorbereitet, vom Publikum sensationell empfangen, von der Kritik nachhaltig rezensiert, schaustellern sie mit anhaltendem Erfolg auf öffentlicher Bühne, interessieren den literarischen Weltmarkt: dreimal ein „teutonischer Nachtmahr"[2]. Verhandelt wird in allen drei Stücken unsere

[1] Günter GRASS: *Hundejahre.* Neuwied und Berlin: Luchterhand 1963. 682 S. Lw. 24,50.
[2] So charakterisierte die „New York Times" den Roman „Die Blechtrommel".

jüngste politische Vergangenheit. Als Ankläger treten die Söhne auf. Gebrannte, unzufriedene, um sich schlagende Söhne rechnen ihren Vätern die Jahre der Verantwortung auf. Angeklagt werden die Hüter der Wahrheit, die Prediger des Gesetzes, die Anwälte des Bürgersinns, die Institute der öffentlichen Moral, die überlebenden Mitläufer eines schaurigen Jahrzwölfts angesiedelt auf achtbarer Wohlfahrt. Alle beteiligt: Ankläger, Zuschauer, Zeugen und zeitunglesende Bürger. Das stellenweise hellsichtige Gewissen der jungen Ankläger scheint durch Demonstration zu triumphieren. Daß das geschichtliche Forum sich so viel diffiziler, mehrschichtiger, bedingter, engmaschiger und weiter, unterschwelliger und bürgerlicher, feingliedriger und, bei aller Grobschlächtigkeit, zwielichtiger aufbaute als der theatralische Nachtermin, das literarische Forum mit vorzugsweise schwarz-weiß belichteter Bühne, spricht nicht von vornherein gegen ihre Autoren; denn Gestalten heißt Abstrahieren, „Erinnern Auswählen“ [3], moderne Darstellung Montage.

Am 25. Juni kündigte der Verlag im Börsenblatt des deutschen Buchhandels auf vierseitiger Großanzeige die „Hundejahre“ an: „1. und 2. Auflage durch Vorbestellungen vergriffen. Auslieferung zweite Augusthälfte (es wurde Anfang September). 3.–4. Auflage bis zur Buchmesse lieferbar.“ Neugierde und Nachfrage des Publikums übertrafen die geschäftlichen Erwartungen. Unter dem 13. September teilt die Werbeabteilung des Verlages mit: „Zu Ihrer Information: Die 1.–5. Auflage ist ausgeliefert. Die 6.–10. Auflage ist im Druck und durch Vorbestellungen nahezu vergriffen, Auslieferung ab 2. Oktober 1963. Die 11.–15. Auflage (51–75 000) ist in Vorbereitung, Auslieferung frühestens Anfang November. Auch Sie werden sicher die ‚Hundejahre‘ Ihren Lesern ausführlich vorstellen.“ Unseres Wissens wurde ein Auflageerfolg in dieser Höhe noch keinem deutschen Roman in den ersten drei Monaten zuteil. Kunst als Ware? Bewältigung der Vergangenheit? „Hundejahre“ als Notwehr, als Stimulans, artistischer Rachetanz, Diagnose, Gericht?

Das Gefüge der Handlung

Wie schon „Die Blechtrommel“ stellen sich auch die „Hundejahre“ dreigeteilt vor: I. „Frühgeschichten“, II. „Liebesbriefe“, III. „Materniaden“. Die Handlung setzt mit dem Jahr 1917, dem Geburtsjahr der beiden Hauptfiguren Eduard Amsel und Walter Matern („Betonung auf der zweiten Silbe“) ein. Amsel, Sohn eines gefallenen Händlers holländisch-jüdischer Herkunft, wurde im April „gutevangelisch“ getauft. Bei der Taufe des Müllersohnes Matern „ging es katholisch zu“ (32). Landschaftlich wird mit der Geburt der beiden „Helden“ der Raum der Weichselmündung eröffnet, ihre Dörfer, die Stadt Danzig. Plastisch und breit, „in der Er-

[3] GRASS: *Hundejahre* 431.

innerung immer breiter werdend" (9), fließt der heimatliche Fluß. Außergewöhnlich stark werden Landschaft und Menschen vergegenwärtigt. Das individuelle und das Detail feiern ein Fest. Mit dem landschaftlichen Raum wächst der zeitgeschichtliche: relativ privat die zwanziger Jahre, stadtöffentlich die Entwicklung der freien Stadt zum Nazi-Danzig, sich weitend zum Kriegsdeutschland, die Heimkehr der Krieger nach dem rheinischen Westen, die Jahre der Errichtung der Wohlfahrt. Private Welt weitet sich zu öffentlicher Welt. Die öffentliche Welt konkretisiert sich an den Gestalten. Aus des Autors Verbindung von nachtrauernder Verklärung privat-kindlicher Welt mit der Demonstration einer total verabscheuungswerten und dämonisierten öffentlichen Welt erwachsen ungefähr alle formalen und inhaltlichen Probleme des Romans. Als kunstmächtiges Ineinander von Person und Welt ist er „die Epoche eines Zeitalters, für das die extensive Totalität des Lebens nicht mehr sinnfällig gegeben ist, für das die Lebensimmanenz des Sinnes zum Problem geworden ist" [4].

Durchgehende Grundhandlung des Romans ist die Amsel-Matern-Handlung, sind die Taten, das Schicksal und die Begegnungen der beiden blutsbrüderlichen Freunde. Der sehnige Knabe Walter beschützt den dicken, kunstbegabten „Klein-Amsel", den die siebenjährigen Schulkameraden „Itzig" hänseln, in die Brennnesseln zerren und prügeln (42). Zehnjährig werden die beiden aufs Gymnasium nach Danzig-Langfuhr geschickt (105)[5]. „Nachdem Amsel links und rechts der Weichsel eine milde Kindheit gehabt hatte, begannen, fern der Weichsel, Amsels Leiden. Die werden sobald nicht aufhören" (115). Beide bestehen, Amsel „mit Auszeichnung, Matern mit einigem Glück ihr Abitur" (200). Statt „etwas Ordentliches zu studieren" widmet sich der bildmächtige Amsel einer Atelierausbildung zum Zeichner und Maler sowie der Herstellung „lebensgroßer Vogelscheuchen" (217); Matern hingegen „deklamierte viel lieber als Franz und Karl Moor gegen den Wind" (201). Er begann zu schauspielern mit weniger als halbem Einsatz des Lebens, verteilte später „kommunistische Flugblätter" (225), „prügelte sich mit dem Fähnleinführer" (224), gewöhnte sich an Nichtstun und Alkohol, wurde randalierender SA-Mann. Durch sein tieferes, künstlerisches Verhältnis zur Wirklichkeit wird Amsel vor jeder nazistischen Versuchung bewahrt. Er verulkt die SA-Männer mit seinen Vogelscheuchen, „heftete Schmeling und Pacelli, den Bullen und den Asketen, unter den Mützenschirm der Braunmützen", verlustierte sich „gottähnlich zu wirken" (235 f.). Doch jene, „denen nicht Amsel, sondern der liebe Gott die Mechanik eingebaut hat" (252), steigen vermummt über den Gartenzaun, überfallen Amsel, schlagen aus seinem Mund zweiunddreißig Zähne. Materns „knirschende Faust", die Faust, die den Knaben Amsel beschützte, schlug ihn nie-

[4] Georg LUKACS: *Die Theorie des Romans*. Neuwied und Berlin ²1963, 53.
[5] Danzig-Langfuhr ist der Geburtsort von G. Grass.

der. Amsels blutquillender Mund fragt den Judasfreund[6]: „Bist Du es? Tsib Ud se?" (255). Die Umkehrung der Buchstaben, auf der Schule gemeinsames Spiel und blutsbrüderliche Geheimsprache, signalisiert – künstlerisch stark und grotesk – die Verkehrung der Freundschaft, den Bruch und Verlust einer Welt. Aus den Blutsbrüdern wurden „Kain und Abel" (285). „Dies irae, dies illa" beginnt die „Trauer-Sequenz", „liber scriptus proferetur" das Thema des Gerichts (285 ff.). Matern, wegen Diebstahl aus der SA ausgestoßen, wurde nicht, wie Sturmführer Sawatzki riet, im Reich „Mitglied der SS, er wurde, was er vergessen hatte, doch von der Taufe her war: katholisch" (284). Später, vom Theater fristlos entlassen, erkannte er, „der Katholizismus sei ganz große Scheiße" (292). Er meldet sich „freiwillig zur Wehrmacht" (294), brachte es zum Feldwebel, „dann abgeurteilt wegen Führerbeleidigung und Wehrkraftzersetzung. Degradiert . . ., versetzt ins vierte Strafbataillon . . . Lief am dreiundzwanzigsten Januar fünfundvierzig in den Vogesen zur achtundzwanzigsten amerikanischen Infanterie-Division über" (433). Amsel war nach dem denkwürdigen Debakel mit einem auf dem Namen Haseloff ausgestellten Paß nach Berlin gereist, wurde Ballettmeister und mit seinem Ballett in die Wehrmachtsbetreuung einbezogen. Nach dem Krieg begegnen sich Matern und Haseloff, wegen der zweiunddreißig Goldzähne auch „Goldmäulchen" genannt, in Berlin. Amtlich heißt „Goldmäulchen" Brauxel und ist Chef der „Firma Brauxel & Co" (648).

In diese Grundhandlung wird im zweiten Romanteil die Liebenau-Tulla-Jenny-Handlung eingeflochten. Harry Liebenau ist zehn Jahre jünger als Amsel und Matern, gleichjährig mit seiner Cousine Tulla Pokriefke und Jenny, einer vom liebenswert kauzigen, später vergasten Studienrat Brunies adoptierten Zigeunerwaise. In der väterlichen Tischlerei wächst Harry eine gemeinsame Kindheit mit Tulla und dem Nachbarskind Jenny zu. Er klebt an Tulla und hängt an Jenny, verliert aber beide, die tänzerisch hochbegabte Jenny ans Ballett nach Berlin, an Haseloff, Tulla als Dirnchen an die Flakbatterie Kaiserhafen (es ist Feldwebel Materns, des philosophierenden Luftwaffenhelfers Störtebeker und Harrys Batterie). Harry, der zwölf- und dreizehnjährig mit vorgeblich unschuldigem Kindergewissen seine sexuellen Regungen an Tulla erprobte, findet die sechzehnjährige Cousine geschwängert, sie weiß nicht von wem (373, 382). Luftwaffenhelfer Harry Liebenau wird zu dieser Zeit dem Leser also vorgestellt: „Ein Vielwisser[7], der Bücher mit historischem und philosophischem Inhalt durcheinander las . . . Ein Neugieriger, der mit grauen aber nicht kaltgrauen Augen alles widerspiegelte und seinen . . . Körper als anfällig und porig empfang. Ein immer vorsichtiger Harry, der nicht an Gott, aber an das Nichts glaubte . . . Ein Melancholiker . . . Ein Nicht-

[6] Grass, der sonst alle Assoziationen benützt, gebraucht auffallender Weise die Judasassoziation nicht. Er müßte die Person Christi als positive Gestalt erwähnen, was ihm widerstrebt.

[7] Von Harrys Wissensdurst und geistigem Interesse war vorher nicht die Rede. H. Liebenau erscheint eher als sensitiv-vegetativer Typ.

täter, der seinen Vater ... mittels langer Gedichte in Schulheften zu ermorden versuchte ... Ein empfindsamer Junge ... Ein Phantast, der viel log ... und den andauernden Krieg als Ergänzung des Schulunterrichtes betrachtete" (375). Entsetzt erfährt er von den Knochenbergen und dem Knochenrauch der KZs. Gegen Kriegsende wird er mit einem Sturmgeschütz eingesetzt, soll Schlesien und die Reichshauptstadt verteidigen (413).

Mit der Amsel-Matern- und der Liebenau-Tulla-Handlung wird die Geschichte und Fabel der Hunde verbunden. Senta heißt die Hündin der Maternschen Mühle. Ihre Urgroßmutter väterlicherseits war eine Wölfin gewesen (22). „Senta warf den Harras; und Harras zeugte Prinz, und Prinz machte Geschichte" (22, 45). Harras ist der Hofhund der Familie Liebenau und damit Harrys und Tullas Hund. Die Danziger Schutzpolizei beorderte ihn als Deckrüde. Mit Thekla zeugte er den Schäferhund „Prinz", den der Danziger Gauleiter Forster ankaufte, um ihn „dem Führer und Reichskanzler, anläßlich seines sechsundvierzigsten Geburtstages ... übergeben zu lassen" (181). Romantechnisch gesehen eröffnet Prinz dem Erzähler den zeitgeschichtlichen Raum des Führerhauptquartiers in der „Wolfsschanze" und im Berliner „Führerbunker", die kitzelnd interessierte Teilnahme an den Wochenschauen, in denen der Führerhund auftritt. Als „letzte Sender Götterdämmerung spielen" (423) sagte Prinz, „Ich setz mich ab" (425). „Am 8. Mai 1945, früh um 4.45 Uhr durchschwamm er oberhalb Magdeburg ... die Elbe und suchte sich westlich des Flusses einen neuen Herrn" (427). Dieser heißt Matern und wird eben aus Munsterlager entlassen (431). Prinz begleitet als „Pluto" den antifaschistischen „Knirscher" Matern auf seiner privaten Rachetour durch das nazistisch verseuchte und kapitalistisch makabre Westdeutschland. In der „hundertdritten und tiefuntersten Materniade" (648 f.) avanciert der schwarzhaarige Pluto zum „Höllenhund".

Das Autorenkollektiv

Der Autor der „Hundejahre" kann erzählen. Geschehen, Geschichten, Zeitgeschichte, Mythe und Fabel fließen aus seinen Aufzeichnungen[8]. Wenn in der Entwicklungslinie des modernen Romans mit zunehmender Verinnerlichung und Reflexion ein Verschwinden des Erzählers, der Erzählung und des Helden zu erkennen ist[9] – Anzeichen, aus denen manche Literarhistoriker den Tod des Romans diagnostizierten, so stellen wir fest, daß bei Grass alle drei, Erzähler, Erzählung und Held unverwüstlich und vergnügt leben. Grass kann erzählen, nicht weil er um die Problematik modernen Erzählens nicht wüßte, sondern obwohl er darum weiß, weil seine epische Kraft stärker ist als die unepische Welt und ein unepisches Weltbewußtsein.

[8] Hinzu kommt Sachwissen, das jedoch als Stoff nicht immer eingeschmolzen, episch verwandelt erscheint.

[9] Die Person des Erzählers verschwindet in Romanen, die den inneren Monolog zum Darstellungsprinzip erheben. Vorgänge, Handlungen und Personen fehlen fast ganz in G. BENNS *Roman des Phänotyp*.

Die drei Teile der Hundejahre übergibt er drei verschiedenen Erzählern. Wer erzählt den Roman? Grass arbeitet, methodisch kompliziert und modern organisiert, mit einem „Autorenkollektiv" (108). Der Roman beginnt: „Erzähl Du. Nein, erzählen Sie! Oder du erzählst. Soll etwa der Schauspieler anfangen?" Eine Diskussion der Erzähler unter sich. Wer beginnt, Brauxel, Liebenau, Amsel, Matern? Als Erzähler des ersten Teiles wird vorgestellt: „Der hier Feder führt, wird zur Zeit Brauxel genannt, steht einem Bergwerk vor, das weder Kali, Erz noch Kohle fördert und dennoch hundertvierunddreißig Arbeiter und Angestellte ... beschäftigt" (7). Wer aber stellt Brauxel als Erzähler vor? Offenkundig der Autor, der die von ihm vorgeschobenen Erzähler einsetzt und dirigiert. Brauxel schreibt als „Chronist" (vgl. 9, 32). Als „Gedächtnisstütze" benützt er Amsels „Diarium", „das rührende Heftchen in Wachstuchfragmenten" (56). Später ahnt der Leser, daß Brauxel identisch ist mit der Person Amsels. Aber nicht nur Brauxel, auch jemand, der über und hinter Brauxel steht, jemand, der Brauxel beobachtet, schreibt. Es ist die epische – nicht biographische – Person des Autors. Er schaut Brauxel über die Schulter, eröffnet und kommentiert die „Frühgeschichten". Er eröffnet den ganzen Roman. Zur zweiten „Frühschicht" bemerkt er: „Hier, auf Brauxels Schreibtischplatte, und über den Schiewenhorster Deich rollt sie (i. e. die Weichsel) jeden Tag" (11). Zur vierten: „Mittlerweile – denn während Brauxel die Vergangenheit eines Taschenmessers aufdeckt ..." (16, vgl. die Anfänge der folgenden „Frühgeschichten"). Denkbar verwandt mit dem „Geist der Erzählung" Th. Mannscher Art flüstert der Autor: „Alle Kinder zwischen Hildesheim und Sarstedt wissen, was in Brauksels(!) Bergwerk ... gefördert wird" (14)[10]. Brauxel arbeitet als „Chronist". Von wem aber stammen die mythisierenden Partien, von Brauxel oder unmittelbar vom Autor? Die nuancierten, oft kaum merklichen Übergänge und Verschiebungen der Erzählebene werden stilistisch genau untersucht werden müssen, bevor über ihre Stimmigkeit und das Verhältnis von Erzählung und Erzähler genauere Aussagen gemacht werden können. „Frühschichten" sind die Kapitel des ersten Teiles einmal, weil Brauxel sie während der „Frühschichten" seines Betriebes schreibt (vgl. 17, 121). Im übertragenen Sinn handelt es sich um „Frühschichten" der Erzählung, nämlich um Schichten der Kindheit im Leben der Hauptgestalten[11].

Den zweiten Teil des Romans schreibt Harry Liebenau als „Liebesbriefe" an und über seine Cousine Tulla. Man braucht nicht eben lange, um zu merken, daß es sich um recht merk- und fragwürdige Liebesbriefe handelt. Es wäre naiv zu meinen, Grass hätte diesen „Lapsus" nicht bemerkt. Er hat die Verfremdung ge-

---

[10] Vgl. dazu: „Was längst vergessen war, bringt sich ... mit Hilfe der Weichsel in Erinnerung" (10). „Wer will wissen ...?" (36). „Wer aber stand am Fuß des Hügels ..." (47). „Wer hockt da ...? Wer ...? Wer ...?" (94), raunt der „Geist der Erzählung".

[11] Für den überpersönlichen Zeitroman sind die nazistischen „Frühschichten" nicht berücksichtigt, obschon die später offenkundige „Allwissenheit" des Erzählkollektivs dadurch nicht überfordert würde.

wollt und läßt den Romanteil wiederum mit der Beschreibung der ausdrücklich gewußten Erzählhaltung beginnen: „Liebe Cousine Tulla, man rät mir, Dich und Deinen Rufnamen an den Anfang zu setzen, Dich, da Du überall Stoff warst, bist und sein wirst, formlos anzusprechen, als beginne ein Brief. Dabei erzähle ich mir, nur und unheilbar mir; oder erzähle ich etwa Dir, daß ich mir erzähle?" (139). Grass sagt dem Leser, daß der Erzähler nicht geradlinig die Form von Liebesbriefen benützt – was im Zusammenhang gar nicht möglich wäre –, sondern parodiert und travestiert, in einer komplizierten Mischung von Anrede und Monolog, subjektivierender Erinnerung und objektivierender Chronik: „Ich erzähle Dir. Du hörst nicht zu. Und die Anrede – als schriebe ich Dir einen und hundert Briefe – wird der formale Spazierstock bleiben, den ich jetzt schon wegwerfen möchte, ... aber der Hund, schwarz auf vier Beinen, wird ihn mir abgerichtet zurückbringen" (139). Auf den letzten siebzig Seiten des zweiten Teiles wirft Harry Liebenau den „formalen Spazierstock" dennoch weg. Grass hat das Problem bemerkt. Wie sollen die Briefe an ein ganz und gar privates, politisch uninteressiertes Mädchen das überpersönliche und politische Zeitgeschehen aufnehmen? Der Übergang ist vorhanden. Er entspricht der inneren Entfremdung von Tulla und schwermütiger Erinnerung: „Es war einmal ein Mädchen, das hieß Tulla" (357). Dann, „es war einmal ein Feldwebel" (359, Matern). „Es war einmal ein Luftwaffenhelfer" (360). „Es war einmal ein Tagesbefehl" (361). „Es war einmal ein Knochenberg" (370). „Es war einmal eine Stadt" (374). „Es war einmal ein Sturmgeschütz" (413). „Es war einmal ein Führer und Reichskanzler" (414). Und leitmotivisch, „es war einmal ein Hund" (389, 423, 427). Der beschwörende Märchenton trägt eine groteske Spannung in diese Kriegschronik, lotet das Tagesgeschehen in die Kanäle des Unterbewußten.

Im dritten Teil erzählt der Heimkehrer Matern „Materniaden"[12]. Erzählt? „Matern soll von damals quasseln" (431). Er steht ebenso wie Liebenau (140, 227) im Auftrag Brauxels (431). Der erste Teil konnte erzählt werden, der zweite Teil in eine Du-Beziehung hineingenommen werden. Im dritten wird weitgehend Wut gespuckt. „Überall Abfälle, Hundefutter: Die neunundzwanzig Kartoffeljahre" (1917–1946), meint einleitend der Autor (431). Und wir wundern uns über diesen Generalnenner, weil die Jahre der Kindheit, wie der Autor erinnert, mehr waren als Kartoffeljahre, die folgenden aber entschieden weniger. Matern, vom Autor und von Brauxel losgeschickt, quasselt nicht von damals. Er quasselt von jetzt, von der Nachkriegszeit, in der freilich die früheren Jahre drinstecken. Matern beschreibt seine groteske Rachereise durch ungefähr alle Städte Westdeutschlands. Er- und Icherzählung gehen durcheinander (vgl. z. B. 527 ff.). Warum eigentlich, und wozu noch die Funkdiskussion zwischen den Materniaden (571

[12] Jean PAUL schrieb „Hundposttage", „Zettelkästen", „Blumen-, Frucht- und Dornenstücke", „Jubelperioden", „Ruhestücke", „Summulae" u.a.m.; A. v. CHAMISSO produzierte „Schiefertafeln", IMMERMANN in seinem epischen Jugendwerk „Fensterscheiben", MÖRIKE „Wispeliaden".

bis 612)? Die Rachereise besteht aus Materns privater Entnazifizierungstour und seiner Verdammung der Wirtschafts-Wunderwelt. Die Adressen ehemaliger Bekannter liest er auf den emaillierten Buhnen der „warmen strengsüßriechenden heilig katholischen Männertoilette des Hauptbahnhofs Köln" (447, 457, 461, 467, 479, 481). Ex-Sturmführer Sawatzki spannt er die Frau aus; dem zweiten Ex-Nazi verbrennt er die wertvolle Briefmarkensammlung; dem dritten defloriert er die Tochter. In Saarbrücken holt er sich den Tripper. Als „Abbruchsarbeiter" (477), „als Konkursverwalter tritt auf: der Heimkehrer Tropfhansl" (479). „Matern will nicht arbeiten, sondern wandern" (485). „Der Knirscher geht um" (559), auch nach der „Währungsreform" (483). Jetzt läßt Matern die Wirtschaftswunder-Prominenz aus Presse, Industrie, Politik Revue passieren. Für „Die Blechtrommel" ließ Grass vorbemerken: „Jede Ähnlichkeit mit einer lebenden oder verstorbenen Person ist nur zufällig". Jetzt nennt er Dutzende von Namen noch lebender Personen: Springer, Augstein, Bucerius, Neckermann, Thyssen, Krupp, Flick, Stinnes, Grundig, Schlieker, Pferdmenges, Würmeling, Globke, Adenauer, Erhard u. a. m. „Der Klerus kommt, nicht etwa in vollem Ornat und an der Spitze von Feldprozessionen mit Frings und Faulhaber" (502). „Der Prälat Kaas, der Nuntius Pacelli, der ehemalige SA-Mann, der reuige Neukatholik, der verschlagene Altkatholik und der Vertreter des katholischen SA-Flügels. Alle, zum Schluß die hilfreiche Jungfrau Maria machen ihr Tänzchen" (489). „Ketzer wie Gerstenmaier und Dibelius werden der heiligen Jungfrau ungebeten aus der Hand fressen: ‚Maria mit dem Kinde lieb uns allen Deinen Segen gib' " (503). Dazwischen eine Kopulation Materns „in einer alleinseligmachenden, ungeheizten, also katholischen Kirche", „in einem Beichtstuhl. Das ist mal was Neues" (486).

Für seine zügellose Sexualität hat Matern das Motiv nicht angegeben, wohl aber für seine Rachereise: „Rache, Haß und Wut" (476, 662 f.). „Oh Leit- und Mordmotive! Oh Rache sirupsüße! Oh Gerechtigkeit, kreuz und quer eisenbahnfahrende" (487). „Der Rächer kostet den Nachgeschmack vollzogener Rache aus" (478). „Ich komme, zu richten mit schwarzem Hund" (446), „ein halbwegs lohnendes Geschäft" (546), und „der liebe Gott schaut zu" (444). Matern richtet die Welt, nicht die ganze – dazu müßte er Gott sein – aber die ihm erreichbare, ihm halbwegs bekannte. Der Leser fragt sich, warum engagiert der Autor zur Verurteilung der politischen, wirtschaftlichen, philosophischen (Heidegger) und religiösen Welt eine so charakterlose, windige, wutschnaubende Figur? Der haltlose Matern akkreditiert sich durch Wortmächtigkeit, Nivellierung, Desillusionierung und Suggestion. Warum beauftragt ihn der Künstler Amsel, der reservierte Brauxel? Warum verleiht ihm Grass sein magisches Wort? Materns Rachebrille, seine Unfähigkeit Unwerte und Werte zu unterscheiden, verzerrt die Welt. Mit einem doppelten Finale, einem persönlichen und einem zeitgeschichtlichen, muß derselbe Matern den gesamten Roman abschließen. Das persönliche findet im Berliner

„Künstlerlokal" „Chez Jenny" (636) statt: saufbrüderliche Wiederbegegnung „Goldmäulchen"-Matern, wobei die Bude abbrennt. Zum zeitgeschichtlichen Finale fährt „Direktor Brauxel" mit Matern in sein Bergwerk ein: Darstellung der Welt als Inferno (649 ff.)[13]. „Hier wird hohngesprochen aller uniformen Zucht und zivilen Würde, weil Haß, Wut und umhergehende Rache, die soeben noch gebändigt, weil verwaltet schienen, aufs neue erblühen, ... alle entfesselten, gehemmten und selbstherrlichen Scheuchen" (667).

Und die Einheit, innere Notwendigkeit des Werkes, der vorgeschickten Erzähler? Alle drei „Erzähler" schreiben aus der „Erinnerung". Die Stufen der Erinnerung sind verschieden. Ruhig, den Leser überzeugend, schreibt der erste „Erzähler", am wenigsten glaubwürdig Matern. Seine vergiftete Erinnerung vergiftet. Alle drei schreiben zugleich (32, 55, 131 f.), werden „Chronisten" genannt (19, 32) und zeigen in verschiedener Weise mythisierende Tendenzen. Alle drei verarbeiten Sachwissen, streben Welthaltigkeit und Zeugenschaft ihrer Erzählung an. Nach dem komplizierten Zueinander der drei Erzähler, nach ihrem Verhältnis zum Autor Grass, nach Brauxels dargestelltem und sich selbst darstellendem Charakter, nach der inneren Stimmigkeit des Romans, nach seiner Einheit, nach Funktion und Notwendigkeit des ausgebreiteten Materials und der Erzählweise wird eine detaillierte Strukturanalyse noch fragen müssen. Öfters wuchern die Einfälle, geht dem Autor der sprachgewaltige Gaul, die schöpferische Lust zügellos durch, befriedigt Grass wollüstig den subjektiven Trieb zur universalen Deformation des Objekts. Die formale Entwicklung einer von innen geschauten Welt – Grass besitzt solche Schau – wird grob gestört durch den übersteigerten Willen zur Demonstration einer total nichtigen Welt. Die demiurgische Konstruktion von organisch Gewachsenem und von außen her Montiertem, Organisiertem produziert ein Gebilde mit Bruchstellen. Die Einheit überzeugt nicht, die Wahrheit zwingt nicht, das finale Inferno wächst nicht zur Vision. Geniales vermischt sich mit Schlacke. Wie stellt Grass seine Welt formal dar? Wir gehen drei der größten Demonstrations- und Deformationsprinzipien nach.

Demonstration und Destruktion einer vernichteten Wirklichkeit durch Form

Der ungewöhnlich welthaltige Roman zeigt verschiedene thematische Aspekte. Im ersten und zweiten Teil erfährt eine verlorene Kindheit und eine verlorene Heimat ihre melancholisch verklärende Gestaltung. Mit den Gestalten Amsels und Jennys werden Kunst und Künstler thematisch. Materns vitale Anpassungs- und Überlebenskunst enthält Elemente eines modernen Abenteuer- und Schelmenromans. In dem Maß als die Personen vom Zeitgeschehen mitgerissen und über-

[13] Ein literargeschichtlicher Vergleich mit Dantes Inferno, Goethes Walpurgisnachtszenen und Sartres „Hinter verschlossenen Türen" würde lohnen.

flutet werden, wandelt sich der Entwicklungsroman zum Zeitroman. Dieser zeigt die den Menschen vernichtende Welt der totalen Politik des Naziregimes und, im dritten Teil, der totalen Wirtschaft und der totalen Gesinnungslosigkeit. Die vernichtende Welt verfällt ihrerseits dem zornigen Gericht Materns, der Destruktion des Autors durch Form.

Einen verbindlichen Generalnenner gibt Grass seinem mehrgliedrigen Roman mit dem Titel „Hundejahre". Die Hunde gehören verschiedenen realen Ebenen an, dienen dem Autor zu unterschiedlichem Zweck. Im ersten Teil sind die Hunde als Familienhunde physisch reale Tiere. Durch ihren Stammvater Perkun entstammen sie magisch-mythischem Naturraum. Im zweiten Teil gerät das traute Haustier in die Fänge Hitlers. Auf dem Weg über den Führerhund Prinz wird „Hund" zur übergreifenden pejorativen Metapher. Die von Hitler vorgenommene Abwertung des Menschen ins Untermenschliche macht der Romandichter durch die Hundemetapher sichtbar. Die Jahre des Menschen scheinen als „Hundejahre" auf; der Mensch verfügbar, entwertet, mißbrauchter Hund eines brutalen Machtherrn. Seine naturstarke Realität hat der Hund im dritten Romanteil verloren. Prinz, der als Pluto Matern zuläuft, ist nur noch ein vom Autor herbeigeholter, gebrauchter, romantechnisch montierter Hund. Die Metamorphose des Romans von der Darstellung lebender Welt in konstruierte Welt wird u. a. an der Metamorphose und Konstruktion des Hundes sichtbar. Pluto ist nicht mehr da wie Senta, Harras und auch Prinz da waren, er ist nur noch Funktion des Erzählers, Attribut Materns, der „gekommen ist, zu richten mit schwarzem Hund" (446, 464). Die innere Verbindlichkeit des Hundes ist nicht mehr in gleicher Weise gegeben. Als Matern nach pikaresker und dämonisch vollbrachter Rache „ins östliche Friedenslager ohne Hund umzieht" (614) übergibt er ihn – der Sinn ist tendenziös – der Kölner Bahnhofsmission zur Aufbewahrung. Während er im Interzonenzug sitzt, „verjüngt sich ein schwarzer Schäferhund zwischen Genthin und Brandenburg um Hundejahre" (621); denn er wird noch gebraucht. Zunächst für die Wiedersehensfeier mit „Goldmäulchen"-Amsel, der am Bahnhof Zoologischer Garten, Berlin, als „ehrlicher Finder", canis ex machina, Pluto Matern zuführt (623). Zuletzt wird Prinz-Pluto in der tiefuntersten Materniade als Höllenhund gebraucht. Den realen „Anlauf" zu diesem Abstieg nehmen Brauxel und Matern „mit British European Airways bis Hannover-Langenfeld" (648). Und Pluto? Sobald er zu weiterer Verwendung gebraucht wird, ist er da. Harras war ein Lebewesen. Mit Prinz verband sich die pejorisierende Metapher. Pluto ist primär Attribut, Demonstrations- und Kompositionsprinzip, was einem Zeitroman mit angestrebtem realem Hintergrund Einbuße an Wirklichkeit bringt. Die logische Linie, „das Gleichnis" (608), ist erkennbar. Zunächst Familienhund wird der Hund zunehmend pejorisiert, verdüstert, dämonisiert. „Der Hund steht zentral", beginnt der dritte Romanteil. Demonstriert werden soll die „Gespenstertotale! Endsiegtotale! Hunde-

totale!" (621), Höllentotale. Die Frage ist nur, ob sich der Autor durch willkürliche Konstruktion nicht den Boden unter den Füßen entzogen hat.

Matern und Liebenau liefern das Demonstrationsprinzip der Hunde. Amsel liefert das Deformationsprinzip der Vogelscheuchen. „Als Fünfeinhalbjähriger etwa baute er seine erste nennenswerte Scheuche" (39). Der Autor verbindet mit Amsels Kinderspiel eine entschiedene Absicht: „Die Vogelscheuche wird nach dem Bilde des Menschen erschaffen" (38). Der Anklang an den biblischen Schöpfungsbericht ist gewollt. Was Amsel, dem Knaben, Spiel war, wird Amsel, dem Künstler, Beruf. Menschliches Bedürfnis und artistische Lust steigern sich zu grandiosen Scheuchengebilden. Die artistische Deformation des Menschen als Scheuche demonstriert das in der physischen Realität vorgefundene und vorzufindende verzerrte Bild des Menschen. Die grotesken Gebilde des Künstlers machen die Ungestalt des Menschen sichtbar. Die SA-Männer baut Amsel als mechanisierte Scheuchen auf. Für diese Demonstrationen der Wahrheit wird der Künstler von den SA-Männern zusammengeschlagen. Des Autors Darstellung erscheint zwingend. Der entmenschlichte Mensch kann den Spiegl der Kunst[14] nicht mehr ertragen, weil er mit der Wahrheit zerfallen ist. Künstler- und Zeitroman durchdringen sich gegenseitig in Haseloff-Amsels zentraler Ballettkreation: „Die Vogelscheuchen" oder „Der Aufstand der Vogelscheuchen" oder „Die Gärtnerstochter und die Vogelscheuchen" (400). Die folgende Ballettskizze wünschte man sich auf der Bühne realisiert. Zum Vogelscheuchenballett gehört „jener struppige schwarze Hund" (402).

Wie das Hundemotiv verbindet sich mit dem Vogelscheuchenmotiv das „Sein und Zeit"-Motiv: Heideggerparodie und -travestie. Der Rachereisende Matern rief Heidegger zu: „Tür auf, Zipfel, Matern ist da und offenbart die Rache! ... Skilaufendes Nichts, mach auf" (475). Auf sprachlicher Ebene heißt das: „Die Frage nach dem Gescheuch stellt uns – die Fragenden – selbst in Frage." „Er, der Vorsokratiker ... hat tausend Worte für das Sein, für die Zeit, für Wesen, Welt und Grund, für das Mit und für das Jetzt, für das Nichts und für das Gescheuch als Gestell. Deshalb: Scheuchung, Ge-scheuchtheit, Scheuchenstruktur, Scheuchenschau, Un-ge-scheuch, Verscheuchung, Gegengescheuch, scheuchengängig, das Scheuchende, die Scheuchenbefindlichkeit, entscheucht, End-Scheuchen, Scheuchenzeitigung, Scheuchengänze, Grundgescheuch, und: Der Satz vom Gescheuch" (669). Die Heidegger-Parodie gehört, unseres Erachtens, zu den großen Einfällen des Autors. Die Verbauung der Welt durch heillose, geschichtswidrige Mythologeme ist eine Vorleistung für jede Form des Nihilismus, auch für die Hitlersche. Die Destruktion solcher Mythologeme durch Parodie gehört zu den erlaubten Stilmitteln eines zeitkritischen Schriftstellers. Verstimmt wird der Leser, daß der Autor vor lauter artistischer Lust die Kontrolle verliert, daß er grob totalisiert und zügellos zum

[14] der *wahren* Kunst.

Überdruß wiederholt. Grotesk erscheint, daß derselbe maßlose, pubeszent zornige, geblendete Matern, der auf seiner Rachereise Heideggers Gartentor ausreißt und volkstümlich spuckt: „Kemm ruauss, Du Leidak! ... Plästriger Bunk! Großbratschiger Zror!" (477), daß diesem gleichen Matern, der sich subjektiv so sehr ins Unrecht setzt, das in der Sprachparodie enthaltene, objektiv gemeinte Gericht anvertraut wird. Wiederum fragt man nach der Gestalteinheit und Notwendigkeit des vom Autor vorgeschickten Erzählers, wenn nicht nur der einigermaßen beschränkte Matern, der mit Mühe das Abitur bestand, die Heideggersche Philosophie durchschaut, sondern auch der Erzähler Harry Liebenau heideggert. Nicht leugnen läßt sich, daß die Deformation und der Verlust eines lebenswerten Lebens in der deformierten Sprache selbst anwesend wird. Darin liegt ihre artistische Berechtigung. Hunde, Vogelscheuchen und Heideggerimitation demonstrieren die Deformation des Menschen und seiner Welt[15].

Die Frage nach Wirkung und Ziel

Der sozialistische Schriftsteller Tibor Déry fragte jüngst auf dem Leningrader Schriftstellerkongreß, an dem auch bundesdeutsche Vertreter teilnahmen: „Meine erste, allgemeine Frage geht dahin: Sind wir uns über die Wirkung des Kunstwerks genügend im klaren? ... Ein Kunstwerk, das nichts bejaht und nicht verneint, ist selbstverständlich unvorstellbar, aber ich glaube, daß eben die Fragen, die es durch seine Existenz stellt, jener Shakespearesche Spiegel sind, in denen die Welt sich erblickt." Als erste Wirkung nennt Déry die „rein moralische"; „die zusätzliche Wirkung ... verteilt sich auf verschiedene Schichten politischer, geschichtlicher oder wirtschaftlicher Art". Déry verlangt „Propaganda – absichtlich oder unbeabsichtigt – für die menschliche Tugend oder für den Lebenswillen einer Nation". Selbstverständlich geht es um „Katharsis, die der Künstler letzten Endes erstrebt"[16].

Was will Grass mit seinem Roman? Den Shakespeareschen Spiegel schleifen? Den heilsamen Anblick erschaffen, der die Katharsis ermöglichte? Will er unsere vernichtete Geschichte, unserem vernichteten Lebensraum, das vernichtete Menschenbild demonstrieren? Man kann dies nur zu einem Teil bejahen und muß reinigende Wirkung bezweifeln. Grass zerrt vieles ins Licht seines historisch-magischen Spiegels, entlarvt, was friedlicher Bürgersinn nicht eingesteht oder verbergen möchte. Die Rolle des Bürgerschrecks inspiriert seinen Einfall und steigert seinen Mut. Doch überschreitet er die Grenze erlaubter Verzerrung bedenklich. Im zweiten Romanteil, also nicht erst in den rachelüsternen „Materniaden", wird die Tat des Grafen Stauffenberg also kommentiert: „Auch mißglückte sein Attentat, weil er kein Attentäter von Beruf war, ungelernt nicht aufs Ganze ging, sich verdrückte, bevor die Bombe deutlich Ja gesagt hatte, und sich aufsparen wollte für die große

[15] Zur Reihe der parodistischen Demonstrationsmittel des Autors gehören auch die prophetischen Mehlwürmer.
[16] *Die Zeit*, 23. August 1963, 11.

Aufgabe nach geglücktem Attentat" (395). Die später total negative Darstellung der bundesdeutschen Wirtschaftswelt, gipfelnd in der Darstellung der Produktionswelt als „Höllen-A.G." (673) kennt kein Abwägen, kein Geltenlassen, kein Unterscheiden, kein Problem. Der Abstieg der letzten Materniade hätte eine große Vision werden können, wäre die Erzählhaltung zuvor nicht problemlos-flächig geworden[17]. Gewiß ist der Autor nicht identisch mit dem tobenden Matern. Aber Matern ist des Autors Geschöpf. Und man muß fragen, ob sich Grass genügend von seinem Rachereisenden Matern, dem „Abbrucharbeiter", „Konkursverwalter", abgrenzt. Spuren davon können wir erkennen, wenn der „Hund" ausdrücklich ein „Gleichnis"-Prinzip genannt wird (608), wenn es in der „tiefuntersten Maternide" vom Gescheuch heißt: „Sich hineinhaltend in das Nichts ist das Ge-scheuch je schon über das Scheuchende im ganzen hinaus ..." (669, Punkte im Roman). Aber der Autor kostet Materns Rache zu wollüstig aus. Seine Sympathie für sein Geschöpf Matern ist so groß, daß die extrem subjektiven „Materniaden" keinen objektiven Rahmen oder distanzierenden Pfeil erkennen lassen. Wir meinen den Autor selbst zu hören, wenn „Goldmäulchen", der Künstler und Produzent, indes die saufnächtliche Bude abbrennt, seiner Vitalität zur Groteske verhilft: „Laßt den Faden nicht abreißen, Kinder! Denn solange wir noch Geschichten erzählen, leben wir. Solange uns etwas einfällt, mit und ohne Pointe, Hundegeschichten, Aalgeschichten, Vogelscheuchengeschichten, Rattengeschichten ..." (641). Der Geschichten erzählende Erzähler erhebt sich nächtlich über das Dasein als „Hölle" (641). Schön und gut. Das könnte bei entsprechender epischer Vorbereitung tragisch anmuten. Aber darf der bloße Geschichtenerzähler die Geschichte auch dann richten, wenn er das Wahre nicht mehr wahr sein läßt? Geschichten erzählen anstelle von Geschichte? Groteske als Ersatzbefriedigung? Kunst anstelle des Lebens? Th. Mann hat über dieses Problem mehr gewußt, sich so viel kritischer verhalten. Der Nur-Künstler ist ein fragwürdiger Richter des Lebens. Nur der Künstler, der das Leben selber annimmt, der um die Spannungen und um die Tragik der Geschichte weiß, darf die Geschichte richten. Wer keine Werte anerkennt, macht als Richter eine schlechte Figur. Mit dem Nichts als Credo kann man einer nichtigen Geschichte nicht gegenübertreten, es sei denn, das Thema laute: Variationen über das Nichts. Beim Autor der „Hundejahre" erkennen wir zu wenig Werte[18]. Matern zeichnet sich durch eine totale Zerstörwut aus. Liebenau bekennt sich ausdrücklich zum Credo des „Nichts"[19]. Grass gibt nirgends zu erkennen, daß er sich von Harry Liebenaus Ansichten und Urteilen absetzt. Matern ist ein Täter des Nichts, Liebenau ein Gläubiger des Nichts. Liebenaus Worte vernichten die Werte durch das

[17] Diese flächige Erzählhaltung steht nicht hinter jenem Romanteil, den man als Danzig-Saga bezeichnen könnte.

[18] Der Autor macht es dem Luftwaffenhelfer Harry Liebenau leicht, wenn er dessen Menschlichkeit demonstrieren will durch die Bereitschaft zu einer Vaterschaft, die nicht auf sein Konto geht. Schon beim nächsten Sprung von der Straßenbahn läßt er Tulla den zweimonatigen Foetus verlieren, und Harry ist aller Erweise seines Edelmuts enthoben (382–386).

[19] „der nicht an Gott aber an das Nichts glaubte" (375).

Prinzip der sprachlichen Nivellierung: „Schweine, Jesus Christus, Marx und Engels . . ., schweinisch, salzig, teuflisch, christlich und marxistisch, lachend, brüllend, wiederkäuend . . . (357). Alles wird eingeebnet, alles gleich nichtig. Matern poltert „Thron und Altar, Sein und Zeit, Herr und Hund" (445), „Ingemaus und Ingeloch und Frohe Botschaft" (457); „der Hauptbahnhof Köln . . . Jesus Christus, der das Brot vermehren und die Zugluft abstellen kann, hat ihn verglasen lassen" (514). Liebenau lamentiert über die anonym geschwängerte Cousine: „Es war einmal ein Mädchen, das hieß Tulla und hatte eine reine Kinderstirn" (Frage des Lesers: wann war diese widerspenstige, egoistische Göre, diese Halbschwester des Blechtrommlers Oskar jemals rein?). Nun aber fährt Liebenau verallgemeinernd, nivellierend und scheinbar beweisend fort: „Aber nichts ist rein . . . Keine Jungfrau ist rein. Selbst das Schwein ist nicht rein. Der Teufel nie ganz rein . . . Jesus Christus nicht rein. Marx Engels nicht rein. Die Asche nicht rein. Und die Hostie nicht rein. Kein Gedanke hält rein. Auch die Kunst blüht nicht rein" (357). Eine in ihrem Ansatz echte menschliche Erfahrung wird hier verbunden mit nihilistisch zerstörender Tendenz, suggeriert sich durch die Magie des Wortes, überredet, wo menschlich Unterscheidung und geschichtlich die Wahrheit gefragt wäre. Solche Botschaft ist uns zu billig, selbst wenn sie sich künstlerisch gewandet. Auch Brauxel, der erste Erzähler, zeigt Tendenzen der Nivellierung, der Entwertung, wenn er erläutert: „ähnlich wie Teufel und Gott" (73, zweimal), wenn er mit der Miene des Harmlosen erzählt: „Als Gott noch zur Schule ging, fiel ihm . . . ein, mit seinem Schulfreund, dem kleinen begabten Teufel, die Welt zu erschaffen" (107). Grass schreibt mit Tendenz. Und diese Tendenz ist alles andere als harmlos. Nicht nur Hitler, die Wirtschaft und die Philosophie, auch die Religion soll vernichtet, oder wenigstens durch pejorisierende Nivellierung angeknabbert werden. „Gibt es einen Gott, oder ist Gott die Urvogelscheuche?" (670) wird im Brauxelschen Produktions-Bergwerk zynisch gefragt.

Metaphern, Reihungen, Wortspiele, -kombinationen, Feuerwerke von Einfällen, Geschichten sind dem Autor verfügbar. Die menschliche, gesellschaftliche und geschichtliche Realität ist ihm nicht in gleicher Weise verfügbar. Strukturen einer tieferen Ordnung widerstehen zuletzt dem furiosen Demiurgen. Grass verfremdet gerade dort, wo er demonstrieren und richten will, das Reale, ehe er seiner genügend habhaft geworden ist, ins Irreale. Das Spiel mit der Phantasie setzt zu früh ein. Phantastischer Willkür gebührt noch nicht der Rang künstlerischer Freiheit, bösem Affekt nicht die Zuchtrute des Gerichts. Grass hätte das Talent gehabt, das Epos seiner Generation und unserer Zeit zu schreiben. Aber die Verbindlichkeit der Wahrheit und geschlossener epischer Form verlangt mehr als Geschichten, geniale Einfälle und funkelndes Können. Sie setzt Gerechtigkeit voraus, Zucht und humane Gesinnung. In dem Maß als sie mangelt, bleibt zeitkritische Literatur ein furioses, verzerrendes, bloßes, vielleicht großes, artistisches Spiel.

Hierarchie und Kaisertum bis auf Gregor den Großen

G. Friedrich Klenk SJ

Christus hat seine Kirche in die Zeit hinein gestiftet und ihr Aufgaben in der Zeit übertragen (Mt 28, 16 ff.). Es waren geistliche Aufgaben, aber sie waren an Menschen zu vollziehen, die notwendig hineinverflochten sind in welthaftes Tun. Diese Menschen waren durch Christus zu einem ewigen, jenseitigen und übernatürlichen Ziel berufen, aber eine gewisse Teilhabe an ihm und die Vorbereitung auf seinen vollkommenen Besitz sollte in dieser Welt geschehen, eben durch die Kirche.

Deswegen war es von vornherein für die menschlichen Werkzeuge dieser Kirche nicht leicht, ihre Aufgabe ohne Tadel zu erfüllen, und es ist kein Wunder, daß immer wieder Kritik laut wurde, es sei da nicht immer alles so geradlinig und reibungslos gegangen, wie es hätte sein sollen.

Die Hauptvorwürfe gehen seltsamer Weise in einander entgegengesetzte Richtung. Auf der einen Seite klagt man, die Kirche habe sich seit der „konstantinischen Wende" um der Macht willen zu tief in die Schlingen kaiserlicher Politik verwickeln lassen, sie habe sich zu tief vor den weltlichen Thronen gebeugt. Auf der anderen Seite wird behauptet, sie habe den Eigenbereich des Profanen, Naturhaften mißachtet und aufgelöst in eine werkzeughafte Dienstbarkeit für die Belange der christlichen Glaubensgemeinde. Der hierokratische Aufbau der abendländischen Gesellschaft im Mittelalter sei das Ergebnis gewesen[1].

Beide Vorwürfe werden bisweilen auf einen einzigen Nenner gebracht, daß nämlich die Grenzen zwischen Welt und Kirche im Lauf der Geschichte immer mehr verwischt worden seien.

Über die sogenannte „konstantinische Wende", also die mehr im ersten Sinn aufgefaßte Verweltlichung der Kirche, hat es in letzter Zeit eine bemerkenswerte

---

[1] Literaturhinweis.

Aus der einschlägigen Literatur möchten wir besonders nennen:

Walter ULLMANN: *Die Machtstellung des Papsttums im Mittelalter.* Idee und Geschichte. Aus dem Englischen von Dr. Gerlinde Möser-Mersky (XLIII u. 682 S.). Mit einem Geleitwort von Heinrich Fichtenau. Graz, Wien, Köln 1960, Styria. Ln. 38,50.

H. E. FEINE: *Kirchliche Rechtsgeschichte,* Bd. I: Die kath. Kirche. Weimar 1955.

Alfons AUER: *Weltoffener Christ.* Düsseldorf 1960.

Geoffrey BARRACLOUGH: *Geschichte einer sich wandelnden Welt.* Göttingen 1957.

Franz Xaver SEPPELT: *Geschichte der Päpste.* Bd. I: Der Aufstieg des Papsttums von den Anfängen bis zum Ausgang des 6. Jhs. 2. Aufl. Kösel 1954; Bd. II: Die Entfaltung der päpstlichen Machtstellung im frühen Mittelalter; 2. Aufl. Kösel 1955.

Hugo RAHNER: *Abendländische Kirchenfreiheit.* Einsiedeln 1943.

Albert MIRGELER: *Rückblick auf das abendländische Christentum.* Mainz 1961.

Andreas THIEL: *Epistolae Roman. Pontif.* Tom. I, Brunsbergae 1868, Eduard Peter.

Kontroverse gegeben[2]. Über den Verweltlichungsvorgang im zweiten Sinn ist ebenfalls in letzter Zeit vieles geschrieben worden[3]. In Reinkultur und ganz unpolemisch behandelt diese Frage Walter Ullmann: Die Machtstellung des Papstes im Mittelalter[4].

Daß die glanzvoll und mächtig auch in den zivilen Bereich ausstrahlende Stellung der mittelalterlichen Päpste historisch zu erklären sei, darüber sind sich wohl die allermeisten Geschichtswissenschaftler und Theologen einig. Auch Ullmann sagt das. Aber damit ist ja nicht alles gesagt. Denn diese geschichtsmächtige Kraft hat doch ihre metahistorischen Wurzeln. Von diesen Wurzeln will Ullmann absehen und nur die Geschichte der Entfaltung einer Idee bieten: der Idee des Papsttums. Und diese Geschichte beginnt für ihn bereits mit den Evangelien und mit Paulus.

Daß die Geschichte des Primates Petri und seiner Nachfolger bereits mit der evangelischen Botschaft beginnt, ist für den Katholiken selbstverständlich. Das Bemerkenswerte bei Ullmann ist, daß er auch die Geschichte der papaltheokratischen oder wenigstens der hierokratischen Idee bereits dort beginnen läßt. Gelasius I. war es dann, der sie in die für Jahrhunderte gültige klassische theologische Formel prägte. Es scheint uns notwendig, diesen Dingen nachzugehen.

Das Neue Testament und die hierokratische Idee

Mt 16, 18 f. überträgt Christus dem Petrus eine umfassende Binde- und Lösegewalt. Sie gilt auch für seine Nachfolger. Diese Gewalt wird auch die Schlüsselgewalt genannt: „Dir will ich die Schlüssel des Himmelreiches geben." Die verliehene Gewalt steht also im Zusammengang mit dem jenseitigen Ziel der Gemeinde Christi. Petrus ist der Fels, auf den Christus seine Kirche bauen will. Ihm ist sie – unbeschadet des Apostelamtes der übrigen – in einer besonderen Weise anvertraut. Joh 20, 15 ff. wird dieser Auftrag bestätigt. Was Paulus 2 Kor 11, 28 von sich sagt: von der Sorge für alle Gemeinden, gilt in auszeichnendem Maß für Simon Petrus.

Was ergibt sich aus dieser Vollgewalt in Dingen, die auf den Himmel abzielen, für die Pilgerschaft der Gottesstadt auf Erden? Unsere heutige theologisch und kirchenrechtlich weit ausgebaute Lehre von der Kirche gibt uns da sehr klare Antworten – in den wesentlichen Dingen. Sie sind in der Offenbarung begründet und von der Vernunft bestätigt. Die Bürgerschaft Gottes hat Anspruch auf all das, was sie an irdischen Gütern braucht für ihren Wanderweg zum himmlischen Jerusalem. Das kann sie von den weltlichen Gewalten verlangen, die wir im Begriff Staat zusammenfassen. Wieso kann sie es verlangen? Weil auch der Staat ein Diener Got-

---

[2] Vgl. dazu u. a. *Hochland* 53 (1960) 97 ff – *Stimmen der Zeit* 167 (1960/61) 419 ff.
[3] Manche Gedanken dazu finden sich in den Werken Friedrich Heers und Reinhold Schneiders.
[4] ULLMANN a.a.O.

tes ist. Röm 13 entwickelt der Apostel Paulus seine Staatslehre: alle obrigkeitliche Gewalt ist von Gott. Der Staat ist Gottes Gehilfe zum Guten.

Nicht nur das. Der Zimmermannssohn von Nazareth, der Petrus die Schlüssel des Himmelreiches verlieh, verbirgt unter seinem Handwerkergewand eine Königsherrlichkeit. Kol 1, 15 ff. wird sie vor unseren Augen ausgebreitet. „Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene aller Schöpfung. Denn in ihm ist alles geschaffen im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und Unsichtbare, die Throne, Herrschaften, Mächte und Gewalten, alles ist durch ihn und auf ihn erschaffen." Es sind also sozusagen zwei Titel, die die Kirche berechtigen, das für ihre Aufgabe und das Heil ihrer Kinder Notwendige an zeitlichen Dingen zu besitzen und vom Staat zu verlangen, daß er diese Rechte schütze und gewähre: Wie die Kirche ist auch der Staat Gott dienstbar, und wie die Kirche untersteht auch der Staat dem königlichen Gebot Christi. Man kann auch sagen, daß bei einem Vergleich der beiden Gemeinwesen, der Kirche und des Staates, diese den höheren Rang einnehme, weil sie ein höheres Ziel hat und von einer höheren Wesensform geprägt ist.

Eine Unterordnung der weltlichen Obrigkeit in weltlichen Belangen unter die Kirche ist damit keineswegs gegeben. Selbst Gottes eingeborener Sohn ist nicht auf diese Erde gekommen und Mensch geworden, um seine Königsherrschaft in eigener Person in politischem Sinn auszuüben. Er sagte ganz im Gegenteil: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt. Wenn mein Reich von dieser Welt wäre, so würden meine Diener kämpfen . . ." (Joh 18, 36). Er ist gekommen, um für die Wahrheit zu zeugen, zu leiden und zu sterben, um die Menschen aus ihrem sündigen Zustand zu erlösen. Und für dieses Erlösungswerk hat er seine Jünger auserwählt, erzogen und in die Welt hinausgesandt: Gehet hin in alle Welt und lehret alle Völker und taufet sie (Mt 28, 19; Mk 16, 25). Von einer Gewalt über Könige in weltlichen Dingen ist nirgends die Rede.

Im Land Israel lebte auch zur Zeit Jesu trotz der römischen Besetzung noch ein Schatten der vergangenen Tkeokratie weiter: Hohepriester und Hoher Rat hatten für die Juden neben der religiösen auch eine politische Bedeutung. Solange sich die jerusalemische Pfingstgemeinde und die jüdische Urkirche nicht scharf aus dem Judentum herauslöste, konnte der Unterschied von kirchlichem und politischem Gemeinwesen noch nicht streng hervortreten. Und doch bleibt wahr: es war Jesu Lehre, die auch in dieser Hinsicht die Wende brachte. Bis auf Christus hatte es die einheitliche Lebensordnung gegeben – sowohl im Volk Israel als auch bei den heidnischen Gemeinwesen (Staatskult Gottes bzw. der Götter). Nunmehr schied sich diese Ordnung in ein Nebeneinander: neben den Staat trat die Kirche als die für jetzt und alle Zeiten bestimmte religiöse Mittlerin zwischen Gott und Mensch[5].

[5] FEINE a.a.O. S. 23.

Damit ist der Kreis der staatlichen Pflichten und Rechte zwar verengt worden, seine Aufgabe jedoch keineswegs beendet und sein Bezug zum Göttlichen nicht beseitigt.

Das gelasianische Weltbild

Nach Konstantin beginnt für die Kirche zwar kein grundsätzlich, aber ein tatsächlich neues Verhältnis zum Staat. Hatte der Christ in den Verfolgungszeiten den Staat mehr als feindliche Gewalt zu spüren bekommen, so nunmehr als Förderer, als Beschützer, als Wächter – und leider bald auch als ziemlich anspruchsvollen Oberherren. Seit den Tagen der Apostel war die Christengemeinde zur Weltkirche herangewachsen, die sich in hierarchischer Gliederung über das ganze Imperium ausgebreitet hatte. Nunmehr schien es so, als ob der Staat in einer neuen Weise die überlebte religiös-staatliche Einheitsordnung der Antike wieder herstellte und das Eigenleben der Ecclesia eingesogen würde in die durstigen Poren des ermatteten Reichsorganismus. Es gehört zu den eindrucksvollsten Dokumenten der Geschichte, wie unermüdlich die Kirche gegen diese neue Bedrohung ihrer Freiheit gekämpft hat. Zumal der Westen tat sich rühmlich hervor[6]. Wir verweisen kurz auf das Konzil von Sardika (343), auf Bischof Hosius von Cordoba, den H. Rahner „die letzte Stimme der Martyrerfreiheit" nennt[7], auf Papst Liberius vor dem Kaisergericht (355), Hilarius von Poitiers und seinen Liber contra Constantium imperatorem (360) und Ambrosius von Mailand. Im 5. Jahrhundert ragen vor allem Papst Leo der Große, Papst Felix II. und Gelasius hervor.

Worauf wir hier ausgehen, ist jedoch nicht, diesen Freiheitskampf im einzelnen darzustellen, sondern zu prüfen, ob dabei die hierokratische Idee im allgemeinen und die papaltheokratische im besonderen bereits eine Rolle gespielt haben.

Dem Druck der materiellen kaiserlichen Machtfülle und der Reichstheologie anpassungsfähiger Hofbischöfe suchten die Vorkämpfer der Kirche zu begegnen, indem sie den Unterschied zwischen Königtum und Priestertum verdeutlichten. Papst Gelasius I. hat ihn klassisch formuliert.

Das Bewußtsein ihrer königlich-priesterlichen Majestät hatte sich bei den oströmischen Herrschern im Lauf des 5. Jahrhunderts immer mehr verhärtet. Es wirkten hier nicht nur hellenistische Gedankengänge nach, sondern auch alttestamentliche. Man nahm es ernst mit der christlichen Verantwortung für ein christlich gewordenes Staatswesen. Auch die Staatsräson trieb dazu an; denn das Christentum war zur bedeutendsten geistigen, geistlichen, moralischen und intellektuellen Kraft der bürgerlichen Gesellschaft geworden. Daß diese Kraft nicht in sich zersplittere, sondern einig bliebe,forderte seine Funktion als staatserhaltende Ordnungsstütze ersten Ranges. Daher hielt sich der Kaiser auch befugt, Glaubensfragen zu schlichten. So erließ Kaiser Zeno 482 sein berühmtes „Henotikon", „in dem er die katho-

[6] Vgl. dazu RAHNER a.a.O.; SEPPELT a.a.O.

[7] RAHNER a.a.O. 115.

lich-apostolische Kirche als die unzerstörbare und ewige Mutter seiner Regierung ansprach“ [8]. Auch in die Organisation und die Disziplin der Kirche wurde eingegriffen. Alles kraft der durch Gott und seinen Sohn Jesus Christus verliehenen Vollmacht. Der Kaiser ist Gottes und Christi Stellvertreter auf Erden, dem Reich und Kirche letztlich anvertraut sind. Der Nachfolger Zenos, Kaiser Anastasius I., dachte nicht geringer von sich.

Hat nun Gelasius diesem allumfassenden Machtanspruch der Cäsaren eine Lehre gegenübergestellt, die wenigstens ansatzweise das Verhältnis einfach umdrehte und an Stelle der kaiserlichen eine päpstliche Theokratie setzte? Das ist die Frage, die über den Stand der Kontroverse im späten 5. Jahrhundert und der anschließenden Zeit entscheidet.

Uns scheint, daß, theologisch gesehen, kein Ansatzpunkt für jene hierokratische Theorie zu finden ist, die im Mittelalter so schwerwiegende Folgen hatte.

Als Gelasius den päpstlichen Stuhl bestieg, war er kein Neuling in der Führung oberhirtlicher Geschäfte und Aufgaben. Er hatte sich bereits unter seinen Vorgängern, zumal unter Felix II. in kirchlichen Diensten bewährt. Wichtige päpstliche Schreiben sind unter seiner Mitwirkung entstanden. Die Lage für ihn war nicht leicht, als er sein hohes Amt antrat. Politisch gesehen, fühlten sich Italien und Rom trotz der Herrschaft des Ostgotenkönigs Theoderich noch durchaus als Teil des römischen Reiches. Aber in Neurom am Bosporus stand die monophysitische Irrlehre in kaiserlicher Gunst, während Theoderich, obschon Arianer, während des Akacianischen Schismas der katholischen Kirche wohlwollend gegenüberstand. Das gewährte dem Bischof von Rom einen gewissen Rückhalt, aber nichtsdestoweniger mußte er versuchen, mit dem Kaiser von Byzanz ins Einvernehmen zu kommen, um die Häresie zurückzudrängen und der Kirche die Glaubenseinheit wiederzugeben. Berühmt wurde ein Brief des Gelasius an Kaiser Anastasius vom Jahr 494 (Brief 12)[9]. Staatsrechtliche und kirchliche Ordnung werden streng geschieden. Die kaiserliche Herrschaft ist dem Monarchen durch göttliche Anordnung übertragen, und die Vorsteher der Religion erkennen das an und beugen sich den kaiserlichen Gesetzen in weltlichen Dingen. Aber umgekehrt muß man ihnen gehorsamen, insofern sie Ausspender der göttlichen Geheimnisse sind. Es kann kein Zweifel sein,

---

[8] ULLMANN a.a.O. 27.

[9] THIEL a.a.O. 349 ff.; vgl. dazu RAHNER a.a.O. 216, Deutsche Übertragung der klassischen Stellen: „Zwei sind es nämlich, erhabener Kaiser, durch die an oberster Stelle diese Welt regiert wird: die geheiligte Auktorität der Bischöfe und kaiserliche Gewalt. Von diesen beiden ist die Last der Priester um so schwerer, als sie auch selbst für die Könige der Menschen vor Gottes Gericht Rechnung abzulegen haben. Denn Ihr wißt es, allergnädigster Sohn: Wohl überragt Ihr an Würde das ganze Menschengeschlecht, dennoch beugt Ihr fromm den Nacken vor den Amtswaltern der göttlichen Dinge und erwartet von ihnen die Mittel zum Seelenheil. Ebenso erkennt Ihr, daß Ihr beim Empfang der himmlischen Sakramente, wenn sie geziemend ausgespendet werden, nach geheiligter Ordnung eher der demütig Nehmende, nicht aber der Befehlende seid. In diesen Dingen seid Ihr demnach vom Urteil der Priester abhängig und dürft sie nicht Eurem Willen unterjochen wollen. Wenn nämlich im Bereich der staatsrechtlichen Ordnung auch die Vorsteher der Religion willig anerkennen, daß Euch die kaiserliche Herrschaft durch göttliche Anordnung übertragen ist und deshalb auch sie Euren Gesetzen Gehorsam zu leisten haben, um nicht etwa in weltlichen Dingen Eurer einzig maßgeblichen Befehlsgewalt entgegen zu sein – wie freudig, so frage ich Euch, muß man dann denen gehorchen, die zur Ausspendung der schauervollen Mysterien gesetzt sind? . . .“

Gelasius meint hier ein Nebeneinander zweier Gesellschaften und Gewalten, deren jede in ihrem Bereich souverän ist[10]. Aber ebenso gewiß ist ihm, daß diese beiden Gemeinschaften einander zugeordnet sind. Ein christliches Staatswesen kann der Kirche nicht fremd und gleichgültig gegenüberstehen. Wenn der Papst von einem Vorrang der Vorsteher der Religion spricht und vom Gehorsam, den man ihnen schulde, so bezieht sich das wohl auf geistliche Dinge. Aber der Gehorsam, den der Kaiser schuldet, bezieht sich fraglos nicht nur auf seine Privatperson, sondern auch auf seine herrscherliche Stellung als Haupt einer christlichen Bürgerschaft. Auch das öffentliche Leben soll ja in Christus erneuert werden.

Wird damit die Zweiheit, das Nebeneinander zweier Gemeinschaften wieder aufgehoben auf dem Umweg über den Vorrang der Kirche als Verwalterin der göttlichen Mysterien und Lehrerin des christlichen Gesetzes? Sie würden nur dann aufgehoben, wenn die „natürlichen" oder „weltlichen" Dinge in einem christlichen Gemeinwesen als bloße Mittel für ein rein übernatürliches Ziel angesehen würden. Die irdischen Güter besäßen somit keinen eigenen Wert, sondern nur Dienstwert für die übernatürlichen Belange des Menschen. Wegen der wirksamen Ausrichtung der Christen auf ihr himmlisches Ziel hin wäre es angemessen, daß der Oberhirte der Gemeinde Christi auch über die zeitlichen Dinge eine letzte Obergewalt hätte. Und eben dieses soll nach Ullmann die Überzeugung des Gelasius gewesen sein: „Nach Gelasius ist der Auftrag an den heiligen Petrus allumfassend an Tiefe und Weite. Das ‚Quodcumque' des Auftrages schließt alles und jedes ohne Ausnahme ein . . ." [11] Aber in dem hier angezogenen 5. Kapitel seines Traktates spricht Gelasius ausdrücklich von der kirchlichen Gewalt, Sünden nachzulassen. Das Quibuscumque bezieht sich also auf die Vollmacht von allen Sünden loszusprechen[12]. Immer wieder weist Ullmann darauf hin, daß es in einem christlichen Gemeinwesen einen eigentlichen Unterschied zwischen temporalia und spiritualia gar nicht mehr gebe. Alles ist übernatürlich (und nur übernatürlich) belangvoll.

Den Vorrang des Papstes verdeutlichen nach Ullmann die an altrömische Gedankengänge anlehnenden juridischen Begriffswörter auctoritas und potestas[13]. Gott hat dem hl. Petrus zur Regierung der christlichen Gemeinschaft eine auctoritas sacrata verliehen. Die Macht des Kaisers ist bloße potestas. Die auctoritas befähigt, bindende Normen und Gesetze aufzustellen, die die potestas auszuführen hat. So hatte der römische Senat auctoritas, der römische Magistrat nur potestas. Er war nur ausführendes Organ. Wenn Gelasius selbst das Verhältnis von Senat und Magistrat als Beispiel für das Verhältnis von Hierarchie und Königtum, Papst und Kaiser heranzöge und es überdies in seinem juridischen Ursinn verstünde, dann ergäbe sich folgendes: es handelt sich nicht mehr nur um die Befugnis des kirchlichen Lehr- und Hirtenamtes in Sachen des Glaubens und der Sitten bindende

[10] THIEL a.a.O. und RAHNER a.a.O.
[11] ULLMANN a.a.O. 30.
[12] THIEL a.a.O. *Sancti Gelasi Papae Tractatus* IV, S. 562.
[13] THIEL a.a.O. *Sancti Gelasi Ep.* 12, S. 351.

Richtlinien zu erlassen, sondern darüber hinaus um eine echte politische Vormachtstellung des Papstes gegenüber dem Kaiser. Und in diesem Sinn versteht Ullmann die päpstlichen Äußerungen[14]. Auch daß der Kaiser seine Regierungsgewalt von Gott hat, hilft ihm hier nichts; denn eben weil sie von Gott stammt, sind es nach Gelasius die Päpste, die über die Amtsführung der Monarchen Rechenschaft ablegen müssen. Die Könige haben ihre Gewalt von Gottes Gnaden, müssen aber ihre Handlungen dem Urteil der Priester unterwerfen, und diese, letztlich der Summus pontifex, haben die Verantwortung vor Gott.

Indessen bleibt es unbewiesen, daß Gelasius die „geheiligte Auktorität" der Bischöfe (sacrata auctoritas) in der Schärfe altrömischer Rechtssprache und nach Analogie von „Senat und Magistrat", der „kaiserlichen Gewalt" (potestas) entgegensetzt. Und aus der hohenpriesterlichen Verantwortung für die weltlichen Fürsten ergibt sich ebenfalls noch keinerlei Beweis für die Hierokratie; denn sie braucht nicht mehr zu besagen, als daß die geistlichen Hirten darüber Rechenschaft ablegen müssen, wie sie ihr Amt als Wächter der Lehre und der göttlichen Gebote, als öffentliches Gewissen der Welt verwaltet haben. Eine politische Vormachtstellung ist darin an sich nicht eingeschlossen.

Der Auslegung Ullmanns stehen zu viele klare Worte des Gelasius über die Scheidung weltlicher und geistlicher Gewalt gegenüber: „Christus hat eingedenk der menschlichen Hinfälligkeit, was dem Heil der Seelen angemessen ist, in großartiger Weise geordnet und die Pflichten beider Gewalten in die ihnen eigentümlichen Aufgaben und getrennten Würden geschieden ... Darum sollten die christlichen Kaiser für ihr ewiges Heil der Bischöfe bedürfen, und die Bischöfe für den Gang der zeitlichen Dinge sich den kaiserlichen Anordnungen fügen, damit die geistliche Tätigkeit von irdischen Einflüssen frei bleibe und die Gottesstreiter sich mitnichten in weltliche Geschäfte einmischen (2. Tim 2, 4). Anderseits soll der nicht den Anschein erwecken, daß er kirchliche Angelegenheiten zu leiten habe, der in weltliche Geschäfte verwickelt ist." [15]

Der Papst führt wie seine eigene, so auch die kaiserliche Gewalt unmittelbar auf Gott und Christus zurück. Und wenn das auch nicht heißen kann, daß sie ihrem Wesen und ihrer Bestimmung nach gleichwertig sind – die Kirche ist eine Institution höherer Ordnung –, so ist doch nicht einzusehen, wieso dieser Vorrang der Hierarchie die eindeutige Scheidung der Zuständigkeitsbereiche wieder aufheben soll.

Alle Beweise der gegenteiligen Ansicht stützen sich letztlich darauf, daß es in einer christlichen Gesellschaft müßig sei, zwischen geistlich und weltlich zu unterscheiden. Alles ist geistlich belangvoll. Und da der Papst den Primat der geistlichen Gewalt innehat, wird er zur obersten Kontrollinstanz mit politischem Einschlag

---

[14] ULLMANN a.a.O. 32/33.
[15] SEPPELT a.a.O. I, 227/8.

auch der weltlich-fürstlichen Gewalt. Aber hat nicht Jesus Christus selbst scharf unterschieden? „Mein Reich ist nicht von dieser Welt", darf zwar nicht in manichäischem Sinn mißverstanden werden, besagt indessen wohl mehr als eine zeitbedingte Absetzung vom Welthaften. Und die frühen, unter den Heiden verstreuten und verlorenen Christengemeinden konnten, historisch und psychologisch gesehen, gar nicht auf den Gedanken kommen, daß sich die sie umgebende Wirklichkeit in reine Dienstwerte für die Pilgergemeinde Christi auflösen lasse. Hier die uralte Hoheit des römischen Imperiums mit seiner überwältigenden Machtentfaltung, der Glanz der hellenistisch-römischen Kultur mit den unvergänglichen Zeugnissen menschlicher Weisheit und künstlerischer Schöpferkraft – und dort die kleine Herde des Nazareners – hier war kein Platz für hierokratische Spekulationen. Im 5. Jahrhundert hatten sich allerdings die Dinge gewandelt: das Reich war offiziell christlich geworden. Aber es stand in seiner fast tausendjährigen staatlichen und kulturellen Tradition so überlegen da, daß auch in dieser Epoche hierokratische Ansprüche des christlichen Klerus kaum verständlich wären. Viel eher begreift man da die königspriesterlichen Reichstheologien der kaiserlichen Hoftheologen, d. h. die Vormundschaft des Staates über die Kirche. Das einzige, was die abendländischen Bischöfe, was der römische Papst erhoffen konnte, war, das Priesterkönigtum der oströmischen Monarchen zurückzudrängen, die innerkirchliche Freiheit auszudehnen und ein Reich, das sich christlich nannte, vom Glauben her zu durchsäuern. Und das ist etwas ganz anderes als eine päpstliche Regierungsautorität in Dingen des Staates. Es war Gelasius durchaus ernst mit der Scheidung und Unterscheidung der Gewalten. Sie sollten unvermischt, aber einander nicht fremd sein. Da Kirche und Staat, beide, ihren Ursprung in Gottes Willen und Christus zum Herrn haben, so ziemt es sich, daß sie zusammenarbeiten. Eine solche Zusammenarbeit ist von kirchlicher Seite immer wieder angestrebt worden. Es ist im Lauf der Jahrhunderte oft dazu gekommen, daß der Staat der Kirche den „weltlichen Arm" lieh, ihr behilflich war. Bestimmte Formen der Hilfe „des weltlichen Armes" werden wir heute als bedenklich bezeichnen müssen, im Prinzip ist ein vertrauensvolles Zusammenwirken von Kirche und Staat theologisch und heilsgeschichtlich gerechtfertigt. Die saubere rechtliche und staatsphilosophisch-theologische Scheidung der Gewalten brauchte dadurch an sich nicht gefährdet zu sein. Daß sich bei manchen Christen die Grenzen verwischten (im 5. Jahrhundert zugunsten der byzantinischen Reichstheologie), und sicher oft guten Glaubens verwischten, das liegt natürlich zum Teil daran, daß es damals noch keine so systematische Gesellschaftslehre, weltliche und kirchliche, gab, wie wir sie heute nach Jahrtausenden anstrengender Geisteskämpfe besitzen. Und auch heute noch ist das gegenseitige Verhältnis der beiden „vollkommenen Gesellschaften" noch keineswegs in allen Punkten zweifelsfrei geklärt[16].

[16] Vgl. dazu *Stimmen der Zeit* 166 (1960) 440 ff.; 167 (1960/61) 51 ff.; 99 ff.

Kirchliche Aufgaben in einer verwandelten Welt

Während im Ostteil des römischen Weltreiches das römische Staatsgefüge noch durch Jahrhunderte bestand, zerbröckelte es im Westen. Ob dieser Zerfall erstlinig einer inneren Schwäche oder Angriffen von außen zuzuschreiben ist, lassen wir hier dahingestellt. Der Zerfall war da. Byzanz beanspruchte zwar das Reich in seinem ehemaligen ganzen Umfang, aber es war im Lauf des 6. Jahrhunderts immer weniger fähig, diese Ansprüche machtmäßig durchzusetzen. Zumal Italien litt furchtbar unter den Feldzügen und Eroberungen der Langobarden, während Gallien überhaupt außer der oströmischen Einflußzone unter germanischen Dynastien lebte.

Der im Osten noch allgegenwärtige Militär- und Verwaltungsstaat der Kaiser versagte im Westen, die Not der Menschen aber wuchs täglich, und niemand war, der sich ihrer wirksam annahm. Das war die Schicksalsstunde, die die Kirche und ihre Führer anrief. Wo die ordnende und schützende Hand des Staates ausfällt und Gewalttaten und Unrecht überhand nehmen, ist jeder, der über Ansehen verfügt, verpflichtet, sich gegen das Chaos zu stemmen. Das ist schon ein naturrechtliches Gebot. Und wer hätte im gequälten Italien jener Zeit mehr Ansehen und Autorität besessen als die Kirche und ihr Oberhaupt? Aber auch religiöse Gründe kommen hinzu. Die Kirche ist eine übernatürliche Heilsanstalt, deren Zweck ist, Menschen durch die Zeit zum ewigen Leben zu führen. Absolut gesprochen, kann sie diesem Zweck irgendwie auch in Epochen der Auflösung dienen. Aber sie soll ihm nicht nur irgendwie, sondern möglichst erfolgreich dienen, und dafür bedarf sie geordneter zeitlicher Verhältnisse. Wie Paulus an Timotheus schreibt (1. Tim 2, 1 f.): „Verrichtet Gebete ... für Könige und alle Obrigkeiten, damit wir ein stilles und ruhiges Leben führen mögen in aller Gottseligkeit und Ehrbarkeit." Wenn nun Könige und andere Obrigkeiten ihrem Amt nicht nachkommen oder nicht nachkommen können, tritt ein Herrenwort als Aufruf und Vorbild an die Hirten der Kirche heran: Misereor super turbam, mich erbarmt des Volkes. Und in dieser indirekten Weise ist das unmittelbare Besorgen des Weltlich-Staatlichen im Evangelium Christi verankert.

Misereor super turbam! Eine leuchtende Gestalt, die, dieses Wort im Herzen, in die Bresche springt, ist Gregor I., der Große (590–604). Er mag für viele stehen, Päpste, Bischöfe, Priester und Diakone, die in den säkularen Außenbezirken der menschlichen Gesellschaft kämpfen mußten, um die physische Existenz der Gemeinde Christi zu sichern. Durch die ganze Zeit der Völkerwanderung hindurch bestand diese Notwendigkeit, und sie ist mit dem Ende dieser Wanderung noch lange nicht beendet.

Die Kirche und ihre Organe standen noch aufrecht, freilich schwer mitgenommen, als die Flut der Umstürze den Staat und seine Einrichtungen hinwegschwemmte. Gregor I. wird mit Recht der Große genannt, weil er die fast über-

menschliche Anstrengung einer doppelten Aufgabe gemeistert hat. Sehen wir uns seinen Alltag an. Da mußte außer dem, was die geistlichen oberhirtlichen Pflichten verlangten, gar vieles geschehen. Da mußte Nahrung und Kleidung für die durch den Krieg zur Flucht genötigten Menschen beschafft werden, da mußten Boten nach den fern liegenden Kirchengütern abgefertigt werden, damit der Nachschub an Lebensmitteln für die Armen und Kranken und die Bedürfnisse des päpstlichen Haushaltes verbessert würde, da wurde über Verteidigungsfragen mit den oströmischen Generälen verhandelt, da gab es diplomatische Kämpfe mit den Häuptern der Langobarden, um Schonung und Nachsicht für das Volk Roms und Italiens zu erlangen, da wurden Gesandtschaften in kirchlicher und politischer Mission über die Alpen geschickt. Der Papst war durch die faktische Abwesenheit des Staates gezwungen, auch staatliche Obliegenheiten zu übernehmen. Dabei dachte er niemals daran, sich grundsätzlich dem byzantinischen Herrschaftsbereich zu entziehen; auch das reichskirchliche System und die kaiserliche Sonderstellung in ihm ertrug er duldend, solange der Glaube nicht gefährdet war[17].

Anders sieht ihn Ullmann: Gregors „Societas reipublicae Christianae, über welche die römische Kirche ihren principatus ausübte, ohne dabei auf die Reichsverfassung Rücksicht nehmen zu müssen, ist die prophetische Vision des mittelalterlichen Europa."[18] Hier wird wiederum ein abendländisches Weltbild in ein Jahrhundert zurückgespiegelt, das dafür einfach nicht aufnahmefähig ist.

Leo XIII. hat in unserer Zeit in dem Rundschreiben „Diuturnum illud" (29. Juli 1881)[19] und „Immortale Dei" (8. Nov. 1885)[20] das Verhältnis von Kirche und Staat aufs Neue umschrieben. Ihm stand das Arsenal einer entwickelten Rechtsphilosophie, Lehre von der Kirche, Gesellschaftslehre und Kirchenrechtslehre zur Verfügung. Pius XII. zieht diese Lehrverkündigung seines Vorgängers ausdrücklich heran, wenn er sagt: ihre Natur, wie das Ziel, das sie verfolgen, bestimmen die Grenzen, innerhalb derer Kirche und Staat jure proprio regieren. Innerhalb dieser Grenzen sind beide souverän. Kirche und Staat sind unabhängige Mächte, aber sie dürfen einander deswegen doch nicht übersehen, noch weniger bekämpfen. Vielmehr entspricht es der Natur und dem Willen Gottes besser, daß sie in gegenseitigem Verstehen zusammenarbeiten, da ihr Wirken den gleichen Gegenstand hat, nämlich den katholischen Bürger.

Pius XII. urteilt, daß Leos XIII. Formulierung mehr oder weniger ausdrücklich das Selbstverständnis der Kirche im ersten Jahrtausend und in den letzten vier Jahrhunderten spiegle. Er macht für das Hochmittelalter bis etwa ins 14. Jahrhundert eine Ausnahme. „Diese mittelalterliche Auffassung war zeitbedingt."[21]

Gregor I. hat 1300 Jahre vor Leo XIII. gelebt; seine wissenschaftliche Reflexion

---

[17] Vgl. dazu MIRGELER a.a.O. 44 und SEPPELT a.a.O. II, 40/41.
[18] ULLMANN a.a.O. 57. [19] DENZINGER ed. 18–20 No. 1855. [20] DENZINGER a.a.O. 1866.
[21] Pius XII. *Allocutiones.* Iis, qui interfuerunt Conventui X. internationali de Scientiis Historicis, Romae habito (7. Sept. 1955). AAS 47 (1955) 677/78.

konnte derjenigen seines späten Nachfolgers in vielen Stücken nicht entsprechen. Was jedoch den Wesensgehalt der Lehre über Kirche und Staat angeht, die Grund-Sätze und die Grund-Einstellung, scheinen uns beide Päpste in der Tat übereinzustimmen. Dem Ideengehalt nach (theoria) scheinen uns bei Gregor keine Ansätze zu einer kirchlichen Gewalt in zeitlichen Dingen vorzuliegen. Ebensowenig hat er natürlich die königs-priesterlichen Ansprüche der Kaiser gebilligt[22]. Wenn er über den kirchlichen Bereich hinaus tief ins „Weltliche" hineinwirkte und sorgte, so ist das nicht mehr als eine de-facto-Ausübung politischer Funktionen im Notstand. Keimhaft allerdings sind fernere Ereignisse vorgezeichnet, insofern nämlich im politischen Bereich dem Tatsächlichen die Kraft innewohnt, durch den Fortgang der Geschichte Recht zu werden.

Gregor I. steht auf der Grenzlinie zweier Weltalter. Hinter ihm der Todes kampf einer der großen Epochen der Menschheitsgeschichte, vor ihm die Geburtswehen eines neuen Völkertages. Beides war erschreckend.

In seiner Person hat sich alles noch einmal verkörpert, was an Edlem im alten Römertum zu Hause war. Er entstammte einer begüterten, senatorischen Familie Roms, die bereits seit Generationen christlich war. Eine großartige staatliche Laufbahn stand ihm offen. In den Jahren 572 und 573 versah er das Amt des römischen Stadtpräfekten, des vornehmsten Zivilamtes der alten Reichshauptstadt. Aber diese Stadt lebte nur noch im letzten Nachglühen einstiger Hoheit und Macht. Sie siechte dahin, und eben den wachsten Geistern war sie zum erschütternden Zeugnis irdischer Vergänglichkeit geworden. So nimmt es nicht wunder, daß Gregor schließlich verzichtete und Mönch wurde. Doch war es ihm nur kurz vergönnt, in einsamer Stille die göttlichen Geheimnisse zu betrachten. Papst Pelagius II. rief ihn aus der Klosterzelle in den Kirchendienst. Was dem Genius des politischen Roms versagt zu sein schien, das christliche Rom besaß es: die im äußeren Zusammenbruch triumphierende Kraft, weiter zu leben und Neues zu schaffen. Als Pelagius von der Pest hinweggerafft worden war, riefen Klerus und Volk den Diakon Gregor auf den Stuhl Petri.

Der Sproß eines römischen Stammes, der das Imperium mitgetragen hatte, nahm als Christ und Diener der Kirche, die bittere und sauere Mühe auf sich, Christi Botschaft und seine Kirche durch unsagbares Elend in eine neue Zeit hinein zu geleiten und den leidgeprüften Bürgern Roms und Italiens Hort und Burg gegen die Schrecken einer verwilderten Epoche zu sein.

Gregor hat keine hochfliegenden Pläne entworfen. Wie konnte er, wo die Zukunft dunkel verhangen vor ihm lag? Als Mensch und Bürger gehörte er einer Welt an, die in Rom im Verscheiden lag, aber drüben in Byzanz noch eine Zitadelle besaß, die noch über 800 Jahre in wechselndem Glanz strahlen sollte. Als Christ und Papst hat er diese Welt nicht verleugnet, ist aber im Westen kühn und

[22] Vgl. SEPPELT II, 40/41.

mutig daran gegangen das zu schaffen, was wir Späteren dann als die Grundlagen einer neuen Ordnung erkannt haben, jene Ordnung, die man das christliche Mittelalter nennt.

Die Kirche Goas am Scheidewege

Patrick V. Dias

Eine oft etwas romantische Vorstellung vom „goldenen Goa" als „Licht und „brennendem Mittelpunkt des westlichen Geistes im Osten"[1] und einem „Rom des Ostens" als einem „christlichen Fanal in der dunklen Nacht Asiens"[2] macht es vielleicht für manchen europäischen Beobachter schwer, ein von allen Vorurteilen freies und wirklichkeitsnahes Bild des heutigen Goa zu bekommen[3]. Um schwierigen Fragen gerecht zu werden, sollen sie in zwei Abschnitten behandelt werden: 1. Die historische Bedingtheit des goanesischen Christentums; 2. Die neue Lage als Anreiz zur theologischen und pastoralen Besinnung.

Das „Padroado-Christentum"

Obwohl die Portugiesen 1498 nach Indien kamen und 1510 die Stadt Goa eroberten, kann man erst unter der Regierung Joaos III. (1521–1557) von „einem organisatorisch festgelegten Bekehrungswerk"[4] sprechen. Die ersten Missionare waren Franziskaner und einige Weltpriester. 1534 wurde Goa zur Diözese und hatte einen sehr eifrigen Generalvikar, Miguel Vaz – nach Silva Rego „der größte Apostel Goas"[5] – der, um den Götzendienst zu vernichten, dringend um die Einführung der Inquisition bat (6. 1. 1543) und der gemäß dem damaligen Grundsatz „cujus regio illius religio" die katholische Religion zur einzigen rechtmäßigen Re-

[1] Rede des portugiesischen Ministerpräsidenten O. Salazar, 12. 4. 1954.

[2] Kard. Patriarch von Lissabon in seiner Predigt während der Trauermesse für den Verlust Goas am 19. 12. 1961.

[3] Vgl. HERDER-Korrespondenz, Febr. 1963, 221–226: „Goa im indischen Staatsverband" (auch Febr. 1962). Dieser Bericht vermischt ohne jegliche Differenzierung politische, wirtschaftliche, kulturelle und religiöse Gesichtspunkte.

[4] B. J. WENZEL, *Portugal und der Heilige Stuhl* (Lissabon 1958) 153.

[5] A. da SILVA REGO, *Curso de Missiologia* (Lissabon 1956) 359.

ligion machen wollte, um so Goa wirklich in ein „Land des Königs von Portugal (terra de el-rei)" zu verwandeln. 1542 kamen die Jesuiten, geführt vom größten Apostel des Ostens, dem hl. Franz Xaver; 1548 die Dominikaner.

Goa ist nur zu etwa 45 % christlich, aber die Christen leben hauptsächlich in den drei zentralen Provinzen: Ilhas, Bardez und Salcette und geben ihnen einen überwiegend christlichen Charakter, während die später von den Portugiesen erworbenen „Novas Conquistas" (neuen Eroberungen) hauptsächlich hinduistisch sind und sogar berühmte hinduistische Pilgerzentren beheimaten.

Man kann das Christentum Goas nur aus seiner Geschichte verstehen, und zwar aus seiner vergangenen Geschichte. Während nämlich in den Ländern Europas das Christentum immer in den Strom moderner Bewegungen eingebettet bleibt und sich (wenn auch oft langsam) mitentwickelt, ist hier ein Stück christlicher Welt gleichsam an den Rand der Geschichte gespült worden und hat die Züge vergangener Jahrhunderte bewahrt. Darin liegt eigentlich das ganze Problem der Kirche Goas, wie sich nämlich dieses Christentum, das Jahrhunderte lang künstlich behütet wurde und sich nun plötzlich in einen säkularen Staatsverband eingegliedert findet, gleichsam ein paar Jahrhunderte überspringen und sich in einer ganz neuen Situation zurechtfinden soll. – Drei typische Züge fallen im Bild des goanesischen Christentums auf:

1. *die barocke Frömmigkeit*

Das Christentum Goas entwickelte sich im Stil des Lebens und Denkens, das die Portugiesen im 16. Jahrhundert nach Indien brachten. Im Mittelpunkt des kultischen Lebens stand die Anbetung der Eucharistie, in der Christus als unsichtbarer Gott verehrt wurde. Die starke Betonung des Göttlichen, zusammen mit der indischen Abwertung des Leibes, machte die heilige Menschheit Christi unbedeutsam. Hingegen traten Jesus, Maria und Joseph sowie die Heiligen stark als Vorbild der Frömmigkeit in den Vordergrund, wie man es von den Portugiesen gelernt hatte. Stark wurde auch die moralische Bedeutung der christlichen Lehre herausgehoben; Sakramente und Gebet wurden fast nur als Mittel der Seelenrettung und der Selbstheiligung betrachtet.

Immer sah man Christentum im scharfen Gegensatz zum Hinduismus, den man als Götzendienst verabscheute. Dabei machte man keine klare Unterscheidung zwischen Hinduismus als Religion und als Kultur. Wer Christ werden wollte, mußte sich in allen Lebensformen dem westlichen Lebensstil anpassen. Bei der Taufe erhielten die Neubekehrten christliche Namen, sie begannen europäische Kleider zu tragen und ihr Gesellschaftsleben nach portugiesischem Vorbild zu führen. Nur Christen durften staatliche Ämter besetzen und bestimmte Berufe ausüben. Auf keinem Gebiet sollten sie Gemeinschaft mit den Heiden haben. So durf-

ten sie zu keinem heidnischen Arzt oder Friseur gehen[6]. Auch die Gotteshäuser, der Kult, die Bildung der Priester waren ganz nach europäischem Muster eingerichtet. Überall entstanden Barockkirchen, in denen die portugiesischen Lieblingsheiligen verehrt wurden, genau wie in Portugal, mit denselben farbenprächtigen Bruderschaften und prunkvollen Prozessionen.

Die Portugiesen fanden in Goa ein religiös außerordentlich empfängliches Volk vor und es ist ihnen gelungen, den christlichen Glauben tief ins Herz zu senken. Glaubenstreue und innige Frömmigkeit haben sich in Goa durch alle Jahrhunderte erhalten trotz der schweren kirchlichen und kirchenpolitischen Krisen. Das kirchliche Leben ging weiter, als 1760 die Jesuiten aus Goa verwiesen wurden, als 1835 sämtliche religiöse Orden das Land verlassen mußten, als die Priesterbildung daniederlag und die Atmosphäre während des größten Teils des 19. Jahrhunderts durch die schweren Spannungen mit Rom wegen der Jurisdiktionsstreitigkeiten zwischen Padroado und Propaganda vergiftet wurde. Der Glaube wurde nicht erschüttert. Ein äußerer Grund für diese Glaubensfestigkeit sind die kirchlichen Feste, die reiche Volkskunst, die Karneval- und Osterspiele, die Passions-darstellungen und -dramen und die Verbindung des Christentums mit den Gebräuchen des Volkes. Die volkstümliche Ausprägung des Christentums in Goa ist sicher die beste Leistung im Missionswerk der Portugiesen. Aber diese Verbindung von Religion und Volkskultur allein ist noch nicht ausreichend, die Tiefe des christlichen Lebens in Goa zu erklären. Goanesisches Christentum ist nicht nur eine Nachahmung iberischen kirchlichen Lebens. Unter all der barocken Frömmigkeit, wie man sie etwa bei einer feierlichen Vesper in einer goanesischen Kirche mitfeiern kann, lebt eine stille, gläubige Innerlichkeit, eine schweigende Anbetung und Gottesliebe, die Sehnsucht einer ganzen Weihe an Gott. Die tief religiöse Seele Indiens ist nicht verkümmert in diesem Volk. Oft sind die Anlagen unentwickelt geblieben, und sie haben eigentlich im gegenwärtigen kirchlichen System wenig Entfaltungsmöglichkeiten, aber sie zeigen sich doch immer wieder in der religiösen Ansprechbarkeit und in der Liebe zu Christus und der Kirche, selbst wenn die Ideale von Priestertum und kirchlichem Leben oft enttäuscht wurden.

Bis zum Erwachen des indischen Nationalismus hat man sich über die barocke westliche Prägung des goanesischen Christentums wenig Gedanken gemacht. Heute spürt man, daß die Verbindung mit westlicher Kultur ein zu enges Band geworden ist. Die religiöse Kultur hat eine portugiesisch-patriotische Färbung angenommen. Manche glauben, daß die Goanesen wegen ihres christlichen Glaubens mehr zum Westen als nach Asien gehören (vielleicht fällt es einem gar nicht mehr auf, wie unchristlich und unkatholisch eine solche Auffassung ist). Man hat die Kirche Goas geradezu die „Kirche des Heimwehs" nach Lissabon genannt[7]. Der Versuch einer Erneuerung des Christentums in Goa, unabhängig von westlichen Bindun-

[6] Vgl. *Die Dekrete der ersten Provinzialsynode Goas* (1567), kurz zusammengefaßt in SILVA REGO a.a.O.
[7] A. PLATTNER, *Christliches Indien* (Zürich 1955).

gen, wurde als unpatriotisch empfunden. Was schlimmer ist, ein Christentum mit barocker Fassade vergißt leicht sein eigentliches Wesen; es lebt aus Traditionen, und vergißt seine Quellen. Es ist bezeichnend, daß in der Volkssprache Goas, in Konkanim, bis heute noch keine ganze Übersetzung des Neuen Testaments existiert, aber es gibt um so mehr Gebetbücher mit Novenen und Volksandachten. In seinem Erscheinen gleicht dieses Christentum mit dem Betonen des Sichtbaren paradoxerweise der Hindureligion, die ja nicht so sehr an Dogmen gebunden ist, aber dem Brauchtum große Bedeutung beimißt. In den Augen der Hindus war das Christentum eine der vielen Möglichkeiten der Gottesverehrung: sie verehrten Gott nach indischer, die Christen nach europäischer Art.

2. *Die Verbindung zum Staat*

Ohne die großen Verdienste der christlichen Könige von Portugal und seines Volkes zu verkennen, darf man wohl behaupten, daß, als Folge der kirchenfeindlichen Einstellung Pombals und später der Republik von 1910, der Geist der französischen Aufklärung mit den antikirchlichen Ressentiments, wenn auch unter der traditionellen Ausübung der Religion verborgen, tief in die Seele der führenden Schichten Portugals eingedrungen ist. Wenn also die Verfassung die katholische Religion „als die Religion der portugiesischen Nation anerkennt" (Art. 45), sieht sie in ihr, wie Kardinal Cerejeira am 17. Jahrestag seiner Erhebung zum Patriarchen feststellte, „nur die nationale Gegebenheit, die man weder verkennen noch verändern kann, ohne die Gewissen zu verletzen ..." So wurden die Missionen in Übersee vom Staat geschützt und unterstützt, insofern sie als „Werkzeuge der Zivilisation und des nationalen Einflusses zum organischen Wesen der portugiesischen Nation gehören" [8]. Diese durch das Patronatsrecht geschaffene Verbindung, um nicht zu sagen Unterstellung der Kirche Goas unter den Staat wurde in den letzten Jahren besonders vom Klerus als eine große Gewissensbelastung empfunden. Die enge Bindung an den Staat hat eine kräftige Entwicklung des christlichen Lebens gehemmt und ein verzerrtes Bild der Kirche als einer Hüterin der Souveränitätsansprüche des Staates vor der nichtchristlichen Welt dargestellt.

Auch nach der Eingliederung des Landes bleibt die Kirche Goas noch unter dem Patronatssystem, dessen bilateraler Vertragscharakter im Konkordat von 1940 zugesichert und als verbindliches Verfassungsrecht am 11. 6. 1951 im Grundgesetz verankert wurde[9]. Es ist klar, daß das kirchliche Leben in Goa eine strukturelle Umbildung und Neuorientierung braucht. Dabei kann sich jede Verzögerung in der Bereinigung des derzeitigen Zustandes hinsichtlich des Bischofsstuhls von Goa nur schädlich auswirken.

---

[8] Art. 24 und 133 des Kolonialaktes, der am 11. 6. 1951 neu verfaßt wurde.

[9] Vgl. WENZEL a.a.O.

3. *Die Abschließung gegenüber der indischen Kulturwelt*

Im stolzen Gefühl ihrer militärischen und kulturellen Überlegenheit bemühten sich die Portugiesen kaum um ein Verständnis hinduistischer Religion und Sitte. Durch verschiedene Druckmittel haben sie versucht, den Hinduismus auszurotten, wenigstens in der früheren Periode ihrer Herrschaft. Sie betrachteten dies als ihre Pflicht, und sie folgten dabei dem damals allgemein anerkannten Prinzip, daß der Souverän die Religion seines Landes bestimmt. Die Nichtchristen, die noch im Lande lebten, wurden wirtschaftlich, politisch, gesellschaftlich bedrückt. In einem Land, in dem das soziale Gedächtnis eine große Rolle spielt, haben diese Vorgänge eine Verbitterung hinterlassen und die Beziehungen zwischen Christen und Hindus belastet. Von hier aus muß man gewisse Verhaltensweisen der Hindus sehen. Man kann kaum von Nichtchristen ein Verständnis für die Irrtümer erwarten, die im Namen der Religion begangen wurden. So „haben die Goanesen durch ihr europäisiertes Wesen, wenn auch ohne persönliche Schuld, zu dem tragischen Mißverständnis beigetragen, das Christentum sei eine rein europäische Religion, innerlich abhängig von den fremden Kolonialmächten und mit der indischen Kultur letztlich unvereinbar . . ." [10].

Die neue Lage der Kirche Goas

Die Kirche von Goa war ursprünglich als Mutterkirche des ganzen Ostens geplant. Von hier aus sollte der Süden und Osten Asiens die christliche Botschaft empfangen. Die Verdienste Portugals für die Missionen sind groß und sollen auf keinen Fall herabgesetzt werden. Aber mit dem Rückgang der politischen und militärischen Macht und besonders seit der Unabhängigkeit Indiens hat sich die Blickrichtung Goas völlig gewandelt: Es war nicht mehr Zugang nach Indien und dem östlichen Asien, sondern Teil des Portugiesischen Reiches; es schaute nicht mehr nach Osten, sondern nach Westen, und es war der Stolz und die Freude der Portugiesen, daß sich die Goanesen in Lissabon völlig zuhause fühlen konnten. Die Kirche Goas wurde aus Indien ausgeklammert, und sie hat deshalb am eigentlichen Leben und an den gewaltigen Aufgaben der Kirche Indiens keinen Anteil mehr genommen. (Das darf man freilich nur von der goanesischen Kirche als ganzer sagen; denn viele goanesischen Priester und Laien haben auch in neuester Zeit Großes für die Kirche Indiens geleistet.) Es mußte aber die Stunde kommen, da die Kirche Goas wieder mit der Kirche Indiens verbunden wurde, um an den kirchlichen und missionarischen Aufgaben des Christentums in Indien Anteil zu nehmen.

Deshalb muß man die Integration der Kirche Goas in die Kirche Indiens begrüßen. Die Aufhebung der politischen Grenzen war eine notwendige Bedingung

[10] PLATTNER a.a.O. 53.

dafür. Es ist nicht unsere Aufgabe in diesem Artikel nach der Art und Weise zu fragen, in der diese Integrierung geschah; auch nicht ob die politischen Rechte und Wünsche der Goanesen in der indischen Union genügend berücksichtigt werden. Die Kirche muß zwar versuchen, die gegensätzlichen Haltungen zu verstehen, sie ist aber nicht dazu berufen, sich in einer politisch zweideutigen Situation – und das Goa-Problem war eine solche – auf der einen oder anderen Seite zu engagieren, wenn keine menschlichen und christlichen Werte klar und unmittelbar auf dem Spiel stehen. Es liegt außerhalb der Mission der Kirche, einen politisch anfechtbaren Status quo zu verteidigen oder neue politische Lösungen zu suchen[11].

Man kann aber von allen politischen Implikationen einmal absehen und die heutige Lage betrachten, wie sie nun einmal ist, und dann kann man sagen: Die aus der Integrierung Goas entstandene kirchliche Lage ist trotz aller augenblicklichen Probleme und der vielen Übergangsschwierigkeiten gesund und wird sich auch als Belebung der Kirche Goas auswirken. Voraussetzung dafür ist freilich eine realistische Annahme der gegenwärtigen Situation, eine ernste Inangriffnahme der entstehenden Aufgaben und der Verzicht auf die Träume der Vergangenheit.

Die Organisation der Diözese

Die kirchenrechtliche Struktur des Lebens der Diözese ist vollständig vorhanden. Jedoch ist durch die Eingliederung ein finanzielles Problem entstanden, das sich zum großen Teil mit einem strafferen Einnahmesystem und einer besseren Verteilung der Gelder nach einer gewissen Übergangszeit überbrücken läßt. Die Kirche Goas ist ärmer geworden, dafür aber frei. Sie ist jetzt auf die Unterstützung der Gläubigen angewiesen; sie wird gezwungen sein, intensiver am Leben und an den Sorgen der Menschen, in deren Mitte sie lebt, Anteil zu nehmen.

Ein zweites Problem stellt das Bildungswesen dar. Die Kirche hatte nur einige wenige Volksschulen, die Staatszuschüsse erhielten. Sonst war die Schule in Händen des Staates. Dieser unterhielt bis 1955 nur ein Gymnasium, von 1955 an vier technische Schulen und seit 1957 noch weitere drei Gymnasien. Hingegen hatte die Kirche nach indischem Muster 19 High-Schools und 56 Schulen mit den ersten vier Klassen. Diese Schulen erhielten aber keine staatliche Unterstützung. Unter der neuen Herrschaft sind Beihilfen durchaus möglich, wenn die Schulen die erzieherischen Mindestforderungen erfüllen. Die Katholiken können jetzt sogar Universitäten errichten, was früher unmöglich war. Der Religionsunterricht ist in den öffentlichen Schulen Indiens ausgeschlossen, in staatlich unterstützten Privatschulen

[11] Es heißt in der HERDER-Korrespondenz: „Auf der 11. Generalversammlung der Catholic Union of India (April 1962), die Kardinal Gracias mit einer Ansprache einleitete, wurde das Vorgehen der Regierung gegen den portugiesischen Besitz in Indien einstimmig begrüßt" (225). Ich habe leider noch nicht den Wortlaut dieses Beschlusses erhalten. Aber bevor man darüber urteilt, muß man auch genau wissen, wie die Verhältnisse Kirche-Staat in Goa waren, und daß es in Portugal „Männer der Kirche gegeben hat, die politische Haltungen einnahmen und dabei vergaßen, daß sich Priester besser mit den Dingen Gottes beschäftigen sollen" (Kard. Patriarch von Lissabon, 29. 11. 1956).

darf er außerhalb des Stundenplans und mit Genehmigung der Eltern erteilt werden. Damit schienen die Katholiken Goas zunächst schlechter gestellt zu sein. Doch sei erwähnt, daß vor dem Anschluß die goanesischen Kinder, die z. B. in Bombay staatlich unterstützte katholische Schulen besucht hatten, im allgemeinen bessere religiöse Kenntnisse besaßen als die Kinder, die in dem sogenannten „Gebiet, das 450 Jahre Ausstrahlungszentrum katholischen Denkens war“ [12], erzogen wurden.

Ein drittes Problem bildet das Gebiet der sozialen Erziehungsmaßnahmen durch die Katholiken. Bisher mußte man sich auf die traditionellen Werke der christlichen Liebe beschränken. Versuche, die sozialen Strukturen zu ändern oder das Bestreben, deren Ursachen zu beseitigen, verstießen gegen die Monopolstellung der Regierung. Erst 1957 wurden auf private Initiative von Dr. L. Coutinho die ersten sozialen kirchlichen Zentren errichtet, die aber unter manchen Schwierigkeiten zu leiden hatten. Soziale Probleme gab es immer in Goa, wenngleich die Unterschiede zwischen reich und arm infolge der alten gesellschaftlichen Struktur und der Auswanderung nach Indien und Afrika nicht so kraß waren. Aber man lebte in einer künstlich abgeschlossenen und vereinfachten Atmosphäre; es gab ein ganz vernünftiges Arbeitsgesetz; es blieb aber in der Schreibtischschublade liegen. Mit dem Anschluß sind auf einmal alle Dämme, die die Ströme der modernen Bewegungen abhielten, gebrochen, und diese haben das romantisch träumende Goa überflutet. Nun macht man die erste Erfahrung mit der Demokratie, der freien Meinungsäußerung, den Parteien und den Wahlen; jetzt lernt man, was die soziale Gerechtigkeit bedeutet, begegnet man den verschiedenen Weltanschauungen, die eine Auseinandersetzung fordern, jetzt gibt es Arbeiterbewegungen, Gewerkschaften, Lohnforderungen, Streikrecht usw. So ist eine gewisse Verwirrung entstanden. Aber es zeigen sich schon allmählich deutliche Zeichen der Besinnung und der Vernunft. Die Übergangsschwierigkeiten wären geringer gewesen, wäre man ihnen von Anfang an mit der richtigen Haltung begegnet und hätte die indische Verwaltung sie nicht unnötig erschwert.

Neuorientierung des christlichen Lebens

Die Christen Goas, die bisher gewohnt waren, privilegiert zu leben, sind nun auf einmal Bürger ohne besondere Rechte unter einem für alle gleichen Grundgesetz geworden. Sie sind in eine Gemeinschaft eingegliedert worden, wo sie, die einst fast die Hälfte der Bevölkerung ausmachten, zusammen mit anderen Christen Indiens nur eine winzige Minderheit (2 %) der Gesamtbevölkerung darstellen. Im Zusammenleben einer pluralistischen Gesellschaft ist nichts selbstverständlich. Die Christen können nur mit der Kraft eigener Überzeugung und nicht mit Hilfe christlich geordneter Strukturen ihre Weltanschauung sichtbar werden lassen. Die Gesellschaft, wie sie sie gern haben möchten, ist nicht von vornherein ge-

[12] HERDER-Korrespondenz a.a.O. 226.

geben, sondern bleibt immer eine Aufgabe. Aber die Situation der Christen in Indien ist in mancher Hinsicht eine einzigartige, für die es keine fertigen Lösungen gibt. Natürlich können uns die verschiedenen Lösungen des westlichen Kulturraumes sehr helfen; aber die letzte Antwort muß von Indien selbst kommen, unter Berücksichtigung eigener Traditionen und eigenartiger Probleme.

Schon die Tatsache eines säkularisierten Staates, in dem keiner Religion ein besonderer Platz eingeräumt wird, in dem nicht einmal die christliche Religion die Grundlage bildet wie im Common Law der USA[13], stellt die Christen Goas unausweichlich vor wichtige theologische Fragen. Der Begriff „Religion" in der indischen Verfassung muß so aufgefaßt werden, daß er nicht nur den Hinduismus, der sich nicht so sehr auf Glaubenswahrheiten gründet, sondern das ganze soziale Leben seiner Mitglieder zu gestalten beansprucht, umfaßt, sondern auch die nichttheistischen Religionen wie Buddhismus und Jainismus[14]. Wie soll sich also die christliche Religion gegenüber dieser vielfältigen Religionswelt verhalten? Es geht hier nicht bloß um eine akademische Frage, sondern um eine sehr wichtge praktische, die sich täglich bei jeder Begegnung mit Nichtchristen stellt und von deren Antwort das Schicksal des Christentums in Indien in hohem Maße abhängt. Wenn aber die nichtchristlichen Religionen nicht in den Kairos des Unheils, sondern des Advents gehören, d. h. „nicht schlechthin außerhalb der göttlichen Heilsökonomie liegen, sondern in sie einbezogen und innerlich auf das in Christus zu vollendende Heil hingeordnet sind" [15], dann stellt sich sofort die Frage, wie die ganze Geisteshaltung, die Inhalte, die Symbole, die äußere Form der indischen Kulturwelt im Dienst der Erlösung durch Christus fruchtbar gemacht werden und zur wahren Katholizität der Kirche beitragen könne. Denn ein Christentum, das nicht versuchen würde, das Erbe seiner Vergangenheit Christus zu unterwerfen und in ihn zu verwandeln, würde die Menschheit Christi verleugnen. Zugleich aber würde es sich „der Verwurzelung im Volkstum berauben und müßte selbst in seiner Entfernung vom wirklichen Leben verdorren"[16]. Das sind Fragen, die in ihrer Konkretheit völlig neu für die Christen Goas aufbrechen. Sicher sind die angedeuteten Probleme in Indien noch nicht bewältigt worden. Aber man ist sich darüber klar, daß es in Indien keine wirklich christliche Erneuerung und wirksame Missionierung geben kann, ohne diesen Fragenkomplex miteinzubeziehen oder zum mindesten sich für diese Probleme offenzuhalten.

Wenn also die Kirche Goas mit diesen Perspektiven den Weg, der vor ihr liegt, mutig beschreitet, dann kann, was für manche Beobachter eine düstere Zukunft zu sein scheint, der Anbruch eines neuen Tages sein, genauso wie die Abschaffung des Kirchenstaates vor fast 100 Jahren die römische Kirche aus den politischen

[13] Vgl. J. C. MURRAY, *We hold these truths*, London 1961.

[14] Vgl. D. D. BASU, *Commentary on the Constitution of India* (Calcutta ³1955).

[15] J. NEUNER, *Auf dem Weg zu einer indischen Theologie*, in: *Orientierung* Nr. 22 und 23/24 (1962) 256–57; 270–74.

[16] NEUNER a.a.O. 23, 257.

Verwicklungen befreit und sie erfolgreich für ihre eigentliche christliche Aufgabe freigemacht hat. So ist zu hoffen, daß in den großen und leeren Kirchen und Klöstern der alten Stadt Goa[17] wieder die Fülle des christlichen Lebens erstrahlen wird, daß die Christen Goas, aus ihrem Schlaf erwacht, nicht eigensüchtige Bewahrer des Leibes des hl. Franz Xaver, sondern vielmehr lebenschenkende Träger seines Geistes, des Geistes der Nachfolge Christi, sein werden.

ZEITBERICHT

Immer wieder Lateinamerika – Die sowjetische Außenpolitik – Die Auswirkungen des russisch-chinesischen Konflikts auf den Kommunismus in Asien

Immer wieder Lateinamerika

Man hat Lateinamerika „das Land unserer Besorgnis und unserer Hoffnung" genannt. Vor uns liegen drei neue Studien über den Gesamtkontinent, alle drei verschieden, aber bei allen drei scheint die Besorgnis zu überwiegen.

Die erste ist eine knappe Übersicht, auf reiches statistisches Material gestützt, von Manuel Foyaca SJ im Augustheft der in Bogotà (Columbia) erscheinenden Zeitschrift Revista Javeriana, betitelt: *Crisis en nuestra america.* F. beginnt mit der explosionsartigen Bevölkerungszunahme in Lateinamerika (LA). LA hatte 1820 17 Millionen Einwohner, 1900 70 Millionen, 1960 206 Millionen. Der jährliche Bevölkerungszuwachs beträgt in Europa 8 pro Mille, in URSS 17, in USA 18, in Lateinamerika 25. Der Geburtenindex beträgt auf 1000 Einwohner in Europa 24, in Nordamerika 25, in LA 40. Die wirtschaftliche Entwicklung in LA entspricht nicht der Bevölkerungszunahme. In LA sind 53 % der Bevölkerung in der Landwirtschaft, trotzdem muß LA Lebensmittel einführen, während USA nur 12 % in der Landwirtschaft beschäftigt und nicht nur Lebensmittel ausführt, sondern Produktion stoppen muß. Dieses Mißverhältnis kommt daher, daß in LA die Landwirtschaft großenteils Monokultur ist. Fast in allen Ländern LA.s bildet ein einziges Produkt über die Hälfte der Ausfuhr: Zucker in Kuba, Kaffee in Columbia, Guatemala, Haïti, Brasilien,

[17] Die alte Stadt Goa, die etwa 5 km entfernt von der jetzigen Hauptstadt Goa liegt und nicht größer ist als ein Dorf, darf nicht mit dem Land Goa verwechselt werden.

Costa Rica, Bananen in El Salvador, Panama, Ecuador, Honduras, Schafwolle in Uruguay. Ebenso bei den Mineralien: Petroleum (Venezuela), Kupfer (Chile), Zinn (Bolivia). Wenn die Wirtschaft eines Landes so sehr auf einen einzigen Ausfuhrartikel aufgebaut ist, dann ist sie verwundbar und von der jeweiligen Konjunktur im Ausland abhängig.

Weitaus der größte Teil der Bevölkerung in LA ist arm. Man rechnet als durchschnittliches Jahreseinkommen pro Kopf in LA 300–350 Dollar, in USA 2400 Dollar. Dabei sind aber die Verhältnisse in den einzelnen Ländern in LA sehr ungleich. Das „reichste" Land ist Venezuela mit 600–700 Dollar Jahreseinkommen pro Kopf. Brasilien, Columbia, Perù haben nur 100–200, Bolivia und Haïti unter 100 Dollar Jahreseinkommen pro Kopf. Dabei steigen die Kosten des Lebensunterhalts rapid, am meisten in Bolivia und Chile. In ganz LA sind von 1953 bis 1960 die Kosten für den Lebensunterhalt um 360 % gestiegen.

Der Gesamtdurchschnitt von 300 Dollar Jahreseinkommen wäre noch nicht so schlimm. Eine vierköpfige Familie könnte mit 1200 Dollar im Jahr bescheiden leben. Aber die Verteilung ist sehr ungleich, nicht nur von Land zu Land, sondern auch innerhalb der Länder. In Venezuela, das den höchsten Einkommens-Durchschnitt besitzt, haben 80 % der Bevölkerung in Wirklichkeit unter 50 Dollar Jahreseinkommen. Im ganzen schätzt man für ganz LA, daß etwa ein Viertel der Gesamtbevölkerung nicht mehr als 50 Dollar Jahreseinkommen hat.

Die soziale Struktur ist ungesund. Die Proletarisierung in Landwirtschaft und Industrie schreitet fort. In den 10 Jahren von 1950 auf 1960 ist die Stadtbevölkerung in ganz LA von 36 % auf 46 % gestiegen. Um die Riesenstädte Rio, Santiago, B. Aires, Caracas, wachsen ungeheure Slums.

Die Sozialgesetzgebung ist in den meisten Staaten von LA gut und fortschrittlich, aber sie wird nicht überall durchgeführt. In LA herrscht tatsächlich Hunger, große Teile der Bevölkerung sind unterernährt. Die Wohnungen sind unzureichend. Von den Landwohnungen werden 80 %, d. h. 15 Millionen als „infrahumanas" klassifiziert. Es müßten jährlich 500 000 Wohnungen gebaut werden angesichts der Bevölkerungsvermehrung, plus 500 000, um den jährlichen Ausfall zu ersetzen. Statt dessen werden nur 166 000 Wohnungen gebaut. Die ohnehin sehr schlechten Wohnungsverhältnisse verschlechtern sich also immer mehr. Überall fehlt es an Trinkwasser. Man berechnet, daß 90 Millionen kein rechtes Trinkwasser haben. Die Sterblichkeit der Kinder unter 1 Jahr beträgt in LA durchschnittlich 110 ‰, in Brasilien sogar 171 ‰, während sie in USA nur 25 ‰ beträgt. Analphabeten über 15 Jahre sind 40 %, d. h. 74 Millionen. Die Landbevölkerung ist zu 62 % Analphabeten, in einzelnen Ländern ist der Prozentsatz höher, am stärksten in Haïti.

P. Foyaca sieht in all diesen Dingen nicht nur mehr oder minder ungünstige Zustände, sondern er findet (sicher mit Recht), daß das alles einer schnellen Krise zutreibt. Er stellt die Frage: wie hat es so weit kommen können? und findet als Hauptursachen: 1. Mangel an sozialem Sinn bei den Besitzenden. 2. Mangel an Verantwortlichkeit und geradezu Korruption bei den Regierungen. 3. Mangel an Verantwortlichkeit bei den Arbeitenden. 4. Die imperialistische Ausbeutung durch das Ausland, die aber jetzt eine geringere Rolle spielt. Die Ausbeutung durch Spanien und Portugal in der Kolonialzeit kommt jetzt nicht mehr in Betracht. 5. Erst recht ist das Schlagwort unzutreffend, als sei die Kirche an dem jetzigen wirtschaftlichen Elend schuld, weil sie die Geringschätzung der materiellen Güter gelehrt habe.

Den einzigen Ausweg aus der gegenwärtigen Krise sieht F. in einer gründlichen sozialen Umgestaltung. Es handelt sich darum, einen Weg zu finden zwischen dem „Individualismus" (Liberalismus) alter Prägung, den es in LA praktisch nicht mehr gibt, und dem „Kollektivismus" (Kommunismus). Ein solcher Weg wäre der christliche „Solidarismus".

Gewissermaßen die farbigen Illustrationen zu der Studie Foyacas bietet das jetzt auf Deutsch erschienene Buch von Frank TANNENBAUM: *Lateinamerika. Kontinent zwischen Castro und*

Kennedy. Aus dem Englischen von Erich Gaenschalz. 1963, 196 Seiten, 1 Karte 9,80, Stuttgart, Kohlhammer. Frank Tannenbaum, 1893 in Polen geboren, studierte in Nordamerika, 1927 Dr. rer. pol., dozierte an mehreren Universitäten in Nord- und Südamerika, war häufig mit offiziellen Missionen betraut und bereiste ganz LA.

T. geht von den geographischen Gegebenheiten aus. Die großen modernen Hauptstädte sind isoliert: „Es ist, als lägen die Hauptstadt und das übrige Land in zwei verschiedenen Welten" (S. 22). Aber auch im übrigen Land sind die einzelnen Gemeinden ohne Verbindung, daher ihr Partikularismus. Die herrschende Rasse sind die Mestizen. Es gibt Rassenvorurteile, aber sie sind geringer als in USA und nirgends rechtlich begründet. Über die Kirche spricht der Nichtkatholik T. mit großer Achtung: „Die Kirche ist eine aktive Kraft im Leben des einzelnen wie der Gemeinschaft, und ihre Fähigkeit, alles zu durchdringen, hält den Glauben und die Symbole lebendig, die dem Dasein Bedeutung geben" (S. 54). Interessant sind T.s Ausführungen über die Hazienda (Gutshof, Farm) als soziale Einheit, die früher und stellenweise bis heute Kultur und Politik mitbestimmt. Damit hängt zusammen das in LA überall dringende Agrarproblem. Die unumgänglich notwendige Agrarreform kann aber nicht dadurch gemacht werden, daß man die bisherigen Besitzer hinauswirft und andere hinsetzt. Zu der in LA weithin herrschenden Armut bemerkt T.: „Die Armen in LA sind heute ärmer, auch weil sie mehr Wünsche haben als ihre Vorfahren" (S. 161). Die Angaben über Schulwesen und Analphabetentum ergänzt er noch durch den Hinweis, daß die Eingeborenensprachen in LA viel lebendiger sind, als man sich in Europa gewöhnlich vorstellt. „Mindestens die Hälfte der Bevölkerung von Bolivien, Ecuador, Guatemala und Perù versteht kein Spanisch" (S. 79). Sehr ausführlich beschäftigt sich T. mit dem Verhältnis Lateinamerika-USA. In LA ist die Politik viel mehr eine persönliche als eine ideologische Angelegenheit. Das wird in USA nicht verstanden. Fehler der USA-Politik war und ist, daß sie nur Kommunismus und Antikommunismus kennen und sich mit allem verbünden, was sie für antikommunistisch halten. USA ist immer für den Status quo, und der ist in LA oft schlecht. T. urteilt sehr scharf über die nordamerikanische Politik, aber auch über Fidel Castro: „Castro hatte alle Mittel zur Verfügung, ein solches (richtiges) Programm voranzubringen ... Dennoch verwarf er alles, um sich in einem politischen Morast zu verfangen, aus dem es jetzt keinen sichtbaren Ausweg mehr gibt" (S. 163). Für die Zukunft schlägt T. vor: Jede Revolution in LA beginnt damit, daß sie das ausländische Eigentum, also hauptsächlich das von USA investierte Kapital, konfisziert. Die Vereinigten Staaten sollten in Zukunft nicht einfach protestieren, sondern sich ihre Investitionen ratenweise zurückzahlen lassen, etwa durch Taxen auf Exportwaren, aber gleichzeitig die neue Regierung politisch und wirtschaftlich wirksam unterstützen.

Über die Durchführbarkeit solcher Vorschläge müssen die Fachleute urteilen. Jedenfalls ist T. hinsichtlich der Krise LA.s nicht so pessimistisch wie andere. Für ihn scheint es kein unabwendbares Schicksal zu sein, daß LA in Kurzem dem Kommunismus verfällt.

Das dritte Buch, Alfons KIRCHGÄSSNER: *Im katholischen Kontinent*, 129 Seiten und 1 Karte, Frankfurt 1963, Josef Knecht, nennt sich bescheiden: „Notizen von einer Reise durch Lateinamerika", enthält aber reiches Material. Der Verfasser sieht LA vom Standpunkt der Kirche aus, mit dem Auge des Seelsorgers. Wie wichtig LA für die Gesamtkirche ist, geht aus der Tatsache hervor, daß 33 % aller Katholiken, also ein Drittel, in LA leben. „Daß sich der Kontinent als einziger unter den christianisierten in diesem traurigen Zustand befindet, lastet als Hypothek auf dem Ansehen der Kirche."

K. bringt die hauptsächlichen statistischen Angaben ähnlich wie Foyaca und Tannenbaum. Er verhehlt dabei nicht, daß die einzelnen Angaben oft nur auf Schätzungen beruhen. Ausführlicher sind bei ihm die seelsorglichen Statistiken. Während in Europa, das kaum die Hälfte aller Katholiken beherbergt, 66 % aller Priester leben, sind in LA 8,4 % aller Priester, nämlich 37 636, davon

ein Drittel Ausländer. Doch ist der Priestermangel für K. nicht der Hauptgrund für die seelsorglichen Mißstände. „Laienbrüder gibt es relativ weit mehr als in Europa. Die Zahl der Mitglieder weiblicher Kongregationen steigt rascher als die Bevölkerung." Auf 2000 Einwohner kommt eine Schwester. „Diese Tatsachen bedeuten eine große Hoffnung für die Kirche."

Im einzelnen urteilt K. über die seelsorglichen Verhältnisse reichlich negativ. Er ist ein scharfer Beobachter, neigt aber vielleicht etwas dazu, alles, was er gesehen oder gehört hat, nach dem Maßstab der fortgeschrittenen deutschen Seelsorgemethoden zu beurteilen. Dadurch erweckt das ganze Buch den Eindruck einer ständigen Anklage, was sicher nicht in der Absicht des Verfassers liegt. Bei vielen Fakten und Einzelbeobachtungen, die K. ohne Kommentar hinsetzt, denkt sich der Leser unwillkürlich ein „hört! hört!" oder „unglaublich, aber wahr!" dazu.

Im übrigen verallgemeinert K. nicht. Aus manchen seiner Angaben geht hervor, daß der Kirchenbesuch stellenweise in LA besser ist als in Europa, ebenso, daß man an manchen Orten in der Feier der Liturgie überaus fortschrittlich ist.

Jedenfalls stellt das Buch dem Verfasser das Zeugnis fleißiger und geschickter Beobachtung aus. Dabei ist es von so ernstem seelorglichen Willen getragen, daß man es in die Hand jedes europäischen Priesters und interessierten Laien wünscht, damit sie sehen, wie viel hier noch zu leisten ist, aber auch, wie viel hier mit der Hilfe Europas geleistet werden kann.

Die sowjetische Außenpolitik

„Der sowjetischen Außenpolitik waren nach der Revolution von 1917, in großen Zügen gesehen, zwei Hauptaufgaben gestellt: der Vorstoß zur revolutionären Welteroberung, der in Versuchen zum Ausdruck kam, den Ring nichtkommunistischer, an die Sowjetunion angrenzender Staaten gewaltsam zu sprengen; und die ‚aktive Verteidigung' der sowjetischen Ausgangsstellung, das heißt die Abschirmung des Kernlandes des Kommunismus gegen Vernichtung durch Krieg oder wirtschaftlichen Druck, was sich je nach Weltlage im diplomatischen Zusammengehen der Sowjetunion mit verschiedenen Gruppen kapitalistischer Staaten äußerte." Mit dieser These beginnt Malcolm Mackintosh, Berater für sowjetische Angelegenheiten am Institut für strategische Studien in London, sein Buch über „Strategie und Taktik der sowjetischen Außenpolitik". (Stuttgart: Kohlhammer 1963, Paperback 12,80).

Nach den mißglückten Revolutionsversuchen in Deutschland und Ungarn sowie nach dem verlorenen Polenkrieg beschränkte man sich unter Stalins Führung zunächst auf die Verteidigung des Staatsgebietes der Sowjetunion.

Der militärische Sieg im 2. Weltkrieg gab der Sowjetpolitik wieder eine Wendung zur Expansion, und man beschloß, den Kampf gegen den Kapitalismus allgemein und sogar gegen die eigenen Verbündeten fortzusetzen. Europa und Asien wurden nicht als Gebiete des Aufbaus betrachtet, sondern als Stützpunkte, von denen aus man Expansion treiben konnte und zugleich die Sicherheit des sowjetischen Staatsgebildes gesichert sah.

Zunächst wurden die an die Sowjetunion grenzenden Staaten unter kommunistische Kontrolle gebracht, der Reihe nach Polen, Rumänien, Bulgarien, Ungarn, und zugleich tastete man an den neuen Grenzen Rußlands die weichen Stellen ab, so z. B. in Nordpersien, wo man 1945 versuchte, das persische Aserbeidschan vom übrigen Land abzutrennen. Man setzte die Türkei durch Gebietsforderungen unter Druck. Und es besteht kein Zweifel, daß die Sowjetunion letztlich auch hinter den Partisanenkämpfen Griechenlands stand. Eine Schlappe erlitt die sowjetische Außenpolitik in Jugoslawien, wo sie sich ausgesprochen ungeschickt benahm.

Während dieses ganzen Zeitraumes wurden die kommunistischen Parteien Westeuropas, vor allem Frankreichs und Italiens, gehalten, Koalitionen mit den bürgerlichen Parteien einzugehen, um so Regierung und Verwaltung auszuhöhlen.

Der Westen reagierte erst ab 1947 auf die sowjetrussischen Herausforderungen. Der erste Schritt war die Gewährung einer Hilfe durch Präsident Truman an die bedrängte griechische Regierung. Der zweite und entscheidende war dann die Rede General Marshalls vom 5. Juni 1947, in der allen Ländern, die durch den Krieg in wirtschaftlichen Druck geraten waren und unter der Last des Wiederaufbaus nahezu erdrückt wurden, wirtschaftliche Hilfe zugesagt wurde. Die Hilfe war für alle Völker ohne Ausnahme gedacht. Aber die Sowjetrussen wollten sie nach eigenem Gutdünken und eigenen Planungen verwenden. Als jedoch die Amerikaner darauf nicht eingingen, verzichteten die Sowjets nicht nur für sich, sondern auch für die Satelliten, von denen die Tschechoslowakei und Polen die Hilfe sehr gern angenommen hätten.

Nun merkten die Sowjetführer, daß es den Amerikanern ernst geworden war, und das veranlaßte sie zu einer taktischen Wende ihrer Politik, ohne daß sie ihre grundsätzlichen Ziele aufgegeben hätten. Zunächst wurden die kommunistischen Parteien des Westens, die Frankreichs und Italiens, aus den bürgerlichen Koalitionen herausgenommen. Sodann wurden die schon besetzten Gebiete einer strafferen sowjetischen Aufsicht unterstellt, und schließlich wurde im September 1947 die Kominform gegründet. Es folgten die Machtergreifung in der Tschechoslowakei, die Säuberungsaktionen gegen die „Titoisten" in Ungarn, Bulgarien, Polen und Albanien. Aufs Ganze gesehen hat sich die sowjetrussische Außenpolitik in Europa festgefahren, sie hatte sich als wenig geschickt erwiesen, verkannte die Tatsachen, die sie überdies noch nach ihrem ideologischen Schema deutete. Die Sowjetunion versuchte, entweder durch militärische Maßnahmen oder deren Androhung oder aber durch Unterwühlung und Drohungen politischer, wirtschaftlicher und psychologischer Art das unter ihrer Kontrolle stehende Gebiet auszuweiten. Sie hatte dort Erfolg, wo es sich um schwache Länder handelte, die überdies dem amerikanischen Einflußbereich entzogen waren (Tschechei!) oder wo die verantwortlichen Staatsmänner die Nerven verloren. Wo die Sowjets auf Widerstand stießen, hatten sie keine Alternativlösung vorzuschlagen, was die ganze Schwäche ihrer Position zeigt. Sie verschanzten sich ziemlich einfalls- und phantasielos hinter ihrem Njet.

Nachdem sich die Russen in Europa festgefahren hatten, wandten sie sich anderen Schauplätzen zu: China, Korea und Südostasien. Aber auch hier ernteten sie nur Mißerfolge, vor allem im Koreakrieg, wo sie die Entschlossenheit der USA unterschätzt hatten. Nur insofern war ihnen dieser Krieg von Nutzen, als sie merkten, daß sie sich auf ihre Satelliten nicht verlassen konnten. Hatte doch Nordkorea von allen Satellitenstaaten das bestausgerüstete Heer, das zunächst auch Erfolge erringen konnte. Als aber einmal die Niederlage kam, war es hoffnungslos am Ende mit seiner Weisheit. Diese Erfahrung sollten die Russen auch noch bei andern Satelliten und in anderer Hinsicht im Lauf der nächsten Jahre machen.

Beim Tod Stalins (März 1953) war die russische Außenpolitik in eine hoffnungslose Stagnation geraten. Die neuen Männer, die sich um die Macht stritten, erkannten das wohl. Aber es traten so viele Probleme an sie heran, daß ihnen vorerst die Hände gebunden waren. Da war die Verbesserung der Landwirtschaft und die damit verbundene Erhöhung des Lebensstandards der russischen Bevölkerung. Malenkow erkannte dies genau so gut wie Chruschtschew. Und beide stimmten darin überein, daß man hier erst einmal helfen müsse. Die Auseinandersetzung begann über die strategische Konzeption. Bisher hatte man, vor allem Stalin, geglaubt, mit der herkömmlichen Strategie einen Krieg führen zu können, wie man es noch im 2. Weltkrieg konnte, indem man die Zeit durch den Raum erkaufte. Aber inzwischen hatten die russischen Militärs erkannt, daß eine solche Strategie im Zeitalter der Atomwaffen nicht mehr möglich sei. Der Überraschungsangreifer

sei mit diesen Waffen in einem nicht mehr aufzuholenden Vorteil. Chruschtschew erkannte die Situation und stellte sich eindeutig auf seiten der Militärs.

Diese Entscheidung hatte insofern eine grundlegende Bedeutung für die Außenpolitik der Sowjetunion, als sie nun systematisch darauf ausging, den amerikanischen Vorsprung in den Kernwaffen zu paralysieren, bis ihr selbst gelungen war, diesen Vorsprung aufzuholen. An der grundsätzlichen Ausrichtung der Außenpolitik änderte sich nichts. Der Verfasser schreibt in dem 1962 erschienenen Buch: „Nichts, was sich seit Stalins Tod im Jahr 1953 ereignete, deutete darauf hin, daß Chruschtschew oder seine Mitarbeiter bereit gewesen wären, diese Zielsetzung (die Einbeziehung mehrerer Länder Europas und Asiens in ein neues sozialistisches Lager, die Schriftl.) aufzugeben, den Bewohnern des ‚sozialistischen Lagers' die Entschlußfreiheit zu gewähren, es wieder zu verlassen, oder auf die Gewinnung neuer Mitglieder zu verzichten" (273).

Die Auswirkungen des russisch-chinesischen Konflikts auf den Kommunismus in Asien

Der russisch-chinesische Konflikt hat, wie nicht anders zu erwarten, seine Auswirkungen auch auf die übrigen kommunistischen Parteien der Welt. Ganz besonders wird er innerhalb der Parteien Asiens gespürt, da die Chinesen es bewußt darauf ablegen, die russischen Attacken bekannt zu geben, um die einzelnen asiatischen Landesparteien zu einer klaren Stellungnahme zu zwingen.

Ganz auf seiten Pekings steht die kommunistische Partei Japans. Sie zählt etwa 100 000 Mitglieder, ihre Zeitung, die *Akahata*, hat eine Wochenendauflage von 350 000 gegenüber einer normalen von 150 000. Seit Jahren schon besteht in ihrer Mitte eine Auseinandersetzung zwischen einem extremen linken Flügel und einer sich den Sozialdemokraten nähernden Gruppe. In dieser Auseinandersetzung nehmen sich die Radikalen an ähnlichen Vorgängen in der KP Chinas ein Vorbild, wo 1942 eine große Säuberung durchgeführt wurde. Im jetzigen russisch-chinesischen Konflikt steht die Partei eindeutig auf seiten der Chinesen. Mit diesen ist sie der Ansicht, daß es töricht sei, jeglichen Krieg abzulehnen – sie denkt dabei vor allem an den Hauptfeind, die USA, die es darauf ablegten, einen Keil zwischen die Sowjetunion und China zu treiben, um so den Weltkommunismus zum Vorteil des Imperialismus unschädlich zu machen.

Anders verhält es sich mit der KP Indonesiens. Ihr Vorsitzender Aidit machte im Juli einen Besuch in Moskau und erklärte, er wolle die beiden streitenden Parteien wieder versöhnen. Er scheint jedoch seine Möglichkeiten allzu sehr überschätzt zu haben.

Ein wirres Bild bildet die KP Indiens. In ihr gibt es seit Jahren so viele Parteiungen, daß es schwer fällt auszumachen, ob die Partei für die Chinesen oder für Moskau ist. Es gibt eine sehr starke Gruppe, die es mit den Chinesen hält. Diese veranstalteten im Mai in Nepal ein Treffen von 30 Kommunisten aus Indien und Nepal, auf der eine Intensivierung der Untergrundarbeit in den Teeplantagen von Assam und Westbengalen beschlossen wurde. Gegen diese stark mit den Chinesen sympathisierende Gruppe steht jene des Parteisekretärs Dange, der bisher die Politik Nehrus unterstützt hat. Bisher kam es jedoch zu keiner klaren Entscheidung in die eine oder andere Richtung.

Stärker ist die kommunistische Führung in Vietnam unter Ho Chi-minh, der sich aus dem Streit herauszuhalten scheint. Bisher wenigstens gelang es den Chinesen nicht, ihn auf ihre Seite zu ziehen, obwohl sie viel dafür unternommen haben. Der Präsident der Volksrepublik China, Liu Shao-chi, machte im Mai einen Staatsbesuch in Nord-Vietnam. Aber Ho Chi-minh ließ sich nur zu einer scharfen Verurteilung des jugoslawischen Revisionismus herbei. Noch einmal versuchten es die Chinesen, als sie anläßlich des 9. Jahrestages der Genfer Ostasienkonferenz (1954),

die Vietnam die Selbständigkeit gab, die Unruhen in Süd-Vietnam als einen schmutzigen Krieg der Imperialismus bezeichneten, den die USA nur führen, um den Krieg gegen die Befreiungsbewegungen in Asien, Afrika und Lateinamerika vorzubereiten. Hätten sie in Süd-Vietnam Erfolg, so wäre der Weltfriede ernstlich gefährdet. Deshalb müsse Süd-Vietnam mit dem Norden vereinigt werden.

Malaya scheint auf der Seite Pekings zu stehen. Am 7. Juli veröffentlichte die *Volkszeitung* in Peking einen Artikel der in London erscheinenden Monatschrift *Malaya*. Darin wurde der 15. Jahrestag der Befreiung Malayas gefeiert, die als ein Erfolg des Kampfes gegen den britischen Imperialismus hingestellt wurde. Zugleich wurden jene verurteilt, die heute der Meinung seien, solche revolutionäre Kämpfe seien überholt.

China sieht sich offenbar in der Auseinandersetzung mit Moskau nach Bundesgenossen um. Zweifellos ist es für die Chinesen wichtig, wenigstens die asiatischen und auch die afrikanischen Länder auf seine Seite zu ziehen. Aber letztlich wird damit der Kampf wohl nicht entschieden. Das hängt vermutlich davon ab, ob China ohne die sowjetrussische Wirtschaftshilfe leben kann. Das ist vorerst sicher nicht der Fall, und darum muß es sich in den Wirtschaftsländern des Westens um Hilfe umsehen. Es wird letztlich vom freien Westen und seiner politischen Verantwortung abhängen, welches Ende die Auseinandersetzung zwischen den beiden kommunistischen Mächten nehmen wird. (*China News Analysis*, Hongkong, 9. August 1963)

UMSCHAU

Geschichte in Gestalten

Dem Einzelband „Geschichte" in der Reihe des Fischerlexikons hat der Verlag jetzt ein vierteiliges Ergänzungswerk nachgeschickt[1]. Wollte das von Waldemar Besson herausgegebene Stichwortlexikon in Darstellungsformen und Epochengliederung der Geschichtswissenschaft einführen, so strebt die Neuerscheinung danach, den formalen Aufriß mit geschichtlichem Leben zu füllen. Unter der Leitung von Prof. Hans Herzfeld haben sich über 70 Mitarbeiter aus dem Friedrich-Meinecke-Institut der Freien Universität Berlin zusammengetan, die Möglichkeiten menschlichen Eingreifens in die Geschichte an Hand von 1500 Kurzbiographien zu konkreter Anschaulichkeit zu bringen. Wie der um die Historiographie der Neuzeit verdiente Herausgeber im Vorwort erläutert, sollte in der Sammlung sowohl die Bindung der Geschehnisse an die historisch bedeutende Persönlichkeit dargestellt werden als auch das Gewicht des persönlichen Elements in der Geschichte. Aus dem Programm einer „Geschichte in Gestalten" ergibt sich demnach zugleich die Methode, jene Gestalten in der Geschichte aufsuchend zu schildern.

Dankbar stellt der Benützer fest, daß das Nachschlagewerk gerade den noch schwanken-

[1] *Geschichte in Gestalten.* Hrsg. v. Hans HERZFELD. Frankfurt 1963, Bd. 37–40 des Fischerlexikons, je 3,80.

den Charakterbildern der Zeitgeschichte nicht ausweicht und auch den zerstörerischen Kräften der jüngsten Vergangenheit mutig nachgeht. Mit seinem Zugriff ebenso aufmerksam nach Ostasien ausholend wie nach Südamerika, weitet es den Horizont des Lesers und liefert ihm Bausteine für ein wahrhaft universales Geschichtsbild. Den Intentionen der Verlagsleitung gemäß sollte das biographische Lexikon eine breite Leserschaft erreichen. Von daher verstehen sich die leicht erschließbaren Leitsätze der Bearbeiter, nicht zu verdichten, sondern zu entfalten, der ausgezogenen Linie den Vorzug zu geben vor der knappen Information. Als Zugeständnis an die Lesbarkeit ist es wohl auch zu betrachten, wenn das Tempus zwischen Imperfekt und Präsens unruhig hin- und herpendelt.

Die Darstellung ist dem Programm zufolge also der Persönlichkeit in der Aktion zugewandt, ein in der Tat vielversprechender Ansatz, da er es gestattet, den aus personalen Entscheidungen zusammengewachsenen Gesamtkomplex Geschichte in differenzierte Handlungsreihen zu zerlegen. Biographisch wird das Unternehmen allerdings nur insoweit sein, als das Individuum Mittelpunkt der Betrachtung bleibt und nicht in der Funktion aufgeht, Lotsendienste zum Strom der Geschehnisse zu leisten. Wieweit das gelungen ist, muß die Begegnung mit dem Einzelbeitrag erweisen.

Die Gravitation auf das Ereignishafte hin erklärt die Ungeduld der Autoren, ihre Helden ohne Verzug auf dem Gipfel historischer Bedeutsamkeit zu präsentieren. So geht es denn meist im Senkrechtstart in die Sphären der hohen Politik, ohne daß den Passagieren auch nur ein Blick auf den Geburtsort verstattet würde. Die Aufstiegsjahre werden so stürmisch durchmessen, daß für das Auge des Neulings heterogene Daten zu bizarr geformten Konzentraten zusammenschießen. Es hat offenbar etwas mit Beschleunigungseffekten zu tun, wenn uns Erzberger vorgestellt wird als „Sohn eines württembergischen katholischen Schneiders und Postboten" oder wenn wir dem aus „Freiburg i. Br. stammenden, süddeutsch-katholischen Demokraten und Gymnasiallehrer der Mathematik" Josef Wirth begegnen, daß wir uns dann von solcher Zusammenschau nicht nur belehrt, sondern auch erheitert fühlen.

Für die nüchterne Bescheidenheit des Herausgebers spricht es, wenn er die Überzeugung vertritt, daß ein so weitläufiges und unter Zeitdruck stehendes Vorhaben nicht im ersten Anlauf ideal zu verwirklichen sei. Bedeutet für ihn die Einsicht in das Erreichbare ein Verdienst, so wäre vorschnelle Genügsamkeit für den Mitarbeiter eine Versuchung, die anfällig macht, sich mit Annäherungswerten abzufinden. Dem epischen Schwung ist es wohl zuzuschreiben, wenn die festen Umrisse mancher Fakten an Bewegungsunschärfe leiden. Das ist im Einzelfall mitunter verzeihlich, gehäuft jedoch nagt es am Vertrauen. Es müßte nicht sein, daß der Einzug de Gaulles ins befreite Paris um zwei Monate zu früh, der Sturz Mussolinis um vier Tage zu spät angesetzt sind. Jodl beendete seine militärische Laufbahn als Chef des Wehrmachtführungsstabes, wie das Wehrmachtführungsamt schon seit 1940 hieß, nicht Chef eines Wehrmachtführungsamtes, sondern des Wehrmachtführungsstabes. Einer unguten Gewohnheit folgend wird der Antikominternpakt von 1936 wieder einmal zum Militärbündnis aufgewertet (II, 344). Nachlässig und trivial ist die Charakterisierung Tschiang Kai-scheks, mehr als wohlwollend der Beitrag über F. D. Roosevelt ausgefallen. Er weiß nichts von der zentralen Rolle des amerikanischen Präsidenten bei der Proklamierung der Forderung nach bedingungsloser Kapitulation und verharmlost seinen fatalen Irrglauben, Stalin durch Charme überzeugen zu können. Unzutreffend ist für Franz Borgia die Bezeichnung „Italienischer Ordensgeneral", da es sinnvoll nur heißen kann „Spanischer General des Jesuitenordens". Über Ignatius von Loyola wird berichtet, er sei durch kirchliche Behörden in Salamanca von weiteren theologischen Studien ausgeschlossen worden. Das Gegenteil ist richtig. Der Abschluß des Studiums wurde ihm zur Pflicht gemacht, bevor er seelsorglich tätig sein durfte. Unerwähnt bleiben die „Geistlichen Übungen", deren wesentliche Bedeutung für das Leben und Apostolat des Heiligen der

Verfasserin offensichtlich entgangen ist. Gerecht und abgewogen beurteilt sie den vielverkannten Philipp II. von Spanien. Es ist reizvoll zu beobachten, wie die Beschäftigung mit seiner undurchdringlichen Gestalt den Vorsatz der aktualisierten Biographie unversehens zunichte macht, um statt dessen in eine breite Charakterstudie auszumünden. Das dürfte dann allerdings nicht gleich dazu führen, daß Lepanto und die Aussendung der Armada gänzlich ausfallen und der Escorial nur als Sterbeort aufscheint.

Deutlich um einen unkonfessionellen Standpunkt bemüht, übt das Lexikon in Fragen der Religionsgeschichte eine Zurückhaltung, die der geschichtlichen Wahrheit ebenso abträglich sein kann wie unkritische Leichtgläubigkeit. Es kann nicht Sache einer profanhistorischen Darstellung sein, in glaubensgeschichtlichen Kontroversfragen Partei zu ergreifen. Bei Jesus von Nazareth wird ein informatives Kurzkolleg über die Quellenlage geboten, aber es ist nicht zufällig, daß Gestalt und Lehre Christi blaß und vage bleiben. Die methodisch gemeinte Skepsis verleitet schließlich zur fragwürdigen Untertreibung, wenn weder vom wunderwirkenden Christus noch von seiner Auferstehung auch nur mit einem Wort die Rede ist. Solche Verschlossenheit wirkt um so befremdlicher, als anderswo (II, 249) im unverfänglichen Plauderton berichtet wird, der französische König habe bis ins 19. Jahrhundert hinein die Gabe der Krankenheilung besessen.

Die Bewegung des militärischen und zivilen Widerstandes gegen Hitler kommt, gespiegelt in ihren hervorragenden Vertretern, eindringlich zur Darstellung. Der Salut vor ihrem Gewissensentscheid hat sich mit der Verwunderung über das Schicksal des Generalobersten Fromm zu vertragen, dem ausdrücklich „durchaus korrekte Haltung" (III, 242) bescheinigt wird, als er am 20. Juli den Verschwörern in die Arme fiel.

Das vom Herausgeber gezeichnete Porträt Adolf Hitlers erweist sich als ein Kabinettstück kenntnisreicher, eindringender Schilderung. Nicht ohne Wehmut malt sich der Leser aus, wie wohl das Gesamtwerk ausgefallen wäre, wenn den zahlreichen Nachwuchskräften ein vergleichbarer Fundus vertieften Wissens zu Gebote gestanden hätte. Leider wurde im Leben Hitlers das Verhältnis der Deutschen zu ihrem „Führer" nur zögernd gestreift. Mit der Feststellung, daß weiteste Kreise zu lange Illusionen und Selbsttäuschungen über das wahre Wesen des Nationalsozialismus nährten, wird nicht erklärt, daß und warum in den Friedensjahren ein Großteil des Volkes die Politik Hitlers, obschon mit partiellen Vorbehalten, bejaht und bejubelt hat.

Umsonst versucht sich der Benützer an der Frage, nach welchem Schlüssel eigentlich unter den Lebensläufen Literaturhinweise verteilt worden sind. Er vernimmt zwar die Absicht (I, 12), biographische Werke nur für Gestalten von erheblichem Gewicht und repräsentativer Bedeutung anzuführen, doch ist von der Anwendung eines Prinzips kaum etwas zu spüren. Es sei denn, man wolle die absurden Konsequenzen auf sich nehmen und z. B. Napoleon, der leer ausgeht, unter den Rang etwa Wilhelm Liebknechts einstufen. Tatsächlich geben in einer Unzahl von Fällen nicht mehr Gewicht und Bedeutung den Ausschlag zugunsten weiterführender Hinweise, sondern Laune und Zufall.

Die Frage nach der treffsicheren Auswahl der Literatur, die man sich überdies in abgesetzten Typen angegeben wünschte, wird erst gar nicht laut, wenn erkennbar wird, wie unzulänglich z. B. bei Ignatius v. Loyola Titel oder Verfasser bezeichnet sind. Verwiesen wird dort einmal auf ein Werk von H. Rahner, Freiburg 1956, wobei als Titel lediglich der Name des Heiligen erscheint. Was sich so wie eine Lebensbeschreibung ansieht, ist aber tatsächlich etwas ganz anderes und der volle Titel verriete es auch, nämlich ein „Briefwechsel mit Frauen". Noch schlimmer ergeht es bei der zweiten Angabe dem Ignatiusbiographen H. Böhmer, dessen Name zu Brehmer verunstaltet ist, womit er für jede Suche ausscheidet. Sollte es der Redaktion wirklich entgangen sein, daß zwei Mitarbeiterinnen unter ein und derselben Abkürzung (St., M.) geführt werden, oder ist sie

der Ansicht, daß es der Leser nicht so genau nimmt? Sie möge versichert sein, er tut es.

Wer sich bei den kleinen Enttäuschungen aufhält, die ihm beim Durchblättern der Bände widerfahren, entzieht sich offenbar dem Wunsche des Herausgebers, die Sammlung als Ganzes zu wägen. Nun wäre es ungerecht, nicht der Nöte zu gedenken, die ihn bei der Zusammendrängung eines ursprünglich weiter gefaßten Programms heimgesucht haben. Trotzdem muß auf einige Gleichgewichtsstörungen hingewiesen werden, die dem Ganzen merklich Abbruch tun. Von der Unvermeidbarkeit einer Lücke ist ein Kritiker immerhin zu überzeugen, sofern er sieht, daß bei der Zusammenstellung ein sachliches Prinzip am Walten war. Die Auslese der „Geschichte in Gestalten" gibt mehr als einmal unlösbare Rätsel auf. Der Streit geht gewiß nicht um die einsamen Baumriesen im Walde der Historie, sondern um das, was sie beschatten. Und da will es scheinen, als ob unter den ragenden Wipfeln doch reichlich Unterholz gepflanzt wurde, das manchem höheren Stamm den Platz versperrt. Unerfindlich ist, wieso das Interesse des Lexikons für die römischen Päpste mit dem Tode Leos X. (1521) schlagartig erlischt. Das ist schon deswegen erstaunlich, weil im Werbetext auf dem Rückendeckel die Tiaraträger als dekorative Kontrastfiguren in einer recht bunten Gesellschaft ihren Mann zu stellen haben. Für die letzten vier Jahrhunderte wird von diesem Teil des Reklamespruchs bis auf flüchtige Nebensätze nichts mehr eingelöst. Diese Übergehung stimmt nochmals nachdenklich angesichts des Gedränges auf der Schaubühne der Neuzeit, wo sich genug Statisten tummeln, die keineswegs mit der großen Elle gemessen werden dürfen.

Ebenso fühlbar sind Lücken im säkularen Bereich. Wenn Pilsudski und Gömbös behandelt wurden, durften Masaryk, Benesch und Mannerheim nicht fehlen. Halder und Guderian sind Beiträge gewidmet, der gewichtigere Manstein jedoch wurde übergangen. Wie ihm ergeht es dem amerikanischen Oberkommandierenden im 1. Weltkrieg, Pershing, sowie dem Rommelbezwinger Montgomery. Die Erinnerung an Lawrence von Arabien wachzuhalten, wurde vorerst noch der farbigen Breitwand überlassen. Zu frischen Gedächtnisehren kommt die englische Suffragettenführerin Pankhurst, die stillere Florence Nightingale hat es dagegen nicht geschafft. Unter den Bauernkriegsführern hat ein gewisser Hipler Florian Geyer den Rang abgelaufen. Aus dem amerikanischen Wirtschaftsleben werden die Mitteleuropäer mit einem Gewerkschaftspionier namens Gompers bekanntgemacht, nach Henry Ford jedoch halten sie vergeblich Ausschau.

Über das Jahr 1945 hinaus sind nur Persönlichkeiten berücksichtigt, die schon vor diesem Zeitpunkt „eine geschichtlich fraglos bedeutende Lebensleistung zum Abschluß gebracht hatten" (I, 9). Diese kann, wie das Beispiel Kurt Schumachers lehrt, unter günstigen Umständen schon mit einem Reichstagsmandat angebahnt sein. Wer sein Licht unter den Scheffel der Kommunalpolitik gestellt hatte, tut sich da erheblich schwerer. Freilich ist der einstige Oberbürgermeister von Köln selbst schuld daran, daß er so lange verbarg, was er sich fürs Pensionsalter noch alles vorgenommen hatte.

Reichhaltig, lesbar und erschwinglich wird dieses Nachschlagewerk in der Hochkonjunktur des Sachbuchs zweifellos seinen Käuferkreis finden. Ein Neudruck wird also nicht lange anstehen. Über dem Verkaufserfolg sollten Verlag und Redaktion indessen nicht vergessen, daß die Zustimmung zunächst einmal dem Einfall gilt. Damit sie ungeteilt auf den Inhalt übergreife, wäre es wünschenswert, aus der Resonanz des Publikums neben verdienter Anerkennung noch etwas anderes herauszulesen, die Verpflichtung zum zweiten Anlauf.

Ludwig Volk SJ

Ein italienischer Bestseller

Es ist eine alte Wahrheit: Bücher sind häufig nicht erfolgreich wegen ihres besonderen künstlerischen Wertes, sondern weil sie einem geheimen oder offenkundigen Bedürfnis der

Allgemeinheit entgegenkommen, einen Nerv treffen. Die einen erreichen es, weil sie wie eine aufpeitschende Droge wirken, die anderen, weil sie einem Beruhigungsmittel gegen allergische Erscheinungen gleichkommen. Bisweilen steht man verblüfft vor dem Auflagenindex der Neuerscheinungen eines Jahres und fragt sich, warum bei diesem oder jenem Titel die schwindelnde Höhe der Verkaufsziffer symptomatisch ist.

Greifen wir eines aus dem italienischen Buchprogramm von 1962 heraus, das im Herbst auch in Deutschland erschienen ist[1]: Giorgio Bassanis „Il Giardino dei Finzi-Contini" – Die Gärten der Finzi-Contini – erschienen bei Einaudi, Turin. Es hat inzwischen die für Italien beileibe nicht alltägliche Auflagenhöhe von zweihunderttausend erreicht und wurde mit dem Premio Viareggio ausgezeichnet. Ein Garten und ein Haus in diesem Garten sind der konkrete und zugleich symbolische Schauplatz dieses Romans. Er beginnt: „Seit vielen Jahren schon wollte ich über die Familie der Finzi-Contini schreiben – über Micòl, Alberto, den Professor Ermanno und die Signora Olga – und über all diejenigen, die kurz vor dem Ausbruch des letzten Krieges das Haus am Corso Ercole d'Este in Ferrara bewohnten oder gleich mir oft besuchten." Der Autor, selbst jüdischer Abstammung, erzählt von seiner Freundschaft mit der jüdischen Familie, von dem Leben, das sie in jenen Jahren führten in einer Stadt, die seit den Zeiten der Este als eine Hochburg der Toleranz bekannt ist.

Ein Park, dessen hohe Mauern abschirmen gegen den wilden Strom des Tagesgeschehens, unter dessen alten Bäumen man leben kann „als ob nichts wäre", nichts außer den eigenen Interessen, Gedanken, Gefühlen, Vorlieben – so etwas gibt es nicht selten in der Literatur. Man könnte sagen, solche Parks stehen bisweilen für die wehmütige Beschwörung „goldener Zeiten", oft aber auch als milderes Sinnbild für jene gläsernen Berge der Märchen, in die jemand von bösen Feen hineingehext wurde, bis ein Mensch von besonderer Gefühlskraft, Güte und Ausdauer ihn wieder daraus erlöste. Beides, Park oder gläserner Berg, steht symbolisch für einen Akt der Isolierung, des vom realen Leben Absonderns, der freiwillig oder unfreiwillig, bewußt oder unbewußt vollzogen wird.

Synonyma für erzwungene oder selbstgewählte Verhaltensweisen dieser Art verfehlen meist nicht ihre magische Wirkung, weil sie einem Bestreben des Menschen entsprechen: dem Bestreben auszuweichen, zu vermeiden, was belasten, Verantwortung erzeugen, schmerzhafte oder gar demütigende Prozesse in Geist und Seele bewirken könnte. Der Mensch ist nun einmal, ohne es zu wissen, im allgemeinen süchtig nach der Droge des Widersachers, die ihm eine fortwährende, partielle Narkose verschafft, ihn unempfindlicher macht, ihm hilft, Unangenehmes erst gar nicht in sich hineinzulassen, es zu ignorieren. Jeder hat gerne seinen eigenen Park oder gläsernen Berg, in den er sich zurückziehen kann, sei es, weil es seiner Natur entspricht, sei es, weil die Umstände es ratsamer erscheinen lassen: instinktive oder bewußte Schutzmaßnahme. Wir wissen, daß solche „Schutzmaßnahmen" kennzeichnend sein können für eine Epoche und das Gros derer, die sie erleben.

Bassanis Buch ist ein typisches Beispiel für diese Art Leben in der Selbst-Isolierung oder Betäubung, und es ist zugleich Wasser auf die Mühlen all derjenigen, die die Erinnerung an eine gewisse Phase der europäischen Geschichte gern im verborgensten Fach eines Safes hinterlegen möchten, für das niemand mehr die Parole des „tue dich auf" weiß. Es sei denn, einer fände die Weise, den Dingen, von denen man nicht mehr gern wissen will, jene Seite abzugewinnen, die in gewissem Sinne vergoldet, rechtfertigt, die der Erinnerung den Stachel des Zwangs zur Katharsis nimmt.

Über Bassani schrieb ein Kritiker: „Die Wirklichkeit bezaubert ihn, aber sie weigert sich ihm." Zwei andere Bücher, die fast zur gleichen Zeit erschienen und ebenfalls die Jahre des Faschismus wachrufen, haben nicht im ent-

[1] Piper: München 1963. 359 S. Lw. 17,80.

ferntesten den gleichen Erfolg wie das seine: Ruggiero Zangrandis „Il lungo viaggio attraverso il fascismo" – Die lange Reise durch den Faschismus –, von Mondadori veröffentlicht, bisher etwa fünfzigtausend Auflage, und Mario Tobino: „Il Clandestino" – Der Widerstandskämpfer – verlegt bei Feltrinelli, bisher etwa hunderttausend Auflage. Beide sind nicht unbequem anklägerisch, aber bemüht, Wurzeln aufzudecken, zu erklären und zu klären. Mit einigem Realismus gehen sie die reale Gegenwart jener Epoche an. Tobino wurde mit dem Premio Strega ausgezeichnet, ein Beweis, daß er literarisch ernst zu nehmen ist und ernst genommen wird.

Bassani ist als Literat sehr viel anämischer als diese beiden. Und doch schlägt die Auflagenhöhe seines Buches, das die Erinnerung an ein intellektuell und reflektiv geführtes Leben aufzeichnet, die Verkaufsziffer von Tobinos Buch über ein sehr viel realer gelebtes Leben, das ein Minimum an Reflexionen aufweist. Das macht besonders stutzig bei einem als unreflektiv bekannten Volk, dem im allgemeinen der voll gelebte Augenblick wichtiger ist als ein noch so angenehm serviertes Konzentrat.

Bassanis Buch ist nicht einmal ein Konzentrat. Es ist vielmehr ein zwar sehr kultiviert geschriebener, aber oft langatmiger Bericht: Er kennt die Finzi-Contini-Kinder von klein auf aus der Ferne, kommt in den Familienkreis, als infolge der Achse Deutschland-Italien auch auf der Mittelmeerhalbinsel die Rassegesetze verschärft wurden. Wenn auch in Ferrara ein so loyales Klima herrscht, daß selbst die Figur des Gauleiters von 1938 noch etwas davon spüren läßt, so war doch vieles durch die Verschärfung problematischer geworden. Ein großer Teil der „Abseitsstehenden" und sogar jüdischen Versippten war noch 1933, als Mussolini den „Agnostikern und Gegnern von gestern weit die Arme öffnete", in die Partei eingetreten. Die stammesbewußten Juden aber zogen sich ganz zurück, lebten in strenger, für lange Zeit sogar freiwilliger Isolierung. Die Finzi-Contini gehörten zu dieser Gruppe, zelebrierten ihre Riten zum Kippùr und Passah-Fest in einer kleinen alten, auf Wunsch des Familienoberhaupts restaurierten Kapelle und hielten ihr Haus nur offen für die ganz Getreuen. Im Park spielt man Tennis, trinkt Tee, diskutiert über philosophische und literarische Themen, auch Mussolini und der Bolschewismus kommen an die Reihe. Aber alles bleibt in einer Art luftleerem Raum, trotz mancher Bezüglichkeiten zum Alltag ohne Bezug zum europäischen Geschehen jener Jahre. Der Protagonist – der Autor – hat eine starke Zuneigung zu Micòl, der intelligenten, kapriziösen Anglistik-Studentin „mit den wirren blonden Haaren" und findet auch Gegenliebe. Aber die verhaltene zarte Bindung, die so viel Zukunft verspricht und bewältigen könnte, stirbt an der intellektuell sterilen Atmosphäre aus Dekadenz und unausgesprochener Ahnung zukünftigen Unheils. Jahre später hört der Erzähler, daß Micòl und ihre Eltern in ein deutsches Konzentrationslager verschleppt wurden und dort umkamen. Aber das ist nur eine Notiz im Epilog. Das Ganze ist, wie ein italienischer Kritiker es nannte, „ein mnemonisches Idyll" – ein Idyll der Erinnerung. Und dieses Urteil wird ergänzt durch das eines anderen, jüdischen, Literaturkritikers: „Diesen zwischen Sein und Ewigkeit schwankenden Gestalten ist Erinnerung an die Dinge wichtiger als ihr Besitz. Auch wenn dieser Agnostizismus gewollt sein und als Ausdruck der seelischen Malaise eines Judentums verstanden werden sollte, das sich auf dem Wege zur Emanzipation jäh von der faschistischen Massenpolitik unterbrochen sah, so kann doch an der Unausgewogenheit und charakterschildernden Unvollkommenheit kein Zweifel sein."

Der Roman hat also, außer der stilistischen Finesse und Meisterschaft – die jedoch in Bassanis früheren Erzählungen weitaus dichter und organischer anmuten – wenig von all dem, was man für einen Bestseller voraussetzt: nichts von Musils „Selbstkonfrontierung am offenen Horizont", nichts vom lebendigen Atem der wahrhaftig mit Erregendem geschwängerten Jahre zwischen 1935 und 1943; er nimmt nur indirekt Stellung und hat nicht einmal Gestal-

ten, die mehr als intellektuell umrissene Schattenbilder wären. Es fehlt die intensive Problematik und innere wie äußere Dramatik all derer, die damals in die Isolation gedrängt wurden. Der Roman ist eher ein Beispiel für die sogenannte „innere Emigration".

Die „Gärten der Finzi-Contini" – deren ganze zwei Seiten einnehmender Epilog über das konkrete Schicksal der Familie leicht übersehen werden kann nach zweihundertneunzig Seiten „mnemonischen Idylls", die aber als „Roman einer jüdischen Familie" angekündigt werden – mahnen gar nicht, lassen den Gedanken, daß eine moralische Notwendigkeit, das eigene Verhalten zu überprüfen, bestehen könnte, höchstens für ungewöhnlich sensible Geister aufkommen. Die meisten werden wie ein wohltuend lauwarmes Bad empfinden, was ein internationaler Literatur-Agent für sie in Worte faßte: „Da sieht man's doch, wie die Juden noch zu jener Zeit leben konnten und lebten."

Mit diesem Satz ist der psychologische Schlüssel gefunden: nach den vielen attackierenden Tatsachenberichten, Romanen, die mehr oder weniger verhüllt die präzise Forderung stellten, sich in aller Realität klarzuwerden über das, was da geschah und wie man sich selbst verhalten hat, ist hier ein Buch, das – bestimmt völlig unbeabsichtigt – das Schneckenhaus, den gläsernen Berg, den Park der Absonderung legalisiert. Es ist nicht von Belang, daß sich die Geschichte in einem der zu jener Zeit äußerst raren Zentren der Toleranz abspielt, daß der Autor seine persönliche Erinnerung an Freunde, die nicht mehr sind, vor dem endgültigen Verblassen bewahren und den schmerzlichen Zauber jener Stunden, die schon den Tod in sich bergen, noch einmal beschwören wollte. Daß es so etwas damals gab, wie im Park der Finzi-Contini zu leben, ist wichtig und kommt einer Wundermedizin gleich. Sie nimmt den Publikationen über Millionen andere Menschen, die von allen Furien der Hölle bedrängt und in den Tod gejagt wurden, den Stachel.

Bassani hat das, wie gesagt, sicher nicht beabsichtigt, ja nicht einmal im entferntesten daran gedacht, daß sein Buch eine solche Wirkung haben könnte. Es ist anzunehmen, daß es ihm, außer um die Bewahrung vor dem von Tag zu Tag dichter werdenden Nebel des Vergessens, darum ging, die Problematik seiner Rasse abzutasten, die seit Jahrhunderten immer wieder brutal in die Defensive gestoßen wird und dadurch in den kultiviertesten und wertvollsten ihrer Vertreter ein vitales Bedürfnis nach Selbstschutz durch Isolierung entwickelte. Sein Garten der Finzi-Contini ist wie ein freiwillig gewähltes Ghetto. Seine Protagonisten – Micòl, Alberto, Ermanno und Olga – sind sensibel und stolz und begegnen vorbeugend einer möglichen Verletzung oder Demütigung durch ein Zurückziehen auf sich selbst oder ein Ausweichen in die Diskussion eines neutralen Themas. Aber das ist ein ästhetisches Verhalten, das der breiten Masse des Leserpublikums nicht ohne weiteres eingängig ist oder beispielhaft erscheint.

Bei einer Auflage von zweihunderttausend ist es aber gerechtfertigt, von einer breiten Publikumswirkung zu sprechen, selbst wenn man berücksichtigt, wieviele Bücher auf Grund von „gelenkten" Empfehlungen gekauft und verschenkt werden, ohne je wirklich gelesen zu werden. Es könnte natürlich auch einer aufstehen und sagen: „Da das Buch auch als ‚Roman einer Liebe' lanciert wurde, kann die Neugier manchen dazu bringen, es zu kaufen, und vielleicht erkennen viele in der Unmöglichkeit sich zu erfüllen, die diese Liebe kennzeichnet, ein Beispiel, das ihre eigene Kommunikations-Unfähigkeit erklärt?"

Gewiß, man könnte noch allerhand mögliche Erklärungen für den Erfolg des Buches herauszupicken suchen. Sie alle aber betreffen doch wohl nur Randerscheinungen. Einleuchtender ist die erste Begründung: das Buch kommt einem menschlichen Bedürfnis nach Realitätsflucht außerordentlich entgegen und hat gleichzeitig die nicht vorgesehene Wirkung, durch ein einziges Beispiel zu beruhigen, was ungezählte andere Beispiele an eventueller Beunruhigung provozierten.

Hansi Keßler

BESPRECHUNGEN

Kirchengeschichte

BAUS, Karl: *Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche.* Freiburg: Herder 1962. XXI u. 498 S. (Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. von Hubert Jedin, Band 1.) Subskr. Lw. 55,–.

Das bei Herder 1876 erschienene Handbuch der Kirchengeschichte von Josef Hergenröther wurde öfters aufgelegt und in einzelnen Teilen neubearbeitet und war lange Zeit gewissermaßen das klassische katholische Lehrbuch für Kirchengeschichte. Inzwischen sind aber nicht nur viele neue Realerkenntnisse dazugekommen, sondern auch die Auffassungen haben sich so sehr gewandelt, daß eine bloße Neubearbeitung nicht mehr möglich schien. So hat man sich entschlossen, ein völlig neues Werk zu schaffen. Daß es ein Standardwerk werden wird, dafür bürgt allein schon der Name des Herausgebers Hubert Jedin, von dem in dem vorliegenden ersten Band die meisterhafte „Einleitung in die Kirchengeschichte" stammt.

In dem Band von Karl Baus über die Geschichte der Kirche bis Konstantin kann man nun sehen, was sich aus den Quellen alles herausholen läßt, wenn man sie als antike Quellentexte behandelt und nicht von vornherein als unlösbare Rätsel. B. behandelt natürlich auch die vorchristlichen religiösen Strömungen. Aber bei ihm sind sie zeitgeschichtlicher Hintergrund, nicht Entwicklungsursachen. Das Christentum, und zwar als Religionsgemeinschaft, als Kirche, ist eindeutig von Jesus gegründet worden.

In der Folgezeit bespricht B. besonders ausführlich das innere Leben der Kirche, also Ausbau der kirchlichen Verfassung, Weiterentwicklung des liturgischen Dienstes, Eucharistiefeier, Tauffrömmigkeit, Gebet, Ehe und Familie, Karitas, Bußdisziplin. Diese Kapitel sind, obwohl sie sich von „Urkirchenromantik" freihalten, vielleicht die schönsten in dem Buch. Eigene Kapitel sind der missionarischen Ausbreitung gewidmet, ferner den Verfolgungen und sehr eingehend dem Schrifttum und den theologischen Auseinandersetzungen.

Natürlich kann man bei einem so umfangreichen Werk, das so viele Einzelfragen behandelt, stellenweise anderer Ansicht sein. Bei den Christenverfolgungen wiederholt B. die übliche Ansicht, die Christen seien von Nero als Brandstifter hingerichtet worden. Ich halte die Beweisführung für durchschlagend, die seinerzeit Profumo aufgestellt hat: Kein christlicher oder heidnischer Schriftsteller, der über Brand oder Verfolgung oder beides berichtet, stellt diesen Zusammenhang her, außer Tacitus, und dieser sagt nur, daß Nero gewünscht hätte, den Verdacht auf die Christen abzulenken, daß es ihm aber nicht gelang und daß die Christen wegen anderer Gründe hingerichtet wurden. Für die juristische Grundlage der Christenverfolgungen ist die Frage nicht ganz ohne Bedeutung. – Von Klemens sagt B., daß „sein Platz in der Liste der römischen Bischöfe nicht mit Sicherheit zu bestimmen ist" – warum soll die Liste bei Irenäus nicht zuverlässig sein? Daß der Liber Pontificalis, der doch längst als späte Fälschung erkannt ist, eine etwas andere Reihenfolge hat, braucht uns nicht zu stören.

In der Frage nach der Zahl der Martyrer verläßt sich B. meines Erachtens zu sehr auf Grégoire. Ich habe seinerzeit in meinem Aufsatz „Die Zahl der Martyrer bis 313" (Gregorianum 1944) wenigstens einen methodischen Weg angegeben, wie man zu einigermaßen wahrscheinlichen Resultaten gelangen kann, während Grégoire für seine Ansicht von der verschwindend geringen Zahl der Martyrer kaum etwas anderes in die Waagschale legen konnte als das Gewicht seiner unzweifelhaft bedeutenden Persönlichkeit.

Über die Ausgrabungen am Petrusgrab äußert sich B. vielleicht zu reserviert. In der Archäologie kommen wir kaum jemals weiter als bis zu Indizien und einer relativen Wahrscheinlichkeit. Deswegen sind aber die Ergebnisse der Archäologie nicht weniger brauchbar als die anderer Wissenschaften. Es ist nicht einzusehen, warum wir uns sonst in der Altertumswissenschaft oft mit viel weniger zufrieden geben und nur hier beim Petrusgrab mathematische Sicherheit verlangen sollen.

Damit soll in keiner Weise der Wert des Buches herabgesetzt werden. Im Gegenteil: gerade weil man bei B. überall das Gefühl hat, auf festem wissenschaftlichem Boden zu stehen, kann man sich über einzelne Punkte unterhalten, nicht wie bei andern Bearbeitern des christ-

lichen Altertums, bei denen es nur Probleme und Fragezeichen gibt und alles so schwammig und unbestimmt ist, daß man nicht weiß, wo man mit einer Diskussion einsetzen soll. Wir halten das Buch von B. für eine bedeutende Neuerscheinung und eine wirkliche Bereicherung unserer Kenntnis des christlichen Altertums. *L. v. Hertling SJ*

Propyläen-Weltgeschichte. Eine Universalgeschichte hrsg. v. Golo MANN und Alfred HEUSS. 4. Band: Rom. Die römische Welt. 710 S., 101 Abb. auf 96 Tafeln, 17 Farbtafeln, 5 Faksimile, 7 farbige Landkarten u. 14 Zeichnungen im Text. Berlin-Frankfurt-Wien: Propyläen-Verlag bei Ullstein 1963. Lw. 68,–.

Die tausend Jahre römischer Geschichte, also von den in Dunkel gehüllten kleinen Anfängen der Stadt Rom bis zur Auflösung des römischen Weltimperiums, sind vielleicht das großartigste Drama der Weltgeschichte. Es ist in einzelnen Teilen wie im Ganzen schon oft meisterhaft dargestellt worden. Das macht jede neue Darstellung schwer, ebenso wie der Umstand, daß die Forschung nur mehr wenig neue Erkenntnisse beizusteuern vermag. Dennoch muß ein derartiger Stoff von Zeit zu Zeit neu dargestellt werden, weil jede neue Generation neue Aspekte hinzufügen kann.

Der große Stoff ist hier in sieben Perioden eingeteilt: 1. Rom und Italien, von der Prähistorie bis zu den Pyrrhus-Kriegen (Jochen Bleicken, Hamburg); 2. Roms Aufstieg zur Weltherrschaft, die Zeit der Punischen und der Makedonischen Kriege (Wilh. Hoffmann, Gießen); 3. Das Zeitalter der Revolution, von den Gracchen bis zur Schlacht bei Aktium (Alfred Heuß, Göttingen); 4. Das römische Kaiserreich (Hans-Georg Pflaum, Paris); 5. Das Christentum (Carl Schneider, Speyer); 6. Verfall des römischen Reiches im Westen, die Völkerwanderung (William Seston, Paris); 7. Das römische Reich im Osten, Byzanz, bis zu Justinian und seinen Nachfolgern (Berthold Rubin, Köln).

Die Verfasser haben die Kriegsgeschichte, die in den älteren Darstellungen einen so breiten Raum einnimmt, auf das notwendige Maß zurückgedrängt, ebenso das anekdotische Material. Was dadurch an Farbigkeit verloren geht, gewinnt die Realität. Die leidenschaftliche Parteinahme älterer Historiker für und wider „Volkspartei" und „Adelspartei" oder die Personen einzelner Kaiser ist einer kühleren, distanzierteren Auffassung gewichen. Die heutigen Bearbeiter wollen nicht mehr dem eigenen Vaterland einen Spiegel vorhalten oder ihm Lehren geben, sondern darstellen wie es gewesen ist. Dabei zeigt aber das ganze Werk, daß die große deutsche Altphilologen- und Historikertradition noch lebt.

Jeder einzelne Beitrag ist eine bedeutende Leistung. Wenn man unter den Guten noch einen Besten nennen soll, so scheint uns der von A. Heuß über die Umwandlung der Republik in die Monarchie die Palme zu verdienen.

Leider fällt ein Abschnitt ganz aus dem Rahmen: der über das Christentum. Während alle andern Geschichte und nur Geschichte bringen, wird hier die geschichtliche Methode weithin aufgegeben und statt dessen Religionspolemik geboten.

Jeder Historiker, der sich mit der Antike beschäftigt, ist gewohnt nach den Quellen zu arbeiten, wobei selbstverständlich jede Quelle unter die kritische Lupe genommen, d. h. auf ihre Eigenart geprüft wird. Bei manchen hat man jedoch den Eindruck, daß sie, sobald sie sich mit dem frühen Christentum befassen, die kritische Lupe beiseite legen und statt dessen mit einem Mikroskop von tausendfacher Vergrößerung arbeiten, so daß auf einmal alles ganz anders erscheint als sonst in der Geschichte. Man kann das bei Sch. beobachten, schon wo er vom Leben Jesu handelt. „Aus einer besonnenen Analyse der freilich vielfach überlagerten ältesten historischen Quellen ergibt sich (daß Jesus) vier Brüder und mehrere Schwestern hatte" ... Jesus war dann Schüler Johannes des Täufers, doch trat alsbald zwischen Lehrer und Schüler eine „Entfremdung" ein ... „Doch ist kaum zu bezweifeln, daß Pontius Pilatus Jesus als aufrührerischen Provinzialen nach vorangegangener Begleitstrafe der Geißelung kreuzigen ließ." – Wie kann man solche Dinge aus der Analyse der Evangelien gewinnen?

„Über den genauen Inhalt seiner Lehre ist keine volle Klarheit zu gewinnen, da die Hauptquellen sich vielfach widersprechen und Jesusworte ganz verschieden überliefern." Das scheint aber kein großer Verlust zu sein; denn die lange religionsgeschichtliche Einleitung zeigt, daß alle Wesenselemente des Christen-

tums aus anderen Religionen stammen, einschließlich Jungfrauengeburt, Gottessohnschaft, Auferstehung, Eucharistie. Die Entstehung des Christentums wäre nach Sch. folgendermaßen vor sich gegangen: Nach dem Tod Jesu bildeten sich um seine Jünger drei verschiedene Kreise. Der erste um den Herrenbruder Jakobus, das ist die spätere Sekte der Ebioniten; für sie ist Jesus ein jüdischer Prophet. Der zweite Kreis bildet sich um Petrus, Johannes und Jakobus. Johannes (sic) und Jakobus wurden von Herodes Agrippa hingerichtet. Petrus ist wahrscheinlich nicht nach Rom gegangen. In diesem Kreis ist Ur-Mk und Ur-Mt entstanden. Drittens die Hellenisten, Stephanus, Paulus. „Hier wurde aus dem Messias Jesus der hellenistische leidende und auferstandene Erlöser, aus dem jüdischen Reinigungsakt nach der essenischen Taufe wurde ein Mysteriensakrament, aus dem Erinnerungsmahl ähnlich dem Passahmahl ein hellenistisch-sakramentales Kultmahl. Hier begannen sich Züge des hellenistischen Gottmenschenglaubens und Motive der Volksreligion mit dem geschichtlichen Jesusbild zu mischen."

Sch. fühlt offenbar selbst, daß auf diese Weise niemals das Christentum zustandegekommen wäre, denn er sagt: „Alle diese Gemeinden hätten sich nur zu einer der vielen Sekten der Zeit entwickelt, wenn nicht dem jungen Christentum in Paulus von Tarsos eine einmalige Persönlichkeit entstanden wäre." Nun ist es aber unvorstellbar, daß ganz verschiedene geistige Strömungen durch „Entwicklung" zu einer einzigen werden, selbst wenn eine große Persönlichkeit in die Entwicklung eingreift. Eher wäre es noch möglich, daß aus einer geistigen Bewegung durch Spaltung mehrere entstehen. Hier hätte aber diese Zusammen-Entwicklung zuletzt sogar einen geschlossenen Organismus, eine Körperschaft hervorgebracht, nämlich die Kirche. Das ist noch viel unvorstellbarer. Eine religiöse Körperschaft oder Gemeinschaft entsteht nie aus bloßen Ideen oder Strömungen, sondern nur durch Gründung, durch einen Schöpfungsakt. Auch später sind innerhalb der katholischen Kirche die Orden und außerhalb von ihr die Sekten niemals durch Entwicklung entstanden, sondern immer gegründet worden von konkreten Personen.

Das alles, was Sch. hier über die Gründung der Kirche und ihre Weiterentwicklung auseinandersetzt, ist nicht gerade neu. Andere sind mit diesen verfehlten Methoden zu noch abwegigeren Aufstellungen gekommen. Aber hier ist es zu bedauern, daß in einem so hochstehenden und angesehenem Werk wie der Propyläen-Weltgeschichte eine solche Arbeit Platz gefunden hat. Denn hier besteht die Gefahr, daß viele Benützer dieses Standardwerkes die Ausführungen über das Christentum einfach für den gegenwärtigen Stand der Wissenschaft halten. *L. v. Hertling SJ*

Goppelt, Leonhard: *Die Apostolische und Nachapostolische Zeit* (Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch hrsg. von Kurt Dietrich Schmidt u. Ernst Wolf, Band 1 Lieferung A). Göttingen: Vandenhoek und Ruprecht 1962. 157 S. 15,80.

Diese großangelegte Geschichte der Kirche ist nach der 1. Lieferung zu urteilen mehr als ein Handbuch, wenn man nämlich unter Handbuch ein Repertorium oder Nachschlagewerk versteht. Es leistet zwar auch den Dienst eines Repertoriums, besonders durch die reichlichen, aber nicht erdrückenden Literaturverweise. Aber darüber hinaus wird eigene Forschung und eigenes Gedankengut geboten. Dieses eigene Gedankengut ist von einem wissenschaftlichen Ernst getragen, der Bewunderung abnötigt. Nur wird der Durchschnittsleser (besonders der katholische) das beklemmende Gefühl nicht loswerden, ob nicht vieles ebenso gut gesagt werden könnte ohne solchen Aufwand an Erudition und Geistesschärfe. Gewissermaßen als Themastellung heißt es auf S. 3: „Das größte historische Rätsel in der Geschichte der Kirche ist ihr Ursprung." Bis S. 9 ist dann die Frage soweit präzisiert, daß sie lautet: „Hat Jesus Kirche gewollt?" und auf S. 10 kommt die Antwort: daß die Apostel beim Leiden und Tod Jesu „an Jesus irre wurden und erst durch seine Selbstoffenbarung an Ostern neu zum Glauben überführt wurden, der zugleich alles Bisherige neu verstand. Die ältesten christologischen Formeln, in denen sich dieses Verstehen äußerte, bestätigen diese Rekonstruktion des Zusammenhanges zwischen dem Erdenwirken Jesu und dem Werden der Kirche. Wenn demnach das Wirken Jesu als des verborgenen Messias und als des Auferstandenen das erste und der Glaube immer nur das nachtastende

zweite war, das die Kirche entstehen ließ, dann ist damit ein Vorzeichen vor die gesamte Geschichte des Urchristentums gesetzt. Dieses Vorzeichen legt nahe, sie auch weiterhin entscheidend als Antwort auf das zu verstehen, was von Gott her gesetzt war und gesetzt wurde, und erst in zweiter Linie als ein Ergebnis des Glaubens und Denkens der Jünger unter dem Einfluß ihrer Umwelt." Das heißt doch einen verhältnismäßig einfachen Sachverhalt, daß nämlich Christus selbst und nicht erst die Apostel die Kirche gegründet haben, auf die schwierigste Weise ausdrücken. G. ist keineswegs ein radikaler Skeptiker. Er kommt meist zu positiven Ergebnissen. Aber es kommt alles so gepreßt heraus: „Gleichzeitig hat sich in der Forschung immer mehr die Einsicht durchgesetzt, daß die Einsetzungsberichte in ihrem Kern historisch sind" (31). Den übertreibenden Religionsvergleichern gegenüber betont G. mit Recht das Neue und Einzigartige im Christentum: die Eucharistie ist „so einzigartig wie alles Zentrale in der Urgemeinde". Ebenso mit Recht will er nichts wissen von einer amorphen, nur charismatischen Urgemeinde: „Das Presbyteramt (enthält) zweifellos in erheblichem Maß ein rechtlich-institutionelles Element (127). „Das Episkopenamt (hat) gleich dem Presbyteramt alttestamentlich-jüdische Wurzeln" und wurde „nicht lediglich aus Bedürfnissen der christlichen Gemeinde in Anlehnung an die Umwelt entwickelt" (128). Auch „ist an der synoptischen Überlieferung, daß Jesus selbst das Apostolat gestiftet habe, kein Zweifel möglich" (123). Damit scheint nicht recht zu stimmen, wenn er S. 84 behauptet: „zu Beginn unserer Epoche (70–135) wandelt sich die Gliederung der Gesamtkirche grundlegend." Man hat bei G. den Eindruck, daß sich die Auffassung vom Urchristentum in manchem wieder der katholischen nähert, zugleich sieht man aber auch, wie schwer es ist, all den Ballast von Theorien abzuwerfen, den die letzten hundert Jahre aufgehäuft haben.

L. v. Hertling SJ

Kunstgeschichte

COURTHION, Pierre: *Georges Rouault.* Leben und Werk. (Übersetzung von Dr. Fritz Usinger.) Köln: M. DuMont Schauberg 1962. 526 S. mit 49 Farbtafeln, 189 einfarbigen Abbildungen in Tiefdruck, 36 Photos und einem Oeuvre-Katalog mit 510 Abbildungen. (Format 22 × 30 cm.) Lw. 120,–.

Dieses Buch gehört zu den großen Ausgaben des an bedeutenden kunstgeschichtlichen Unternehmungen nicht kleinen Verlages DuMont Schauberg. Es besitzt den Wert eines Corpuswerkes und gibt eine umfassende Darstellung und Dokumentation des französischen Malers. Georges Rouault ist der Künstler der Moderne, der zur Tradition der Kirche die tiefsten Beziehungen besitzt. Allerdings ist sein Werk von den offiziellen Vertretern der Kirche zu seinen Lebzeiten kaum anerkannt worden. Rouault selbst wollte keine „sakrale Kunst" machen und hat sich immer gegen die „Propagandisten der sakralen Kunst" gewehrt (385). Seine Bilder besitzen jedoch eine tiefe Religiosität, die der Persönlichkeit entstammt. Die Einsicht in diese vielschichtigen Beziehungen zwischen Religion und Kunst ist wohl die größte Leistung des Verfassers. Courthion eignet ein sicheres Urteil; er überzeugt in seinen Darlegungen. Dabei verbindet er die geschichtlichen Teile seiner Untersuchungen mit systematischen Betrachtungen. Er beginnt mit R.s Kindheit und Lehrjahren, schildert seine Schulung durch Gustave Moreau und deutet seine Schwierigkeiten. Die Hauptthemen der Bilder, die Sünden, das Miserere und das Heil durch Erlösung werden ebenso wie das Menschentum R.s in eigenen Abschnitten gewürdigt. Dabei sammelt der Verf. sorgfältig die Urteile der Zeitgenossen und Fachleute. Das Verhältnis zu Leon Bloy wird herausgearbeitet und die problematische Zusammenarbeit mit dem Kunsthändler Ambroise Vollard geschildert. Obwohl Courthion ausgezeichnete Stilanalysen bietet, erkennt er, daß es für R. kein „l'art pour l'art" mehr gibt (290). Er vermag nicht mehr nur „Sehweisen" in seinen Bildern festzustellen (251). Auf die Relativität der Begriffe des Schönen (253) und der Kunst (354) wird hingewiesen. „Ich würde auch ohne Betrachter malen, auch ohne Hoffnung, je gesehen zu werden", sagt Rouault (358). So erhält mit dem Maler das künstlerische Schaffen einen neuen, nicht-ästhetischen und objektiven Charakter. Rouaults Dirnen, Clowns und Richter entlarven den „mechanischen Übermenschen", den „modernen Automaten ohne Herz" (293). „Eine neue Welt

kommt herauf", schrieb der Künstler. „Düster ist das Licht am Horizont. Materielle Begierden werden von heuchlerischen Argumenten durchtriebener Politiker und herzloser Virtuosen entfesselt. Überall geht das Gleichgewicht verloren, werden die geistigen Werte verschleudert. Für Mußestunden und anspruchsvollere Wünsche bleibt kaum noch Zeit. Geschwindigkeitsrekorde sind Trumpf. Charlie Chaplin ist Shakespeare, Hollywood der Nabel der Welt. ‚Homo homini lupus' unter dem Anschein der Zivilisation" (293). An der Überwindung dieses zivilisatorischen Leerlaufs arbeitet der Maler und sein Biograph; denn es „gibt in dieser gelehrten und mechanisierten Welt nicht nur das, was wir mit Augen sehen und mit Händen fassen" (345). *H. Schade SJ*

Erdmann-Macke, Elisabeth: *Erinnerungen an August Macke.* Mit einem Aufsatz von Lothar Erdmann über August Macke. Stuttgart: W. Kohlhammer 1962. 289 S. mit 20 Bildern und 2 Brieffaksimiles. Lw. 19,80.

Dieses liebenswürdige Buch erzählt das persönliche Schicksal des Künstlers August Macke. Es gibt also keine Analysen seines Stils und keine kunstgeschichtlichen Vergleiche. Deshalb mag mancher strenge Wissenschaftler im Anschluß an Wölfflin, der an eine „Kunstgeschichte ohne Namen" glaubte, das Buch weniger schätzen. Dieses Werk der Freundin und Lebensgefährtin des Malers aber zeigt unmittelbar die Fragwürdigkeit solcher Meinungen; denn es legt dar, wie sehr die Kunst Mackes aus gesellschaftlichen und psychischen Voraussetzungen aufwächst. Dabei erhalten wir nicht nur eine literarisch wertvolle Darstellung, sondern den unmittelbaren Augenzeugenbericht einer Frau, die es vermag, einen Menschen oder ein Werk mit wenigen persönlichen Worten zu charakterisieren. Die Berichte beginnen mit dem Elternhaus und der Jugendgeschichte des Malers; wobei viel von der Liebe und auch ein wenig vom Leid erzählt wird. Die großen Reisen nach Paris, nach der Schweiz und nach Afrika erhalten eigenen Raum. Vor allem aber erleben wir die hervorragenden künstlerischen Bewegungen der Zeit: die Gründung der „Neuen Künstlervereinigung", die „Sonderbundausstellung", den „Sturm" und den „Blauen Reiter". Es wird gleichsam der Mutterboden dieser künstlerischen Unternehmungen in diesen Erlebnisberichten bloßgelegt und jene viel vermißten Beziehungen zwischen der Kunst und dem Leben werden sichtbar.

Von besonderem Wert sind die Charakterzeichnungen der zahlreichen Persönlichkeiten des künstlerischen Lebens der Zeit. Die eingestreuten Briefzitate geben dem Buch darüber hinaus den Wert einer Dokumentation. Selbst jemand, der die moderne Kunst weniger schätzt, wird dieses Buch mit Nutzen lesen.

H. Schade SJ

1. Messerer, Wilhelm: *Kinder ohne Alter.* Putten in der Kunst der Barockzeit. 132 S.
2. Schade, Herbert: *Dämonen und Monstren.* Gestaltungen des Bösen in der Kunst des frühen Mittelalters. 152 S.
3. Mayer, Anton: *Das Bild der Kirche.* Hauptmotive der Ekklesia im Wandel der abendländischen Kunst. 133 S.

(Welt des Glaubens in der Kunst. Bildbändchenreihe zur christlichen Ikonologie) Regensburg: Friedrich Pustet 1962. Jeder Band mit 46 Bildtafeln in Lw. 13,80.

Diese geschmackvoll aufgemachte Bildbandreihe will nicht nur unterhalten oder musealen Stoff ausbreiten, sondern die Kunstwerke aus den geistigen Kräften der Zeit erklären. Im 1. Band stellt der Münchener Kunsthistoriker Wilh. Messerer das reizvolle Motiv des Putto neu und tiefer dar. Bedeutung, Tun, Gestalt, Welt und Geschichte dieser „Kinder ohne Alter" werden vor uns lebendig. Mythologie und Theologie, Literatur und Geschichte und eine besondere Schau von Stil und Gestalt eröffnen den Zugang zu den Kunstwerken. So wird deutlich, daß die Fülle der Formen einem Reichtum an Bildgehalten entspricht. Die intensiven wissenschaftlichen Vorarbeiten werden durch die profilierte Sprache des Vfs. dem Leser nahegebracht, so daß die Untersuchungen und die Art der Darbietung das Wesen der Werke gut erschließen.

Der 2. Band hat jene für uns so fremde Welt romanischer und frühmittelalterlicher Dämonendarstellungen zum Thema. In einem ersten Teil wird die mittelalterliche Methode der „Unterscheidung der Geister" ebenso beachtet wie eine Reihe moderner Weisen, die Bilder zu enträtseln. In einem zweiten Teil wird angedeutet, wie die Welt des Bösen in allen Stufen des Seins, von Stein und Pflanze, Tier und Mensch bis zu Engel und Teufel sichtbar werden kann. Ein dritter Teil zeigt besondere

Ereignisse der Heilsgeschichte, wie Sündenfall, Versuchung Christi oder Hölle, in denen der Dämon auftritt. Mit Hilfe der Patristik und mittelalterlichen Theologie können dabei einige Motive der Kunst neu gedeutet werden. Thema und Bildmaterial sind äußerst interessant.

Der 3. Band ist gerade in diesem Augenblick von besonderer Aktualität, weil er die Veränderungen im Bild der Kirche zeigt. Die gegenwärtigen geistigen Auseinandersetzungen des Konzils befassen sich ja nicht zuletzt mit dem Wesen der Kirche und dem Bewußtsein, das die Kirche von sich selbst besitzt. Anton Mayer faßt seine reichen Vorarbeiten zu diesem Thema zusammen und vollendet sie. Dabei entsteht ein Abriß des Motivwandels von den Anfängen bis zur Gegenwart. Wie so oft bei historischen Betrachtungen kann auch hier die Untersuchung ein Ergebnis für die Gegenwart bieten: Das moderne Bild der Kirche bemüht sich ähnlich wie die Antike um das Geheimnis (Mysterienbild) der Ekklesia, das der kollektivistischen und institutionellen Umwelt in besonderer Weise Widerstand bietet. Das Werk wird gerade bei aufgeschlossenen Christen starken Anklang finden.

Für die ganze Reihe scheint wichtig, daß es sich nicht um rein konfessionelle oder apologetische Untersuchungen handelt, sondern daß jener tiefe menschliche Urgrund aufscheint, der jedes große Kunstwerk charakterisiert und dessen Wesen in enger Beziehung zur natürlichen Offenbarung steht. Selbst im Motiv der Kirche wird der Gestaltwandel einer großen Gesellschaft in besonderer Weise sichtbar.

H. Schade SJ

Dichtung

Klassische deutsche Dichtung. Freiburg: Herder 1962 und 1963. Bd. 1, 2, 3, 12, 17. Ln. je 16,80, in Halbleder je 22,–.

Der Verlag bietet durch drei namhafte Professoren der neueren Literaturgeschichte – Fritz Martini, Stuttgart, Walter Müller-Seidel, München, Benno von Wiese, Bonn – in 20 Bänden eine Auswahl klassischer deutscher Dichtung. Die Anordnung geschah nicht nach Autoren, auch nicht nach thematischen Zusammenhängen (wie die Umschlagklappe unfachlich erklärt), sondern, entsprechend der neuerdings häufig gewählten literaturwissenschaftlichen Arbeitsweise, gattungsgeschichtlich: Prosa, Dramen, Lyrik, Ästhetische Schriften. Die Prosabände bringen Erzählungen, Fabeln, Romane, Märchen vermischt. Die Dramenbände hingegen unterscheiden innerhalb der Großgattung nach Tragödien, Geschichtsdramen, Bürgerlichen Trauerspielen, Schauspielen, Lustspielen. Den Dichtungen werden knappe textkritische Angaben vorangestellt. Die Nachworte der genannten Verfasser sind von hohem Rang. Auf dreißig bis vierzig Druckseiten wird der literargeschichtliche Zusammenhang, die gattungsgeschichtliche Entwicklungslinie, werden Tradition und Weiterschreiten, das errungene Neue gezeigt. Zur sprachlichen Gestalt und Deutung des Werkes wird Wesentliches ausgesagt.

Die drei ersten Bände, besorgt von F. Martini, enthalten Prosa von Wieland und Lessing über Goethe und Schiller bis zu den Frühromantikern. Der 12. Band, besorgt von B. v. Wiese, gibt Tragödien von Lessing bis Hebbel; der 17. Band, besorgt von W. Müller-Seidel, wählt Lustspiele von Lessing bis Hofmannsthal.

Wir bedauern, daß der Begriff „klassisch" (W. Müller-Seidels Nachwort behält ihn im Blickfeld) als Traditions-Epochen- und Wertbegriff nicht ausdrücklich erörtert und unterschieden, die Problematik der Klassikerrezeption in unserer Zeit einleitend oder in einem allgemeinen Nachwort nicht berücksichtigt wurde. Während die Dramen, nach dem gegenwärtigen Gesamtplan, wenigstens mit drei Werken ins 20. Jahrhundert hineinreichen, macht die Prosa an der Jahrhundertschwelle Halt. Offenbar stehen hier praktische Schwierigkeiten, neben der Auswahl vor allem Verlagsrechte im Weg. Aus verlagsrechtlichen Gründen mußte sich der Herausgeber bei Hofmannsthal auch mit „Christinas Heimreise" anstelle des vorgesehenen Stückes „Der Schwierige" zufrieden geben. Dennoch muß man auch zugeben, daß der z. B. in England selbstverständliche Begriff „Klassiker des 20. Jahrhunderts", verstanden als das gültig Gestaltete und deswegen Bleibende, bei uns auf Schwierigkeiten stößt. Aber warum sollen etwa Hofmannsthals „Reitergeschichte" oder „Die Frau ohne Schatten", oder Rilkes „Malte Laurids Brigge", oder Th. Manns „Der Tod in Venedig" weniger klassisch sein als die von Arnim in die Auswahl aufgenommene „Isabella von Ägypten" oder Storms „Regentrude"? So bleiben einige Fragen offen.

Dennoch erscheint uns „Klassische Deutsche Dichtung" als die beachtenswerteste Klassikerauswahl seit 1945. Schüler, Studenten und Lehrer und alle jene, die sich außerhalb des Berufes mit dem Schrifttum der Nation beschäftigen, werden ihren hohen Gebrauchswert schätzen, für Auswahl, Darbietung der Texte und die hervorragenden Nachworte der Fachgelehrten dankbar sein. *P. K. Kurz SJ*

SORGE, Reinhard Johannes: *Werke.* 1. Bd. hrsg. von Hans Rötzer. Nürnberg: Glock und Lutz o. J. (1962). 417 S. 22,50.

Der Dichter R. J. Sorge, 1892 geboren, 1916 auf dem Hauptverbandplatz von Ablaincourt/Frankreich, seiner Verwundung erlegen, war einer der letzten aus der Reihe der Hölderlin und Novalis: seherisch im persönlichen Glauben, seraphisch im Ton, den Dichterberuf als göttliche Sendung begreifend. Die unsophistische Jünglingsgestalt, nichts verlangend als entwaffnende Hingabe an das größere Leben, tut sich in einer sophistischen und begeisterungsarmen Zeit mit ihrer Verkündigung schwer. Der Verlag Glock und Lutz übernahm die auf drei Bände berechnete Gesamtausgabe dieses von Nietzsche herkommenden, 1913 zum katholischen Glauben übergetretenen literarischen Expressionisten. Der erste Band enthält die frühen Gedichte und Dramen bis 1911, ausschließlich des „Bettlers", sowie aphoristisches Gedankengut. Der Herausgeber, H. G. Rötzer, setzte sich mit den noch vorhandenen Manuskripten auseinander, versah den Band mit Anmerkungen und schrieb eine ausführliche Einleitung zu Sorges Leben und Werk. Wird eine Wiedererweckung des Dichters, der mit Carl Muth und P. Lippert in Verbindung stand, gelingen?
P. K. Kurz SJ

Reisen

MERIAN, Matthaeus: *Topographia Germaniae „Bayern"* (Faksimile-Ausgabe). Kassel: Bärenreiter-Verlag 1962. 145 S. 60 Tafeln. 48,–.

Den Namen Merian kennt jeder. Jeder hat in Büchern geographischen oder geschichtlichen Inhalts alte Bilder von Städten „nach Merian" gesehen. Aber das Gesamtwerk aus dem 17. Jahrhundert ist nur wenigen Spezialisten zugänglich. Erst mit den heutigen drucktechnischen Mitteln war es möglich, eine qualitativ vollkommene Faksimile-Ausgabe von Text und Stichen herzustellen, noch dazu zu einem verhältnismäßig billigen Preis.

Matthaeus Merian d. Ä., geb. 1593 in Basel, Kupferstecher und Geograph, war seit 1624 Verleger in Frankfurt († 1650). Sein Werk wurde von seinem gleichnamigen Sohn († 1687) fortgesetzt. Die Topographia Bavariae erschien 1644, der hier faksimilierte Band ist nach der erweiterten Ausgabe von 1654. Er umfaßt den „bayrischen Kreis" nach der Reichseinteilung Kaiser Maximilians I., also Ober- und Niederbayern, Oberpfalz, Innviertel, Salzburg und Berchtesgaden. Viele hier gebotene Bilder sind für uns überhaupt die ältesten Ansichten der betreffenden Städte. Künstlerisch sind nicht alle gleich, aber viele sind rein artistisch von hohem Wert, so außer den häufig reproduzierten Ansichten vom Marienplatz in München, von Wasserburg, Passau, Landshut, etwa Neuburg a. D., Cham, Freising, Mühldorf und andere. Der Text (von Martin Zeiller 1589–1661) übernimmt vieles aus älteren Werken, besonders aus den Annales Virtutis Bojorum (1624/9) von Andreas Brunner und den Germaniae antiquae libri III (Leiden 1616) von Philipp Klüwer, hat aber auch vieles aus Erkundigungen an Ort und Stelle, wie etwa die köstliche Schilderung der Aussicht vom Freisinger Domberg: „Es kann der vortreffliche und anmütige Prospect und Ansehen von dem fürstl. Schloß oder andern auf dem Berg situierten Gebäuen nicht genugsam beschrieben werden, ja ist allen andern vorzuziehen, dann von daraus ein großer Teil des Oberlands Bayern, samt der Hauptstadt München, Stadt Arding und großer Anzahl Dörfer bis an das Tyrolisch, teils Saltzburg- und Algöwische Gebirg in das Aug fallet."

Diese Neuausgabe des berühmten Werkes, von dem noch andere Bände erschienen sind oder erscheinen werden, ist nicht nur für den Kunsthistoriker und den Geographen von Bedeutung, sondern kann jedem Liebhaber der deutschen Heimat und jedem der mit offenen Augen reist, Stunden reiner Freude bereiten.
L. v. Hertling SJ

MEYER, Werner: *Dome und Kirchen in Bayern.* Nach alten Vorlagen (Dome, Kirchen, Klöster

Band 9). Frankfurt: Wolfgang Weidlich 1963. 272 S., 96 Kunstdrucktafeln. 16,80.

Das Buch behandelt 89 altbayrische Kirchenbauten, auf folgende Regionen verteilt: München und Umgebung; zwischen Isar und Lech; Inntal und Berchtesgaden; Isar-, Vils- und Rottal; Donautal; Oberpfalz. Ausgeschlossen sind die Klosterkirchen, die einem weiteren Band vorbehalten sind. Diese aus verlagstechnischen Gründen gemachte Zweiteilung wirkt sich nicht günstig aus, besonders auf die kunstgeschichtliche Einleitung, die notwendig lückenhaft bleiben mußte. Bei den 96 Bildtafeln sind photographische Vorlagen durchweg vermieden. Von einigen modernen (wie die schöne Lithographie von Schwandorf, von Kriner 1932) abgesehen sind es ältere Graphiken, die hier wiedergegeben werden, bis zu Merian und noch weiter zurück (eine Ansicht vom Passauer Dom ist von ca. 1500). Die meisten stammen jedoch aus der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts, also aus der Zeit, bevor die großen Stilsäuberungen begannen. Das beigegebene Verzeichnis mit Notizen über alle diese Zeichner und Graphiker ist besonders dankenswert.

Das Buch gehört nicht zu denen, die man einmal mit Vergnügen durchliest und dann nie mehr aufmacht, sondern zu denen, die man immer bei sich haben möchte, besonders wer viel im Land herumkommt und dabei gewohnt ist, die Augen aufzumachen. Man kann sich auf den folgenden Band, der die bayrischen Klosterkirchen behandeln soll, nur freuen.

L. v. Hertling SJ

Brion, Marcel: *Paris.* Wiesbaden: Rheinische Verlagsanstalt (1963). Groß-Quart, 158 Seiten, davon 36 Farbfotografien u. 16 Reproduktionen alter Stiche. Lw. 68,–.

Eine Stadt schildern ist nicht leicht, außer man begnügt sich mit der Aufzählung der sogenannten Sehenswürdigkeiten und etwa noch der Angabe der in der Stadt vorhandenen Ämter und Fabriken. Manche haben für die großen Städte Klischees, die sie ohne Zusammenhang nebeneinander legen. München: Bier, Schwabinger Künstler, Deutsches Museum. Wien: ehemalige Kaiserherrlichkeit, Straußwalzer, Backhendel. So ist nun dieses Buch über Paris ganz und gar nicht. Hier bekommt man nicht die Stadt beschrieben oder erklärt, sondern man erlebt sie. Man liest die 158 Text-Seiten in einem Atem durch und hat am Schluß eine Menge verschiedenartiger, starker, nicht immer rational deutbarer Eindrücke, fast so, wie wenn man ein paar Tage und Nächte durch die Straßen von Paris gerannt wäre.

Die Sprache ist ein sauberes, flüssiges Deutsch ohne Gallizismen, aber der Übersetzer hat dem Stil absichtlich einen Hauch von französischer Brillanz gelassen. Die Bilder scheinen uns an Aufnahmetechnik das Höchste, was die Photographie bisher leisten kann. In der Auswahl ist ebenso auf Sehenswürdigkeiten verzichtet wie auf operettenhafte Folklore und fremdenwerbende Nachtlokal-Romantik. Es sind aber viele schöne Nachtaufnahmen dabei.

Man wird das Buch, Bilder und Text, am besten genießen, wenn man Paris schon kennt. Damit ist nicht gesagt, daß es nicht auch zur Vorbereitung auf die erste Pariser Reise dienen kann. *L. v. Hertling SJ*

Seewald, Richard: *Das Herz Hollands.* Aufzeichnungen eines Malers. Köln & Olten: Jakob Hegner. 1962. 72 S. mit 48 Zeichnungen des Verfassers. Lw. 7,80.

Richard Seewald, der kunstreiche Verteidiger der Griechen und unermüdliche Kreuzfahrer im Mittelmeer, hat sein Steuer herumgerissen und segelt nordwärts. Es mag auch sein, daß unseren modernen Odysseus ein Sturm verschlagen hat. Sein Schiff bleibt jedoch vor dem Wind. Dieses Mal war es die „Gans", die ihn nach Haarlem und Amsterdam, nach Urk im Inselmeer und die niederländischen Flüsse und Grachten aufwärts trug. Die geistreichen Plaudereien des Verfassers führen uns unmerklich ein in Hollands Herz. Dabei erfahren wir viel aus der Geschichte und Kunst des alten Kulturlandes. Mehr noch, wir sehen mit Seewald, dem großartigen Zeichner, die schmalen Bürgerhäuser und hohen Kirchen, die Windmühlen und Leuchttürme, die Leute und das Land. Immer wieder aber rauscht das Meer, und die Schiffe liegen im Wind. Es ist erstaunlich, wie es dem Zeichner, der durch die klassische Kunst der Antike verwöhnt ist, gelang, der nordischen Landschaft Farbe und Form zu geben.

Das geschmackvolle Bändchen wird manchen anregen im Kielwasser des Malers ins Herz Hollands zu segeln. *H. Schade SJ*

Über den Episkopat

Karl Rahner SJ

Die Frage nach dem Episkopat[1] in der Kirche, nach seiner kollegialen Einheit und seiner Funktion in der Kirche als des höchsten Trägers aller Vollmacht in Einheit mit dem Papst gehört zu den zentralen Fragen des tagenden Konzils. Entsprechend dem Wesen eines Konzils, der Art und den Grenzen seiner Aussagemöglichkeiten wird das Konzil, wenn auch Wichtigstes und Grundlegendstes, zu diesem Thema nur weniges ausdrücklich sagen können. Es wird vermutlich 1. erklären, daß in der Kirche nicht nur eine nachträgliche, gedankliche Summe vieler einzelner Bischöfe, sondern ein eigentliches Kollegium als eine kollegiale Einheit (eine „moralische Person") besteht, daß diese kollegial verfaßte Einheit des Gesamtepiskopats zum unveränderlichen Verfassungsrecht der Kirche gehört („göttlichen", nicht positiv kirchlichen, wandelbaren Rechtes ist), daß dieses Kolleg ein Haupt im römischen Papst hat, der nicht nur „princeps inter pares" ist, sondern (gerade als Haupt dieses Kollegiums) seine Voll-Machten hat, die ihm nach dem I. Vaticanum zukommen, und darum dieses Kollegium immer nur in Einheit mit dem Papst ein Kollegium ist und als solches handeln kann. Das Konzil wird vermutlich 2. sagen, daß dieses so verstandene Kollegium der Träger der höchsten und vollen Gewalt in der Kirche (Weihe- und Hirtengewalt in den drei „Ämtern" der Lehre, des Priestertums und der oberhirtlichen Leitung) ist, die nach dem Willen Christi und dem Wesen der Kirche in dieser Kirche gegeben ist. Es wird, so meinen wir, 3. erklären, daß dieses Kollegium diese seine Gewalt nicht nur (in außerordentlicher Weise) auf einem ökumenischen Konzil ausübt, sondern auch außerkonziliar ausüben k a n n (unter den dafür aus seinem Wesen erfließenden Voraussetzungen, wozu natürlich vor allem die Mitwirkung des Papstes gehört). Es werden dann wohl 4. aus diesen dogmatischen Grundsätzen einige – schüchterne – Konsequenzen gezogen: daß jeder Bischof eine Verantwortung (wenn auch nicht Jurisdiktion) für die ganze Kirche trägt, die sich in einer aus dem Amt selbst erfließenden Hilfspflicht z. B. für die Missionen auszuwirken hat, daß Bischofskonferenzen eine praktische Folgerung dieser brüderlichen Einheit der Bischöfe untereinander seien.

Nichts wird vermutlich gesagt werden über das genauere Verhältnis des Papstes zum (übrigen) Kollegium, d. h. über die auch im Verhältnis Papst-Konzil vom I. Vaticanum ausdrücklich offengelassene und auch heute umstrittene Frage, ob es z w e i inadaequat unterschiedene Subjekte der höchsten Gewalt (Papst und Kol-

[1] Dieser Artikel wird in dem von E. FINCKE herausgegebenen Buch, *Das Amt der Einheit*, Stuttgart: Schwabenverlag, abgedruckt werden, das im Frühjahr 1964 erscheinen wird.

legium) gibt oder nur eines, welche zweite Theorie wieder in ganz verschiedener Weise verstanden werden kann. Offenbleibt die historische Frage, wie sich der Träger der kirchlichen Vollmacht aus der „Verfassung" der apostolischen Urkirche entwickelt hat, also die Frage der genaueren historischen Abkünftigkeit des Bischofskollegiums vom Apostelkollegium (und darin die Frage der Weise der Aufgliederung des letztlich einen Amtes der Kirche in Bischofsamt und Amt der einfachen Priester und somit der genauen Abgrenzung dieser beiden Gewalten). Unberührt bleibt die Frage, wie genauerhin die Aufnahme des einzelnen Bischofs in das Kollegium geschieht (wir werden gleich auf diese Frage zu sprechen kommen). Nicht behandelt wird die Frage, welches die genaueren Modalitäten des außerkonziliaren, aber kollegialen Aktes des Kollegiums sind, welche Möglichkeiten der Initiative also den Mitgliedern des Kollegiums in Richtung auf sein Haupt zukommen, welcher (ausdrücklichen oder stillschweigenden, kanonistisch gefaßten oder parakanonistischen) Art die Mitwirkung des Papstes dabei sein müsse oder könne, ob das sogenannte „ordentliche Lehramt" des Bischofskollegiums (zusammen mit dem Papst), dem nach katholischer Lehre unter bestimmten Voraussetzungen dieselbe Unfehlbarkeit zukommt wie einer päpstlichen Kathedralentscheidung, ein solcher kollegialer Akt sei (was uns eigentlich selbstverständlich erscheint) oder nicht.

I.

Hier soll nun weder auf die theologische Begründung der vom Konzil vorgetragenen Lehre eingegangen werden, noch direkt zu den angedeuteten offenbleibenden Fragen, die mit dieser Lehre gegeben sind, Stellung genommen werden. Es sollen vielmehr einige Ausblicke von dieser Lehre aus auf eine mögliche künftige Praxis auf eigene Rechnung und Gefahr versucht werden. Soweit dazu auch eine Meinungsbildung über theologisch strittige Fragen notwendig ist, muß sie natürlich gewagt werden. Dabei ist allerdings wieder nicht zu übersehen, daß solche praktischen Möglichkeiten zwar von solchen theologischen Meinungen aus anvisiert werden können, aber dann selber doch nicht nur möglich sind, wenn diese Meinungen richtig sind. Positiv rechtliche Satzungen in der Kirche innerhalb des Rahmens des unabänderlichen göttlichen Verfassungsrechtes der Kirche können in verschiedener Weise gerechtfertigt werden, und sie brauchen nicht unmöglich oder inopportun zu sein, wenn eine bestimmte Begründung nicht die Zustimmung aller findet.

Bei allen folgenden Erwägungen ist nicht zu vergessen: Die Kirche ist eschatologische Heilsgröße, die von der Gnade Gottes dauernd umfaßt bleibt, und gleichzeitig sichtbare Gemeinschaft, die die geschichtliche Präsenz dieser Heilsgröße von gewissermaßen sakramentaler Art (also bleibend gültige Präsenz der Gnade) ist. Damit ist gegeben, daß ihre Verfassungsstruktur, soweit sie iuris divini ist, an ihrer Indefektibilität teilhat. Es kann also nicht sein, daß wesentliche Momente

der seinsollenden Verfassung der Kirche im Leben der Kirche gänzlich ausfallen oder überhaupt nicht beachtet werden. Es kann also z. B. nicht sein, daß das Kollegium der Bischöfe unter dem Papst als Haupt iure divino als Träger der höchsten Vollmachten in der Kirche einmal schlechthin nicht gekannt sei oder kein sich am Leben der Kirche auswirkendes Moment sei. Und bei einigem unbefangenen Zusehen läßt sich Wirklichkeit und Wirksamkeit einer solchen Größe auch tatsächlich beobachten. All dies schließt wiederum nicht aus, daß vieles an solchen Wirklichkeiten parakanonistisch existiert und lebt. Dies schon darum nicht, weil es ja nicht eigentlich eine geschriebene Verfassung der Kirche gibt. Der CIC ist keine, wenn er auch Elemente davon namhaft macht. Überdies hat das Bewußtsein der Kirche über ihre Verfassung genau so eine Geschichte wie ihr Dogma und ihr Glaubensverständnis. Wie dieses von ihrem unreflex vollzogenen Leben lebt, so hat es in seiner Entwicklung und Geschichte auch einen Einfluß auf das konkrete Leben der Kirche. Überdies erfordert die stets sich wandelnde äußere geschichtliche Situation der Kirche eine immer neue Konkretisierung der bleibenden Wesensstruktur der Kirche entsprechend den Bedingungen der jeweiligen Zeit, weil ja auch das r e a l e Wesen der Kirche (was mehr ist als die Idee ihres Wesens) immer nur in den kontingenten, geschichtlichen Menschen und ihrem geschichtlich bedingten Tun existiert. Daher ist es selbstverständlich, daß das bleibende Wesen der Kirche, ihre göttlich gestiftete Verfassung mehr oder weniger klar, rein und wirksam im geschichtlichen Erscheinungsbild der Kirche hervortreten kann. In diesem Sinn war z. B. der päpstliche Iurisdiktionsprimat zweifellos nicht immer so „da", wie er es jetzt ist. Infolgedessen kann und darf man sich immer fragen, ob nicht diese oder jene Momente dieser Verfassung der Kirche reiner in Erscheinung treten, intensiver gelebt werden könnten, ob nicht Zufälligkeiten historischer Entwicklung solche Momente verdunkeln, ob der „Phänotyp" (wenn man einmal so sagen darf) nicht verfassungsrechtlich (in geschriebener oder ungeschriebener Verfassung und Verfassungsleben) besser dem verfassungstheoretischen „Genotyp" der Kirche entsprechen könnte. Nur wo man die Verfassung der Kirche in einer geschriebenen Verfassung aufgehen ließe und die Verfassung der Kirche mysteriums- und geschichtslos identisch wäre mit den Paragraphen einer gesatzten Verfassung und also das Verfassungsleben der Kirche nur daraufhin geprüft werden könnte, ob faktisch diese Paragraphen eingehalten werden oder nicht, kann diese Selbstverständlichkeit bezweifelt werden.

Dabei ist für die Beurteilung der frühesten Entwicklung des Verfassungsdogmas und -lebens in dem Übergang von der Kirche der Apostel (der „Urkirche" im theologischen Sinn) zur Kirche des 2. Jahrhunderts (des „Frühkatholizismus") folgendes zu beachten. Es kann in dieser Kirche unter Umständen eine E n t w i c k l u n g der Verfassung möglich sein und historisch beobachtet werden, die einerseits wirklich eine geschichtlich spezifizierende Determination der ursprünglich gegebenen weiteren, plurivalenten Möglichkeiten in der Verfassungsstruktur der Kirche ist

und dennoch für das katholische Verständnis der Verfassung der Kirche den Charakter göttlichen Rechtes hat und behält. Dazu ist nur erfordert, daß man a) versteht, daß jedes geschichtlich einmalige Gebilde und so auch die Kirche in sehr vielem eine „einbahnige" Geschichte hat und darum nicht jede Entwicklung und geschichtliche Entscheidung revidierbar sein muß oder sein kann, daß man b) voraussetzen kann und darf (historisch nachher als verständlich und berechtigt, wenn vielleicht auch nicht als „zwingend" nachweisbar), daß eine solche Entwicklung eine legitime, wenn auch nicht einfach notwendige, Entscheidung war, die die an sich vielleicht plurivalente Möglichkeit sinnvoll und unvermeidlich in einer Richtung konkret werden und sich spezifizieren ließ, und wenn c) vorausgesetzt wird, daß eine solche Entscheidung noch zum apostolischen Zeitalter gehört, also theologisch noch als Moment am Offenbarungsvorgang und nicht bloß an der Tradierung der „mit dem Tod des letzten Apostels abgeschlossenen" Offenbarung betrachtet werden kann. Wenn also z. B. am Ende des Apostolischen Zeitalters eine episkopale Verfassung der Kirche praktisch überall gegeben ist, weil sie zu Beginn des „Frühkatholizismus" überall geschichtlich greifbar wird, so kann diese als „iuris divini" verstanden werden, ohne daß man sie in den Neutestamentlichen Schriften so deutlich ausgebildet, so eindeutig gegenüber „presbyteralen" Tendenzen als vorwiegend erklären müßte, daß eine andere Verfassungsentwicklung von vornherein überhaupt nicht denkbar gewesen wäre. Diese Bemerkung ist hier nicht unwichtig. Haben wir auch hier nicht Aufgabe und Absicht, die Kollegialität des Bischofskollegiums theologisch aus den loci theologici der Dogmatik und des Kirchenrechts nachzuweisen, so kann eine solche Bemerkung doch verständlich machen, daß und in welchem Sinn jene spätere, deutlicher gegebene Verfassungsstruktur der Kirche gut „neutestamentlich" ist, die wir bei unseren folgenden Überlegungen voraussetzen. Und überdies ist es ja gerade die kollegiale, die (wenn das Wort richtig verstanden wird) „presbyterale" Idee in der Verfassung der Kirche, für die hier praktische Konkretisationen bedacht werden, ohne die „monarchische" Idee in derselben Verfassung zu gefährden.

Wir gehen für unsere Überlegungen von der Frage aus, wie sich die Kooptation eines Bischofs in das Kollegium zu seiner Bestellung zum Bischof, diese Kooptation zur Amtsübertragung (durch Ordination und Iurisdiktionsverleihung oder durch das erste allein) genauer verhalte. Schließen sich diese beiden Seiten des bischöflichen Amtes (Gliedschaft im Kollegium; Bischofsamt) und der Amtsverleihung (Aufnahme ins Kollegium; Amtsverleihung) gegenseitig in einem wechselseitigen Bedingungsverhältnis ein, oder ist die Zugehörigkeit zum Kollegium eine bloße, gewissermaßen sekundäre Folge des bischöflichen Einzelamtes und seiner Verleihung? Man kann diese Frage auch studieren am analogen Fall: ist der Papst oberster Hirte der Kirche einfach und nur, weil er Bischof von Rom ist, mit dessen römischem Bischofsamt (untrennbar oder – durch einen päpstlichen Akt – trennbar) das Oberhirtenamt verbunden ist, oder ist er – wenigstens wirklich absolut

logisch „gleichzeitig" oder sogar logisch „früher" Haupt der Gesamtkirche und so gewählt, so daß er damit oder dadurch auch Bischof von Rom wird? Wird bei der Papstwahl der Nachfolger Petri gewählt, insofern dieser auch letztlich unabhängig vom römischen Bischofsamt Oberster Hirt der Kirche ist, so daß dadurch auch der Bischof von Rom bestellt wird, weil Petrus eben auch die Leitung der Römischen Gemeinde innehatte, oder wird an sich in erster Zielsetzung „nur" der Bischof von Rom gewählt, der dadurch, daß er Bischof von Rom ist, auch Inhaber des universalen Petrusamtes wird, weil es dieses in der Kirche geben muß und dem Bischof von Rom als Nachfolger Petri als dieses ersten Römischen Bischofs auch dieses oberste Hirtenamt zufällt? Welche praktischen Folgen sich aus dieser kniffligen und scheinbar uninteressanten Frage ergeben könnten (für Papst und – hier vor allem für die Bischöfe) wird sich noch zeigen. Bei der Beantwortung dieser beiden Fragen, die letztlich eine sind, treten wir hier nicht für ein absolut ein bahniges sachliches, logisches Prioritäts-, bzw. Posterioritätsverhältnis zwischen den beiden Momenten ein, die faktisch in jedem der beiden Ämter (Papst und Bischof) gegeben sind. Es genügt uns, ein wenigstens wechselseitiges Bedingungsverhältnis zwischen beiden Momenten zu behaupten, also die Meinung zu widerlegen, als sei Gliedschaft am Kollegium, bzw. oberstes Hirtenamt eine reine nachträgliche Folge des anderen Momentes (bischöfliches, meist territorial begrenztes Einzelamt; Römisches, lokales Bischofsamt). Wir sagen also, daß man mindestens auch den gegebenen Sachverhalt so sehen kann und muß, daß man formulieren kann: weil einer (durch Weihe und kanonische Sendung) ins Bischofskollegium aufgenommen wird, ist er Bischof. Weil einer zum obersten Hirten der Kirche erwählt wird (und dies annimmt), ist er Bischof von Rom. Und nicht nur umgekehrt. Wir sind uns bewußt, daß diese so vorsichtig formulierte These keine letzte formalrechtliche und logische Klarheit besitzen mag. Aber sie scheint uns berechtigt (wenigstens als Minimaltheorie) und genügt für unsere angestrebten Ausblicke auf die gegebene oder erhoffte Praxis der Kirche.

Zur Begründung der These ist zunächst darauf hinzuweisen, daß das Bischofskollegium in der ganzen christlichen Tradition als Nachfolger des Apostelkollegiums betrachtet wird. Daß die Bischöfe Nachfolger der Apostel in deren (vererbbarem) Amt sind, ist katholische Glaubenslehre. Wenn ein Bischofskollegium existiert und ein Apostelkollegium existierte, dann kann und muß unter Voraussetzung dieser Glaubenslehre gesagt werden, daß das Bischofskollegium als solches Nachfolger des Apostelkollegiums als solchen ist. Anders kann auch die Vollmacht eines Konzils gar nicht erklärt werden, da der einzelne Bischof ja nicht unfehlbar ist, das Konzil es aber ist, und diese höchste Vollmacht und lehramtliche Unfehlbarkeit ihm nicht vom Papst übertragen werden kann. Dann könnte nämlich diese übertragene Gewalt nicht die höchste Gewalt in der Kirche sein, was aber der Fall ist. Dementsprechend qualifiziert z. B. Salaverri die

These, daß das Bischofs k o l l e g i u m (innerhalb und außerhalb des Konzils) Träger unfehlbarer Lehrgewalt (unter bestimmten Voraussetzungen) sei, als katholisches Dogma. Das Kollegium folgt als solches dem Apostelkollegium und ist f o r m e l l dessen Weiterexistenz und darin hat ein Bischof a l s Glied die höchste Gewalt, die ihm überhaupt zukommt. Nun ist aber das Apostelkollegium nicht konstituiert durch – sit venia verbo – Lokalapostel. Seine Existenz und Vollmacht geht einer eventuellen Übernahme einer territorialen Einzelfunktion durch den einzelnen Apostel sachlich voraus, selbst wenn jene legendäre Aufteilung der Welt unter die Apostel wahr wäre. Und ebenso ist das Petrusamt mindestens einmal in Petrus selbst und seine Hauptfunktion im Apostelkollegium ursprünglich nicht „lokal" spezifiziert. Weder Petrus noch das Apostelkollegium übten eigentlich die Funktion eines Jerusalemer „Ortsbischofs" aus, die immer nur als in Jakobus gegeben angesehen wurde. Ist also das Bischofskollegium als solches formell Nachfolger des Apostelkollegiums als solchen, so muß auch diese Eigentümlichkeit von ihm gelten. A l s Kollegium ist es nicht einfach die Einheit von O r t s bischöfen als solchen, sondern ein kollegiales Führungsgremium der Kirche, das a l s solches seine Vollmacht nicht ableiten kann aus der lokal begrenzten Vollmacht seiner Glieder als Ortsbischöfen. Natürlich ist es ein theologisches Problem, das eine Antwort fordert, warum dieses Nachfolgekollegium konstituiert wird durch Männer, die (mindestens allermeist und zuerst überhaupt nur) eine örtlich begrenzte kirchliche Funktion innehatten; natürlich ließe sich von da aus in die D i f f e r e n z zwischen Apostelkollegium und Bischofskollegium, die es auch gibt, tiefer eindringen. Aber diese Fragen, die hier nicht zur Diskussion stehen, dürfen die Einsicht nicht verdunkeln, daß das Bischofskollegium als solches seine Existenz und sein Recht von einem Kolleg herleitet, das nicht gebildet war aus Männern mit territorial umschriebener Sendung und Vollmacht, und daß das Bischofskollegium auf jeden Fall nicht formal aufgebaut werden kann aus Einzelbischöfen, i n s o f e r n sie territorial begrenzte Vollmachten haben. Dasselbe gilt auch für das Petrusamt. Aus der lokalen Funktion Petri und seiner Nachfolger a l s Träger dieser lokalen Aufgaben und Vollmachten läßt sich die Funktion des obersten Hirten nicht ableiten. Ein Bewußtsein für diese Grundstrukturen zeigt sich auch in der altkirchlichen Praxis, daß bei der Wahl eines neuen Ortsbischofs nicht nur die Ortsgemeinde und ihr Klerus, sondern die Nachbarbischöfe, Metropoliten und Patriarchen mitwirkten. Die Wahl des Papstes durch das Kardinalskollegium ist wenigstens formell Wahl durch die suburbikarischen Bischöfe oder jedenfalls nicht einfach nur durch die Repräsentanten der Römischen Gemeinde als solcher. Auch die Praxis eines i n t e r n a t i o n a l e n Kardinalskollegiums, die uns heute doch fast selbstverständlich erscheint, zeigt, daß es sich wenigstens heute formell und unmittelbar nicht nur um die Wahl des Römischen Bischofs als solchen, sondern um die Wahl des obersten Hirten der ganzen Kirche handelt. D a r u m setzte sich seit der Einrichtung dieses Wahlmodus eine immer stärkere Internationalisierung des Kardi-

nalskollegiums durch. Die Zuweisung einer römischen Titelkirche an die Kardinäle, die keine suburbikarischen Bischöfe sind, macht nur deutlich, daß man bei dieser Sicht des Wahlsinnes das Bewußtsein nicht verlieren wollte, daß es sich dabei a u c h immer gleichzeitig um die Bestellung des römischen Ortsbischofs handelt. Wir dürfen auf Grund dieser Andeutungen wohl sagen: die Aufnahme und Zugehörigkeit zum Bischofskollegium (bzw. Bestellung zum obersten Hirten a l s solchen) ist eine wesentliche, gleichrangige und unmittelbar mit dem betreffenden Amt gegebene Seite des Bischofsamtes (Petrusamtes), bzw. seiner Verleihung, die nicht einseitig a u s der anderen Seite (lokale Vollmacht) abgeleitet oder bloß von dieser her gesehen werden darf. Ein Bischof ist Ortsbischof, weil und i n s o f e r n er zum Bischofskollegium als dem obersten Führungsgremium der Gesamtkirche gehört, wenn auch damit die umgekehrte Sicht nicht in ihrer Berechtigung bestritten werden soll. Weihe und kanonische Sendung haben u n mittelbar a u c h den Sinn der Aufnahme in dieses Kollegium, das selbst keinen territorialen Charakter hat und dessen gesamtkirchliche Vollmacht nicht daher kommt, daß die einzelnen Bischöfe ihre territorial begrenzten Vollmachten zusammenstückeln und so mit ihr den ganzen Erdkreis decken. Dabei bleibt es natürlich doch wahr und wichtig, daß sie im Kollegium ihre Partikularkirchen repräsentieren und deren Schätze – geistliche Eigenart, geschichtliche Situation, lebendige Kraft, Wille zur Verantwortung für das Ganze der Kirche – der ganzen Kirche zur Verfügung stellen.

II.

Von diesem erreichten Punkt aus sind nun jene ins Praktische gehende Ausblicke zu gewinnen, die wir suchen. Wir versuchen, einige zu zeigen, ohne daß es uns dabei auf eine systematische Ordnung ankommt.

1. D a s K a r d i n a l s k o l l e g i u m

Wenn das Kollegium der Bischöfe mit dem Papst als seinem Haupt die höchste und volle Vollmacht in der Kirche innehat, dann läge es an sich nahe, daß dieses bei einer notwendig gewordenen Neuwahl sein neues Haupt wählt. Denn die Bestellung des Papstes als obersten Hirten der ganzen Kirche ist, wenn wir recht haben, d o g m a t i s c h mindestens ebenso wichtig wie die Wahl des Papstes als Bischof von Rom. Und der erste Gesichtspunkt ist heute p r a k t i s c h im Unterschied zu den ersten Jahrhunderten der Kirche von so viel größerer Bedeutung als der zweite, daß er bei einer Art „Kompetenzstreit" hinsichtlich des Wahlmodus zweifellos den Vorrang haben muß. Eine solche Wahl durch die Körperschaft, die die ganze Kirche repräsentiert, wäre auch heute beim heutigen Weltverkehr im Unterschied zu den ersten achtzehn Jahrhunderten der Kirche praktisch nicht undurchführbar. Daß die geschichtliche Entwicklung des Kardinalskollegiums selbst implizit vom Bewußtsein getragen ist, es handle sich nicht bloß um die Wahl des

römischen Bischofs als solchen durch die römische Ortskirche, sondern um die Wahl eines Mannes, an dem die ganze Kirche als solche unmittelbar interessiert sein darf und soll, wurde schon früher gesagt. Es läge also von einem rein systematischen Denken her durchaus nahe, daß die Vertretung der Gesamtkirche deren neues Haupt wählt. Selbst wenn man sagen würde, die nächststehenden Mitarbeiter des verstorbenen Papstes sind das beste Wahlgremium, so wäre nochmals zu sagen: die nächsten Mitarbeiter des Papstes sind, theologisch gesehen, hinsichtlich der Regierung der Gesamtkirche eben gerade die Bischöfe und nicht die Leiter zentraler Ministerien, die als solche höchstens eine vom Papst delegierte Vollmacht auf die Kirche hin haben, die wesentlich begrenzt ist, und nicht jene Vollmacht, die dem Kollegium iure divino zukommt.

Nun ist einmal aber auch mit allem Respekt die Tatsache der Geschichte und Existenz des Kardinalskollegiums als Wahlgremium für den Papst zu bedenken. Und man braucht die Augen nicht davor zu schließen, daß eine Wahl des Papstes durch das Bischofskollegium heute technisch zwar möglich ist, darum aber doch unter anderen Gesichtspunkten schwer durchführbar wäre. Eine solche Wahl wäre praktisch doch nur möglich, wenn die Versammlung aller Bischöfe wieder eine Art (wenigstens vorbereitenden) Wahlausschuß bildete. Und dann wären wir eben wieder bei einer Art Kardinalskollegium. Die Geltendmachung des Gedankens, daß das Bischofskollegium verfassungstheologisch am ehesten zur Wahl des Papstes berufen wäre, läßt sich also dadurch gerade am besten p r a k t i s c h realisieren, daß das Kardinalskollegium selbst so gestaltet ist, daß es als praktische Repräsentation des Bischofskollegiums angesehen werden kann (was ja in keiner Weise bedeuten muß, daß es bei der Wahl des Papstes an irgendwelche „Aufträge" gebunden sei und ein Kardinal nicht ganz nach seinem eigenen Gewissen wählen könne und müsse). Wie die Praxis des Konzils zeigt, bildet sich eine solche repräsentative Funktion des Kardinalskollegiums parakanonistisch tatsächlich langsam wie von selbst heraus: die Kardinäle haben hier größere Rechte, ihre Voten abzugeben, und faktisch hat ihr Wort in der Aula mehr Gewicht als das anderer Bischöfe. Und doch sprechen sie hier als Mitglieder des Bischofskollegiums. Selbst wenn man sagt, es gezieme der Funktion eines Kardinals als eines Mitglieds der obersten Regierung der Kirche auch Bischof zu sein, so könnte gesagt werden, daß ein Kardinal als solcher gar nicht Mitglied der o b e r s t e n Regierung der Kirche ist, sondern Beamter des Papstes, während der Papst selbst und unter ihm das Bischofskollegium die oberste Regierung der Kirche bildet, also von seiner wirklichen Funktion, wie sie da ist oder aufgefaßt wird, seine Aufnahme ins Bischofskollegium nicht recht verständlich gemacht werden kann. Die seit seinem halben Jahrhundert stetig fortschreitende Internationalisierung des Kardinalskollegiums weist in dieselbe Richtung.

Dazu kommt folgender Umstand: Johannes XXIII. hat sämtliche Kurienkardinäle, die noch nicht Bischöfe waren, zu Bischöfen ordiniert. Es wird schwer sein zu

sagen, was dabei über die Betonung der Würde und Bedeutung eines Kardinals hinaus die genauere Absicht war. Ob diese Praxis in Zukunft beibehalten wird, läßt sich auch noch nicht sagen. Man wird auch gestehen dürfen, daß dieser Vorgang einen zunächst seltsam berührte; man konnte den Eindruck haben, daß die höchste Stufe der Weihehierarchie fast nach Art von Orden und Titeln zu gewissermaßen gesellschaftlich-dekorativen Zwecken benützt werde, daß jemand der Titel eines Amtes verliehen werde, an dessen Ausübung gar nicht gedacht werde, da sie als bloße Kardinäle, ohne Bischof zu sein, auf dem Konzil iure divino nicht notwendig Sitz und Stimme hätten wie residierende Bischöfe. In der Perspektive, die sich uns hier eröffnet, sieht die Sache ganz anders aus. Es ist zunächst durchaus sinnvoll, daß ein Mann von der Bedeutung eines Kardinals dem Bischofskollegium angehört, da dieses seinem Wesen nach (der Summe der Ortsbischöfe als solcher mindestens gleichgeordnet) als oberstes kollegiales Führungsgremium der Kirche nicht nur aus Ortsbischöfen bestehen muß, sondern sinnvoll auch solche Mitglieder umfaßt, die ebenso unmittelbar zur Gesamtregierung der Kirche beitragen wie Ortsbischöfe. Solcher Art sind aber die Kardinäle. Es ist also eigentlich eine Ausrichtung, Vereinfachung und Klärung der konkreten Struktur der Kirche, wenn solche Männer dem iure divino gesetzten Führungskollegium der Kirche wirklich auch angehören; wenn sakramental verankert wird, was sie rechtlich und praktisch auf jeden Fall sind. Das kann nur so lange unklar bleiben, als man in einer zu unnuancierten Weise der Meinung ist, das Bischofskollegium könne sich seiner Natur nach an sich und im ersten Ansatz allein aus Ortsbischöfen zusammensetzen. Überwindet man dieses Vorurteil und begreift man, daß jemand, der, von der Sache her gesehen, tatsächlich an dem höchsten Führungsgremium der Kirche beteiligt ist, auch die sakramentale Bevollmächtigung und Amtsgnade dafür haben soll, dann wird die Maßnahme Johannes' XXIII. als sachlich richtig erscheinen. Dann aber wird das Kardinalskollegium eine Art Kommission oder Ausschußkolleg des Bischofskollegiums, dem an sich am sinnvollsten von der letzten Verfassungsstruktur der Kirche her die Wahl des Papstes zukommt, und es wird verständlich, warum es auch heute und in Zukunft am besten das Papstwahlkollegium bildet. Voraussetzung ist nur, daß es in seiner Zusammensetzung wirklich eine Repräsentation des Gesamtepiskopates darstellt. Dazu ist gerade nach dem Gesagten nicht erfordert, daß es sich nur aus Erzbischöfen und Bischöfen von Ortsdiözesen zusammensetzt. Es ist durchaus sinnvoll, daß darin auch wirklich maßgebliche Männer der zentralen Kirchenleitung (mit ihrem sinnvoll gegebenen Bischofsamt) vertreten sind. Nur könnte man von daher sagen, daß, wenn das Kardinalskollegium so gesehen wird, diese Kardinalswürde nicht als eine Art Belohnung und Abschluß einer Laufbahn im diplomatischen oder kurialen Dienst des Hl. Stuhles verwendet werden darf, daß sie auch auf die Zeit begrenzt sein könnte, in der jemand maßgeblich an der Führung der Kirche beteiligt ist.

2. Titularbischöfe

Wenn es vom ganz ursprünglichen Wesen des Bischofskollegiums her darin Mitglieder geben kann, die nicht eigentlich regierende Ortsbischöfe sind (oder deren Koadjutoren mit dem Recht der Nachfolge), dann ist auch von einer unverbogenen Realisation der letzten Verfassungsstruktur der Kirche und nicht nur von der Möglichkeit einer „absoluten" sakramentalen Ordination her grundsätzlich denkbar, daß es Bischöfe gibt, die keine Ortsdiözese leiten, Titularbischöfe der verschiedensten Art. Voraussetzung für eine solche nicht nur absolut mögliche, sondern wirklich der Grundverfassung der Kirche homogene Möglichkeit ist von unserem Gesichtspunkt aus freilich, daß solche Männer ein A m t bekleiden, eine solche Aufgabe in der Kirche erfüllen, das dem Amt eines Bischofs entsprechend ist und es so sinnvoll und angemessen erscheinen läßt, daß ihr Träger auch Mitglied des höchsten Leitungskollegiums der Kirche ist. Solche Aufgaben und Ämter gibt es in der Kirche. Es ist unmöglich, die Kirche b l o ß territorial zu gliedern (auch nicht, wenn man von seiner obersten Spitze absieht). Das Territorialprinzip ist e i n wichtiges, natürliches und bleibendes Strukturprinzip in einer Kirche, die aus raumzeitlich bedingten Menschen besteht. Aber es ist nicht d a s einzige Strukturprinzip. So wie es mit Recht (wovon noch zu sprechen sein wird) exemte Orden, Personalpfarreien, Institutionen in der Kirche, die quer zu den territorialen Gliedern der Kirche liegen oder mehrere Diözesen umfassen, gibt und geben muß, so gibt es Ämter und Aufgaben in der Kirche institutioneller Art, die sich einer normalen territorialen Aufgliederung nicht fügen und doch sachlich von derselben Bedeutung für die Kirche sind wie die Funktion eines Ortsbischofs. Eine katholische Universität z. B. von dem Rang der Universität Löwen ist mindestens ebenso ein bedeutendes „Glied" der Kirche wie eine kleine italienische Landdiözese. Es ist also gar nicht sinnlos oder der Verfassung der Kirche wesensfremd, wenn sein Rektor Bischof ist. Das gilt auch dann, wenn man sich darüber klar bleiben wird, daß der Großteil des Bischofskollegiums auch in Zukunft aus Ortsbischöfen bestehen wird und bestehen soll, eben weil der Großteil der wirklich bedeutenden kollektiven Glieder der Kirche auch in Zukunft territorial unterschiedene Diözesen sein werden. Von da aus könnte man unbefangen fragen, ob es von einer klaren und mutigen Theologie der Verfassung der Kirche aus nicht am sinnvollsten wäre, wenn oberste und bleibende Leiter von großen exemten Orden (oder großer Teile von ihnen) Bischöfe würden. Sie nehmen ja (wenn auch unter großen, bloß geschichtlich bedingten Verzerrungen der Situation[2]) stimmberechtigt am Konzil teil.

---

[2] Es ist, wenn man nüchtern die Sache betrachtet, sinnlos, daß der Obere einer kleinen Mönchskongregation Mitglied des Konzils ist, ein Franziskanerprovinzial dagegen mit zehnmal mehr Priestern unter sich als viele Diözesanbischöfe ein solches Mitglied nicht ist. Ist dafür die Verschiedenheit in der Zeit der Amtsführung (auf Lebenszeit – begrenzte Amtszeit) eine sachlich genügende Begründung?

Es könnte auch von daher ein Unterschied in der verfassungstheologischen Sinnhaftigkeit von verschiedenen Arten von Weihbischöfen (episcopi auxiliares) deutlich werden. Nach katholischer Dogmatik, der Praxis in den orientalischen Kirchen und bestimmten Sonderregelungen der lateinischen Kirche ist auch ein einfacher Priester sakramental bevollmächtigt (unter der nötigen gewohnheitsrechtlichen oder ausdrücklichen Erlaubnis), die Firmung gültig und erlaubt zu spenden. An sich steht der Ausdehnung einer solchen Praxis grundsätzlich nichts im Weg, zumal die religiöse (sakramentale, aber auch psychologische und religionspädagogische) Wirkung der Spendung dieses Sakraments gerade durch einen Bischof nicht größer ist als die durch einen einfachen Priester und die abendländische Praxis einem Bischof doch sehr viel Zeit nimmt, die besser anders zum Heil der Seelen angewandt werden könnte[3]. Von da aus gesehen wird man schwer sagen können, daß die Funktion eines Weihbischofs, die und insofern sie in der Firmung besteht, ihm schwerlich eine solche Bedeutung in der Kirche gibt, daß er darum schon Mitglied des apostolischen Bischofskollegiums und also Bischof sein müsse. Wenn also das Amt eines bloßen Weihbischofs außerhalb Zentraleuropas relativ selten ist, so ist das verfassungstheologisch gesehen durchaus richtig. Anderseits kann ein zweiter Bischof[4] in einer großen Diözese, die vielleicht aus vielen Gründen – z. B. in einer Großstadt – nicht sinnvoll geteilt werden kann, so viele Aufgaben und so große Bedeutung auch über seine Diözese hinaus für die ganze Kirche haben, daß er durchaus ebenso sachgerecht als Mitglied des Bischofskollegiums in Frage kommt (und also wirklich mit Recht Bischof ist), ja mehr als der Bischof einer Zwergdiözese, die leicht mit der Nachbardiözese vereinigt werden könnte. Solche Weihbischöfe sind auch verfassungstheologisch gesehen mit Recht Bischöfe. Es wurde schon gesagt, daß analog dasselbe aus denselben Gründen von Trägern wirklich bedeutsamer und entscheidend gewichtiger Ämter in der zentralen Leitung der Kirche gesagt werden kann. Auch da kann die Verleihung des bischöflichen Amtes durchaus von der vorgetragenen Grundkonzeption nicht nur als berechtigt, sondern als positiv empfehlenswert erscheinen, auch wenn sein Träger nicht schon Kardinal ist. Anderseits wird man von ebendemselben Gesichtspunkt aus sagen müssen, daß die bischöfliche Ordination und Würde kein geeignetes Mittel ist, Inhaber relativ zweitrangiger kurialer oder diplomatischer Ämter, zumal wenn sie höhere Vorgesetzte von Bischofs- oder Kardinalsrang haben, zu ehren oder ihnen mehr Autorität den Ortsbischöfen gegenüber zu verschaffen.

3. „Relative" und „absolute" Ordination

Was mit diesem Stichwort gemeint ist, kann als bekannt vorausgesetzt werden: in relativer Ordination wird ein Bischof für eine ganz bestimmte Kirche als deren

[3] Daß bei einer solchen „Firmungsreise" auch andere nützliche Dinge (Visitation der Pfarrei usw.) getan werden, ändert nichts an dieser Überlegung.

[4] In der Erzdiözese New York gibt es zehn Weihbischöfe.

Ortsbischof geweiht; bei der absoluten Ordination wird die Weihe ohne eine solche Beziehung gegeben (und die Erinnerung daran, daß an sich die relative Ordination der Normalfall ist, wird durch die Verleihung eines Titularsitzes „in partibus infidelium" wachgehalten, wofür man fast zweitausend Namen bereithält). Es ist hier nicht der Ort, der Geschichte des langsamen Aufkommens der absoluten Ordination neben der älteren und ein Jahrtausend als allein berechtigt verteidigten relativen Ordination, die Gründe für und die Bedenken gegen diese absolute Ordination darzustellen. Wir haben aber vermutlich eben unter den beiden vorhergehenden Punkten das Anschauungsmaterial für eine weitere Klärung der prinzipiellen Frage gewonnen. Wenn das Bischofskollegium eines ist und als solches eine Funktion in der Kirche hat und wenn die Weihe als solche unmittelbar in das Kollegium aufnimmt, dann kann es verfassungstheologisch im schlechthinnigen Sinn gar keine rein „absolute" Ordination geben: es wird in jeder Ordination neben der sakramentalen Weihegewalt eine Mitgliedschaft im Bischofskollegium verliehen, das nicht nur Träger von Weihegewalt, sondern unverlierbar von Hirtengewalt ist. Jede Ordination ist daher Teilgabe an der Gewalt der Kirche in jeder Hinsicht, wenn auch zunächst hinsichtlich der Hirtengewalt nur durch und in Mitgliedschaft am Bischofskollegium als solchem. Dem entspricht es, daß sich auch, von unserem Gesichtspunkt abgesehen, die Auffassung immer stärker durchsetzt, daß die Ordination selbst eine wurzelhafte, sakramental begründete und geprägte Befähigung für die Ausübung der Hirtengewalt verleiht, wie dies auch in den meisten Weiheliturgien der verschiedenen Kirchen zum Ausdruck kommt. Wenn also die relative Ordination in einem wirklich theologischen Begriff dann gegeben ist, wenn eine bischöfliche Teilhabe an der Gesamtgewalt der Kirche verliehen wird mit einem wirklichen Amt (also z. B. eben auch der Funktion als Glied im Kollegium), dann kann es gar keine schlechthin absolute Ordination geben. Was man im vulgären oder bloß kanonistischen Sprachgebrauch relative Ordination nennt, ist dann eine bestimmte Spezies der relativen Ordination, nämlich jene, in der auch das Amt eines Ortsbischofs gegeben wird. Das aber ändert die theologische Struktur der Amtsverleihung nicht. Die Ordination ist in beiden Fällen „bezogen" – „relativ" – auf ein Amt. Diese Auffassung setzt natürlich voraus, daß auch Titularbischöfe zum Bischofskollegium gehören.

Gegen diese Auffassung ist nichts ernsthaft einzuwenden. Ein solcher Einwand wäre nur berechtigt, wenn man beweisen könnte, nur jemand, der eine Jurisdiktionsgewalt in einem eigenen Bistum hat, könne Mitglied des obersten Trägers der Jurisdiktionsgewalt in der Kirche sein. Eine solche Vorstellung aber setzt voraus, daß das Bischofskollegium dadurch dieser Träger wird, daß die einzelnen Bischöfe ihre territorial und sachlich begrenzte Jurisdiktionsgewalt gewissermaßen zusammensteuern und so den obersten Träger der vollen Jurisdiktionsgewalt bilden. Das aber ist unmöglich, wie sich am deutlichsten bei einem Amt zeigt, das aus dieser Gewalt erfließt, dem unfehlbaren Lehramt dieses Kollegiums (mit dem

Papst): eine Summe authentischen, aber nicht unfehlbaren Lehramtes in den einzelnen Bischöfen ergibt nicht jenes Lehramt, das in und außerhalb des Konzils indefektibel ist. Wollte man sagen, diese Qualität der Indefektibilität komme dem Lehramt des Gesamtepiskopats von seiten der Unfehlbarkeit des Papstes zu, dann ist wiederum nicht einzusehen, warum der Papst einen Bischof daran nur könne partizipieren lassen, wenn er auch Ortsbischof ist.

Man kann dieser Überlegung nicht den Hinweis entgegenstellen, daß Titularbischöfe zwar Mitglieder des Konzils sein können und sind, aber nicht notwendig sein müssen, was der Fall wäre, wenn sie Mitglieder des Kollegiums seien. Denn auch unter der Annahme, daß sie es sind, steht es dem positiven Kirchenrecht und dem Hl. Stuhl immer noch frei, bei der genaueren Festlegung des positiven Verfassungsrechtes eines Konzils aus guten Gründen einzelne Mitglieder des Bischofskollegiums nicht zum Konzil zu berufen, da dieses (als solches iuris humani) als die Repräsentation des Bischofskollegiums keine physische Vollzähligkeit der versammelten Bischöfe erfordert, und eine gewisse Verschiedenheit in der Zugehörigkeit zum Kollegium bei Ortsordinarien und einigen Arten von Titularbischöfen nicht bestritten zu werden braucht. Daran, daß auch Titularbischöfe zum Bischofskollegium gehören, kann eigentlich kein Zweifel sein, weder nach allgemeiner Auffassung noch gerade von dem Gesichtspunkt aus, daß Bischofsein formaliter Mitgliedsein im Kollegium bedeutet. Das gälte selbst dann noch, wenn man betonen würde, daß ein Mitgliedsein in einem Kollegium verschiedene Grade und Weisen zulasse und somit ein Titularbischof nicht genau in derselben Weise wie ein Ortsbischof Glied des Bischofskollegiums zu sein brauche und auch nicht sei[5]. Dazu kommt aber die Einsicht, daß das Ideal der relativen Ordination ein Subjekt der bischöflichen Gewalt und Würde wünschenswert macht, dessen sonstige bischöfliche Funktion (im Unterschied zur Funktion als Glied des Kollegiums) es gerade sinnvoll macht, daß er Glied des obersten Führungsgremiums der Kirche ist. Nun suchten wir zu zeigen, daß es einerseits solche Funktionen auch gibt, die mit der Funktion des Ortsordinarius nicht identisch sind und daß anderseits Titularbischöfe nicht selten nur solche Funktionen ausüben, die deren Träger von der Sache her eigentlich nicht als geeignetes Mitglied des obersten Führungskollegiums der Kirche erscheinen lassen. Eine in jeder Hinsicht, d. h. verfassungstheologisch und rechtlich wünschenswerte relative Ordination wäre also diese, durch die jemand ein Amt erhält oder ein solches sakramental konsekriert wird, das ihn wirklich als geeignetes Mitglied des Bischofskollegiums qualifiziert. Dieses Amt kann dann lokaler oder nicht-lokaler Natur sein. Eine Ordination bloß „absoluter" (wenn auch im Sinne vom 1. relativer) und unerwünschter Art

[5] Hier sei kurz auf folgendes noch verwiesen: genau wie die Taufe auch dann eine gewisse, wenn auch nicht volle, Gliedschaft in der Kirche konstituiert, wenn der Getaufte Häretiker oder Schismatiker ist, so gibt die gültige Bischofsordination auch dann noch eine gewisse, wenn auch nicht volle, Mitgliedschaft im Bischofskollegium, auch wenn der Ordinierte Häretiker oder Schismatiker ist. Dies zumal, wenn die Häresie oder das Schisma nur material ist und das Fehlen des „affectus haereticalis aut schismaticus" soziologisch deutlich ist.

wäre eine Weihe, die neben der Mitgliedschaft im Kollegium und der bloßen Weihegewalt nichts gibt und in seinem Träger keine Funktion vorfindet oder verleiht, die ihn in seiner Bedeutung für die Gesamtkirche einem Ortsordinarius „homolog" macht.

4. Wesen der Diözese

Wenn man die Aussagen der Schule über das Wesen der Diözese abhört, erhält man wenig erhellende Antworten. Eine Diözese ist eine Gliedkirche, der ein Bischof mit der im Kirchenrecht vorgesehenen und genauer (gegen Papst und eventuell Patriarch und Metropoliten) abgegrenzten Hirtengewalt vorsteht. Ein Bischof aber ist (wenn man von seiner Weihegewalt absieht, die ja keine unmittelbar greifbare Hinordnung auf ein begrenztes Territorium zu erkennen gibt, jedenfalls aber nicht hinsichtlich dessen Größe und Gestaltung) ein Mann, der mit Hirtengewalt eine Diözese leitet. Der Verständniszirkel ist perfekt. Nun sieht man aber schon an der neu und dringlich sich anmeldenden Frage im praktischen Kirchenrecht und der Pastoraltheologie, wie groß eigentlich eine Diözese sein soll, ob Diözesen geteilt oder vereinigt werden sollen, daß man sich mit diesen Antworten nicht begnügen kann. Anderseits lassen sich diese eben erwähnten praktischen Fragen nicht einfach „von der Praxis her" beantworten. Wenn man weiß, was eine Diözese sein soll, welche Aufgaben wirklich die ihren sind, welche nicht, weil sie z. B. schon von einem Dechanten (u. U. mit Firmvollmacht ausgerüstet) usw. erfüllt werden können oder weil sie auf jeden Fall nur von einem „Oberbischof", d. h. Metropoliten, Patriarchen und ihren Verbänden (oder nationalen oder kontinentalen Bischofskonferenzen) wahrgenommen werden können, erst dann kann man „praktisch" fragen, w i e man eine Diözese nach Größe, Einrichtung usw. gestalten müsse, damit sie diesen Aufgaben gerecht werden könne. Wer z. B. der Meinung ist, ein Bischof müsse alle seine Priester „kennen" oder müsse alle Glieder seines Sprengels selbst firmen können, der wird sich vom erwünschten Umfang einer Diözese ein anderes Idealbild machen als einer, der ein solches Richtmaß als romantisch und paternalistisch ablehnt.

Nun ist von vornherein klar, daß es weder ein für a l l e Zeiten gleich geltendes „Ideal"-Bild der Diözese geben kann noch daß ein h e u t i g e s Vorstellungsmodell der Diözese so entwickelt werden kann, daß man von daher z. B. eine bestimmte Zahl von Quadratkilometern oder Einwohnern als „ideale" Größe einer heutigen Diözese ableiten könnte. Das erste ist unmöglich, weil selbstverständlich eine Diözese in ihrer konkreten geschichtlichen Gestalt sehr viele natürliche (geographische, völkische, soziale, geschichtliche) Voraussetzungen hat, die wandelbar sind. Das zweite ist unmöglich, weil diese Verschiedenheit auch heute noch gleichzeitig besteht. Aber wir können von der Grundidee dieser unserer Überlegungen aus doch einiges sagen, was die „Idee" der Diözese konkreter macht, als es in der formalen Begriffsbestimmung der Fall ist, von der wir eben ausgingen.

Es ist hier an diesem Punkt nochmals gut, „sich zu wundern" darüber, daß sich das oberste Führungsgremium der Kirche, das ursprünglich seinen normalen Sitz an e i n e m Ort – Jerusalem – hatte, größtenteils aus Männern zusammensetzt, die gleichzeitig Leiter einer „Provinz" der Kirche und so in der Welt „zerstreut" sind. Bei anderen soziologischen Gebilden ist das wohl selten der Fall: die „Regierung", der „Ministerrat" eines Landes wird sich kaum einmal aus den Leitern der Provinzen des Landes zusammensetzen. Diese Verwunderung löst sich auch noch nicht durch die Einsicht allein, daß der römische Papst in diesem Führungsgremium die Einheit der Kirche repräsentiert, aber die Bischöfe die Pluralität und Vielgestaltigkeit ihrer Glieder darstellen und so diese Mitglieder aus aller Welt kommen müßten. Denn selbst wenn die polare Struktur des obersten Führungsgremiums (eine personal-handlungsfähige Spitze des Kollegiums – synodale Mehrzahl von Gliedern) eine Vertretung der ganzen Kirche einschließt, braucht ja deshalb diese an sich darum noch nicht identisch zu sein mit der Gesamtzahl der Leiter der Ortskirchen. Und doch ist dieses gar nicht einfach Selbstverständliche der Fall. Es ist hier wiederum nicht der Ort, aus dieser Beobachtung der Differenz zwischen einem überlokalen Apostelkollegium, das an einem Ort gegeben ist, und einem aus Ortsbischöfen zusammengesetzten Kollegium, das „zerstreut" ist, Folgerungen für die theologische Eigenart des Bischofskollegiums und die genaue Eigenart seiner Abkünftigkeit vom Apostelkollegium zu ziehen. (Es ist offenbar nicht das Nachfolgekollegium in dem Sinn, daß dasselbe und bleibende Kollegium als moralische Person nur durch andere physische Personen getragen wird; sondern e i n Kolleg folgt einem anderen Kolleg.)

Wenn wir diese verwunderliche Tatsache voll würdigen wollen, werden wir sagen müssen: die Mitglieder des obersten Führungsgremiums der Gesamtkirche müssen solche Männer sein, die einen so beträchtlichen Teil der Kirche verwalten, daß dieser in einem solchen Gremium mit Recht eine personale Vertretung erwarten kann. Das bedeutet aber umgekehrt: eine Diözese muß so sein (an Größe, Leben, Eigenart), daß in ihr (gerade in ihrer jeweiligen geographischen, demographischen, geschichtlichen und religiösen Eigenart) das Ganze der Kirche in Erscheinung tritt, das Bistum wirklich „Kirche" genannt, d. h. mit demselben theologischen Begriff (und nicht nur mit dem eines Teiles, einer Provinz usw. der Kirche) bezeichnet werden kann wie die Gesamtkirche selbst, was man z. B. in strengem Sinn bei einer Ortspfarrei nicht tun kann oder tun sollte. Die Kirche hat ja gegenüber jeder anderen Gesellschaft allein das Eigentümliche an sich, daß sie an Ort und Stelle g a n z erscheinen kann. Ein Staat hat an einem bestimmten Ort nur e i n e n seiner Orte: eine Stadt, eine Provinz, die nie mit Recht genau so genannt werden können wie das Ganze des Staates. Aber in der Kirche ist es anders: sie kann als Ganze an einem Ort sein und darum mit Recht die Ortsgemeinde – Kirche genannt werden. Die Kirche ist am Ort „da", weil sich ihr höchster Selbstvollzug, der ihr als ganzer eignet, der auch im Ganzen der Kirche nicht höher und dichter

gedacht werden kann, am einzelnen Ort und nicht nur im territorialen Ganzen der Kirche ereignen kann: die Feier des Abendmahles, in der der Herr wahrhaft als Herr und Opfer der Kirche gegenwärtig ist, und in der Verkündigung des wirksamen Wortes Gottes, in dem die machtvolle Tat Gottes an den Menschen ereignishaft proklamiert wird.

Nun könnte man von da aus denken, daß einfach jede örtliche Altargemeinde schon Kirche ist und nicht nur die Diözese (tatsächlich konnte diese Schwierigkeit im Altertum noch kaum empfunden werden, weil durchschnittlich wirkliche volle Altargemeinde und Bischofsgemeinde noch zusammenfielen). Aber gerade von dieser Sicht der Ortsgemeinde als eine Art Aktualpräsenz der ganzen Kirche her ergibt sich, daß nur diejenige Ortsgemeinde wirklich ganz „Kirche", also Diözese, ist, in der das G a n z e des Lebensvollzugs der Kirche repräsentativ zur Gegebenheit kommen kann, und nicht nur Eucharistiefeier (Sakrament) und Wortverkündigung. Diese Gegebenheit des Ganzen der Kirche ist natürlich nicht so gedacht, daß wirklich so oft die Kirche g a n z mit ihrem Leben gegeben wäre, wie es „echte" Diözesen gibt, sondern in dem Sinn gemeint (was nach Zeit und Situation eine variable Forderung bedeutet), daß eine richtige Diözese in einem genügenden Umfang auch Träger solcher Funktionen sein müsse, die außer der Eucharistie und Wortverkündigung der Gesamtkirche noch notwendig zukommen. Denn nur ein solches Teilglied der Kirche kann sinnvoll Anspruch darauf machen, daß sein Leiter Mitglied des obersten Führungsgremiums der Kirche sein soll.

Es ist dabei folgendes zu bedenken: die Möglichkeit, daß an einer bestimmten Raumzeitstelle der Welt die Kirche als solche einigermaßen als ganze in Erscheinung trete, hängt in weitem Maße von den profanen soziologischen Voraussetzungen in der betreffenden Zeit und am konkreten Ort ab. Damit h e u t e eine Diözese eine Diözese sein könne, d. h. eine Kirche, die d i e Kirche wirklich in all ihren Dimensionen irgendwie wenigstens präsent macht, bedarf sie soziologischer, wirtschaftlicher, kultureller Voraussetzungen, die in einer sehr kleinen Diözese einfach nicht gegeben sein können (wir sprechen immer vom Fall einer schon entwickelten oder wenigstens entwicklungsfähigen Diözese). So wie das geistige, kulturelle, soziale Leben heute nun einmal ist und darum auch ihr Analogat eine Gliederung der Kirche mit ihrem theologischen, geistigen, religiösen Leben sein muß, kann es nur in verhältnismäßigen großräumigen oder bevölkerungsstarken Gebieten existieren. Ein „Dorf" kann nicht die Gestalt einer entwickelten, fertigen Diözese tragen. Dasselbe gilt aber heute darum auch von kleinen Gebieten, die vergleichsmäßig zu früheren sozialen Ordnungen auch nicht mehr sind als ein Dorf der Neuzeit. Wenn man heute über die der Gegenwart entsprechende Diözese nachdenken will, muß man bedenken, das die heutige Grundgröße der Ortsgemeinschaft schon nicht mehr die Stadt, sondern das Industriegebiet ist. So wie es einen geschichtlichen Übergang (langsamer Art) von der Dorfkultur zur Stadt gegeben hat, so erleben wir heute einen Übergang von der Stadtkultur zu einer

Kultur, für deren lokalen Träger wir noch nicht einmal einen richtigen Namen haben, den wir einstweilen „Industriegebiet" nennen. Solche soziologischen Entwicklungen dürfen nicht übersehen werden, wenn man über das Wesen einer heutigen, „richtigen" Diözese nachdenken will. Kann man sich z. B. denken, daß das Ruhrgebiet mehrere Diözesen hat? Wenn nicht und wenn eine solche Industrielandschaft immer mehr der Normaltyp des menschlichen Lebens wird, was folgt dann für die richtige Größe einer Diözese?

Was bisher gesagt wurde, mag immer noch eine vage Angabe über das verfassungstheologische Wesen einer Diözese sein: unmittelbar Genaueres noch sagen zu wollen, würde in die schwierige und hier nicht zu behandelnde Frage hineinführen, in welchem Sinn der Bischof und das Bistum „iuris divini" sind, d. h. eben wieder, wie und warum das eine Amt der Kirche (gegeben und getragen in einem Nachfolgekollegium nach Art des Apostelkollegiums in seiner Einheit von Petrusamt und den „Zwölfen") getragen wird von einem territorial aufgegliederten Kollegium; und warum z. B. nicht (– de facto oder de iure?) die Summe der Patriarchen oder Metropoliten allein als solches Nachfolgekollegium in Frage kommt, so daß diese eigentlich „Bischöfe" im theologischen Sinn genannt werden müßten und was wir heute Bischöfe nennen, demgegenüber nur eine Art „Oberpfarrer", „Dechant" wären[6]. Aber schon die noch vage Auskunft, was ein Bischof (als Mitglied des Kollegs) sei und darum sein solle (in seinem besonderen Amt), bietet schon einen kritischen Maßstab den faktischen Diözesen gegenüber. Wenn gefordert wird, ein Bistum solle eine wirkliche Repräsentation des Lebens der Gesamtkirche (in seiner natürlichen und heilsgeschichtlichen Eigenart) sein, dann schließt dies nicht aus, sondern ein, daß eine solche Repräsentation und somit die Gestalt des Bistums geschichtlichem Wandel unterliegt. Das antike Ortsbistum und das (von Italien abgesehen) heutige Provinzbistum z. B. entsprechen dem Wandel von dem antiken Polis-Staat (der auch eine geschichtliche Mächtigkeit in dem hellenistisch-römischen Großreich hatte) zum Landstaat. Es kann auf diese vielfältige und in den einzelnen Ländern und Kontinenten sehr verschiedene Geschichte der Gestalt und Funktion eines Bistums hier nicht eingegangen werden.

---

[6] Wenn wir daran denken, daß einerseits unter bestimmten Voraussetzungen auch ein „einfacher" Priester firmen, ja vielleicht sogar zum Priester ordinieren kann (cf. D[32] 1145 s.) und anderseits bei einer normalen Bischofsweihe wohl immer ein Patriarch oder Metropolit als consecrator beteiligt ist, dann sieht man, wie schwer es ist, dogmatisch zu sagen, was eigentlich ein Bischof ist. Selbst wenn man daran festhält, daß er sich auch de facto „ratione ordinis" vom einfachen Priester unterscheidet, so ist die Frage immer noch offen, ob diese Unterscheidung selbst iuris divini ist, wie sie genauer zu erklären ist (ob dadurch, daß ein einfacher Priester bischöfliche Weihegewalt bis zur Invalidität eines Aktes gebunden hat oder dadurch, daß sie gar nicht vorhanden ist) und ob dieser Unterschied zu allen Zeiten in der Kirche gleich sein mußte oder die Absicht der Kirche bei den beiden Weihen selbst eine geschichtliche Wandlung haben konnte. Von der Iurisdiktionsgewalt her den Bischof bestimmen ist darum schwer, weil mindestens faktisch seine Hirtengewalt an der des Papstes (und eventuell anderer Oberbischöfe) begrenzt ist und auch Nichtbischöfe solche in der verschiedensten Weise teilbaren und bemeßbaren Gewalt Anteil haben können. So ist es wirklich am einfachsten und klarsten zu sagen: ein Bischof ist ein Mitglied des obersten Führungsgremiums der Kirche und von daher dann zu bestimmen, welchen Amtes und welcher Gewalten Träger er sein soll, um sinnvoll Bischof genannt zu werden, d. h. vom Wesen der Sache her sachgemäß und sinnvoll in dieses oberste Kollegium kooptiert zu werden.

Ist aber unser Grundansatz richtig, dann ergeben sich für unsere Zeit nicht unerhebliche praktische Konsequenzen. Ein Bistum, wie es sein soll, darf nicht zu klein sein: es muß wirklich die Organe, die zum Leben der Kirche überhaupt gehören (von der zentralen Regierung abgesehen) wirklich selbst tragen können. Und da die Apparatur des Institutionellen im Leben der Kirche in der heutigen Zeit der Technik und der Massengesellschaft notwendig immer komplizierter wird (Seelsorgsinstitute, Ausbildungsstätten für die verschiedensten kirchlichen Hilfsämter, Finanzierung, weithin organisierte Caritas und vieles mehr), so geht der objektiv richtige Trend dahin, die Bistümer eher zu vergrößern als zu verkleinern. Wenn die Großstadt immer mehr die normale Wohnstätte wird, in derselben Großstadt aber gewöhnlich nur ein Bistum ist, dann wird das große Bistum eben zwangsläufig der Normaltyp der Diözese. Und dies ist auch theologisch berechtigt: der Inhaber eines Zwergbistums von einigen tausend Seelen, und zwar in Gegenden, wo Diözesen leicht zusammengelegt werden könnten, hat sinnvoll keinen Anspruch, ein Mitglied des obersten Führungskollegiums der Gesamtkirche zu sein[7]. Dies zumal nicht in einer Zeit einer Weltkirche von 400 Millionen und den damit fast unvermeidlich gegebenen 2000–3000 Bischöfen, deren Zahl ja auch nicht unbegrenzt vermehrt werden kann, wenn sie – man denke vor allem an ein Konzil und seine technischen Schwierigkeiten – noch wirklich selbst die oberste Leitung der Gesamtkirche bilden sollen. Es hilft nichts, sich gegen eine Entwicklung zu relativ großen Diözesen zu sträuben, Zusammenlegung von Zwergbistümern zu verhindern oder für Teilung von Diözesen zu plädieren aus Gründen, die eher romantischer und paternalistischer Art sind: ein solches Vorgehen bewirkte nur, daß das, was ein wirklicher Bischof, wenn er Glied des Bischofskollegiums sein soll, sein muß, praktisch, wenn auch nicht terminologisch doch nur bei Oberbischöfen läge, bei Patriarchen oder Metropoliten, bei Vorsitzenden von Bischofskonferenzen, und derjenige, der zwar noch Bischof heißt, aber nicht mehr wirklich voll ist, praktisch ein Dechant mit Firmungsvollmacht ist. Die Leitung solcher Institutionen, die einen territorialen Bezirk zu einer „Kirche" macht, hätte er nicht mehr.

Wo eine Diözese nicht allein ein Priesterseminar tragen kann, das den Erfordernissen der heutigen Zeit entspricht, wo das institutionell verfaßte Bildungswesen, die ebenso verfaßte Caritas, Einwirkung auf die öffentliche Meinung, die Handhabung der Massenmedien, das geistige Leben nicht so von einer Diözese getragen werden können, daß dies alles einigermaßen repräsentativ für die Gesamtkirche ist, da ist eben keine Gliedkirche, die von einem solchen Nachfolger der Apostel geleitet werden soll und kann, daß dieser über sich nur noch das Prinzip der Ein-

[7] Wenn man dem bloß entgegenhalten würde: ja, aber ein solcher ist doch auch geweihter Bischof, dann ist dazu nur zu bemerken, es sei jetzt hier gerade gefragt, w e r und unter welchen Voraussetzungen jemand sinnvoll zum Bischof als Mitglied des Kollegiums der kirchlichen Gesamtregierung geweiht werden s o l l e , und nicht die Frage, ob einer, wenn er geweiht ist, dann rechtens Mitglied dieses Kollegiums ist.

heit des Kollegiums, den Nachfolger der Apostel für seine normale Tätigkeit über sich zu haben braucht. Es wäre mit anderen Worten mehr ein Bistum dem Namen als der Sache nach. Wenn ein solches echtes, großes, lebendiges Bistum zwischen seinem Haupt und der einzelnen Ortsgemeinde wirklich noch handlungsfähiger Zwischeninstanzen bedarf, was durchaus der Fall sein kann, also Zwischeninstanzen „nach unten", dann sollen sie geschaffen werden, wenn die schon vorhandenen (Dekanat, die Leitungen überpfarrlicher diözesaner Organisationen, Personalpfarreien wie Studentengemeinden usw.) dafür nicht ausreichen; oder es sollen den vorhandenen nach dem Subsidiaritätsprinzip, das auch für die Kirche gilt, mehr Vollmachten eingeräumt werden. Das ist aber kein Grund, die Diözesen so klein zu machen, daß ihr Leiter geistig, soziologisch und auch eigentlich kirchlich zu einem Pfarrer herabsinken muß, der firmt und auch die Priesterweihe zu spenden vermag. Auch seine Hirtengewalt muß die Gestalt und die Eindrücklichkeit eines Nachfolgers der Apostel und eines Mitglieds der Gesamtregierung der Kirche haben können. Dazu ist nicht nur die Existenz der formalen Hirtengewalt nötig, sondern diese muß auch einen Gegenstand, ein Betätigungsfeld und eine Materie ihrer Objektivation haben, die ihrer Bedeutung würdig ist. Das Gesagte ist natürlich primär gemeint von einer Diözese, die voll konstituiert ist, nicht in einer solchen, die noch im Aufbau begriffen ist, und ist natürlich je nach Zeiten, Ländern und deren kulturellen und sozialen Entwicklung konkret mit sehr variablem Inhalt zu füllen.

5. Der Bischof und seine Priester

Man hat schon da und dort ängstlich gefragt, ob ein deutlicheres Hervortreten der Sendung und Autorität des Bischofs, der im Namen Christi und nicht als bloßer Beamter des Papstes seine Diözese leitet, nicht die Gefahr mit sich bringe, daß an Stelle eines römischen zentralistischen und in etwa – vermeintlich oder wirklich – autokratischen Regiments ein praktischer „Episkopalismus" mit einem autokratischen Regiment in der Diözese trete. Man wird in unsern mitteleuropäischen Ländern diese Gefahr nicht für groß und dringend halten müssen. Unsere Diasporaverhältnisse fördern eine solche Gefahr nicht; Bischöfe und Priester sind in der Not des Neuheidentums zu sehr aufeinander angewiesen; wenn wir von Charakter und Temperamentsausbrüchen absehen, die sich in j e d e m „System" gut oder schlecht auswirken können und im zweiten Fall mit Geduld und – Humor zu tragen sind und bei brüderlich-männlicher Ehrlichkeit der Priester vor ihrem Bischof immer genügend eingedämmt gehalten werden können, stehen unsere Bischöfe nicht in Gefahr oder Verdacht, Autokraten zu sein oder zu werden. Aber das mag in anderen Ländern mit anderen geschichtlichen und psychologischen Voraussetzungen anders sein. Vielleicht mag ein afrikanischer Bischof unwillkürlich das Gehaben eines Stammesfürsten haben oder in dem einen oder anderen französischen Bischof

doch noch so etwas wie ein Stück der Mentalität des ancien régime erhalten geblieben sein. Zur Hintanhaltung dieser Gefahr ist auf jeden Fall überall wichtig, daß das theologisch richtige Verhältnis zwischen Bischof und Presbyterium lebendig im Bewußtsein steht.

Von unserem Ansatzpunkt aus läßt sich dieses Verhältnis verdeutlichen. Es wird dabei in keiner Weise behauptet, daß sich das Verhältnis von Papst und Episkopat schlechthin im gleichen Sinn und als ebenso „iuris divini" verfassungstheologisch nach unten fortsetze und sich so einfach gleichsinnig und mechanisch auf das Verhältnis von Bischof und Presbyterium übertragen lasse. Aber es läßt sich dennoch zunächst ein Doppeltes sagen. Einmal: Die verfassungstheologische Struktur der Kirche, insofern sie eine polare Einheit eines monarchischen und eines kollegialen Elementes in unlöslicher Beziehung zueinander (ohne darum ein Kollegium von lauter gleichen zu sein, wie in der „Definition" eines Kollegiums durch Ulpian) fordert, kann doch auch als Leitbild für das Verhältnis von Bischof und Presbyterium gelten. Und dann: wird das Prinzip der Kollegialität unter dem hier betonten Gesichtspunkt wenigstens leitbildlich auf dieses Verhältnis angewendet, dann ist zu sagen: der Priester tritt durch die Priesterweihe in ein Kollegium ein, in das Presbyterium; seine Weihe ist, richtig und völlig gesehen, Aufnahme in dieses Presbyterium, das selbst doch im Grunde iure divino[8] als Kollegium für den Bischof zu denken ist. In der Tat: schon das Neue Testament und die älteste Kirche kennen nicht eigentlich den einzelnen Priester, sondern das Presbyterium. Dieses ist sogar lokal mit dem Bischof vereint, ist nicht eine nachträgliche Summe von Pfarrern an Orten, wo kein Bischof ist, sondern gerade das Kollegium dort, wo der Bischof ist; dieser weiht nicht einen Priester, weil er nicht überall sein kann, sondern einen Helfer seines Amtes, wo er ist. Er weiht nicht einen einzelnen, sondern er umgibt sich mit einem Kollegium. Er tut nichts ohne das Presbyterium. Das bedeutet nicht, daß er juridisch und in einer einklagbaren Weise von seinem Presbyterium abhängig sei, wohl aber, daß er sich nicht als einsamer, autokratischer Monarch weiß, der sagen könnte oder wollte: Das Bistum bin ich. Man wird ruhig sagen können: Die „Synode" des Bischofs mit seinem Presbyterium ist ebenso alt und ursprünglich (wenn darum auch nicht verfassungsrechtlich gleicher Art) wie die Synoden von Bischöfen miteinander. Es mag aus praktischen Gründen legitim heute so sein, daß die Funktion des alten bischöflichen Presbyteriums weitgehend (wenn wir vom seltenen Fall einer Diözesansynode: CIC can. 356–362

[8] Es ist, wenn auch nicht eigentlich definiert, so doch theologisch sicher, daß die Dreistufigkeit des Amtes (Bischof – Priester – Diakon) in der Kirche unaufhebbares, „göttliches" Verfassungsrecht der Kirche ist. Dächte man sich aber, daß dabei der Priester bloß als je einzelner zu denken sei, einfach und bloß in dem Maß, als ein Bischof eine Hilfe braucht, dann könnte man sich ja denken, daß ein Bischof eben feststellt, daß er einer solchen Hilfe entbehren könne, und er auf diese Weise die Dreistufigkeit des Amtes eben doch „auf kaltem Weg" aufhebt. Man bräuchte dafür ja nur zu denken, daß man, abstrakt gesehen, jeden Pfarrer zum Bischof weihen könnte, also priesterliche Einzelhilfskräfte überflüssig machen könnte. Soll also die „2. Stufe" des priesterlichen Amtes wirklich iuris divini sein, kann sie nur als Kollegium für den Bischof gedacht werden, die Priester den Bischof als nicht eigentlich und in erster Linie nicht dort ersetzen, wo er nicht ist, sondern ihn dort als Presbyterium um den Bischof unterstützen, wo er ist.

absehen) vom Domkapitel und den übrigen priesterlichen Mitgliedern einer bischöflichen Kurie (Ordinariat) wahrgenommen wird und konkret bei den heutigen notwendigen Großdiözesen und der lokalen Trennung der meisten Priester vom Bischofsort wahrgenommen werden muß. Aber sieht man diese bischöfliche Kurie unter der Rücksicht der Polarität von Bichof und Presbyterium, dann wird man sagen müssen: Die verfassungstheologische Struktur der Kirche ist dann rein und deutlich verwirklicht, wenn diese bischöfliche Kurie so ausgewählt und so gestaltet ist, daß sie wirklich als Repräsentation des Presbyteriums gelten kann, daß also ein ähnliches Verhältnis, theologisch gesehen, obwaltet, wie es zwischen Kardinalskollegium und Bischofskollegium nach unseren früheren Überlegungen als wünschenswert gelten kann. Das bedeutet gar nicht, daß die bischöfliche Kurie „von unten" (oder gar als eine Art Kontrollorgan des Presbyteriums beim Bischof) durch das Presbyterium gewählt werden müsse. Das ist ja auch beim Kardinalskollegium nicht der Fall und würde die Überordnung des Bischofs über das Presbyterium verletzen. Wohl aber kann dies aus verfassungstheologischen (und nicht bloß rein pragmatisch-psychologischen) Gründen heraus bedeuten, daß der Bischof die moralische Pflicht hat, seine Kurie so zu gestalten, daß sie auch die Repräsentation seines Presbyteriums ist, das er doch als s e i n Presbyterium, als seinen Rat der „Alten" geweiht hat, wenn auch die Einhaltung dieser moralischen Pflicht nicht einer rechtlich verfaßten Nachkontrolle des Presbyteriums unterworfen ist.

Erst wenn man den Priester immer als Glied des Presbyteriums sieht, wird eigentlich ganz verständlich (gerade wenn man an die Praxis der alten Kirche denkt mit ihren vielen kleinen Bischofssitzen), warum nicht jeder Leiter einer festen, lokalen Altargemeinde von einiger Größe, also ein Pfarrer vor allem, auch schon Bischof ist. Es wird verständlich, warum ein Bistum eine wirklich theologische Größe, nicht nur eine verwaltungsmäßige Organisation vieler Ortsgemeinden, sondern eine wirklich geistliche Größe ist: Der Bischof weiht nicht Priester, um sie mit ihren Vollmachten von sich w e g zusenden, damit jeder für sich Priester sei, sondern er überträgt den Mitgliedern seines ihm bleibend zugehörigen Presbyteriums lokale Einzelaufgaben und bleibt so der bischöfliche Vater seines ganzen Bistums. Von da aus wird dann auch verständlich, daß die Ortspfarrei zwar der normale und häufigste Typ einer solchen Sendung eines Mitglieds des bischöflichen Presbyteriums ist, daß aber ebensogut Mitglieder des Presbyteriums als Vertreter des Bischofs für andere Arten einer Altargemeinde bestellt werden können, wenn und insofern eine solche nicht-pfarrliche, ständige Altargemeinde (Personalpfarrei, klösterliche Gemeinschaft usw.) ihren Sinn hat. Das „Territorialprinzip" ist nicht das einzige Strukturprinzip. Gerade wenn der einzelne Priester von vornherein als Mitglied des Presbyteriums gesehen wird, läßt sich ein romantischer Parochianismus vermeiden, der aus dem Pfarrer einen kleinen Bischof macht (und für ihn z. B. im gleichen Sinn wie den Bischof eine Unabsetzbarkeit oder Unversetzbarkeit zu beanspruchen sucht). Die Würde des Pfarrers wird nicht vermin-

dert, sondern erhöht, wenn er als Glied des bischöflichen Presbyteriums gesehen wird, als Repräsentant der Bischofskirche an Ort und Stelle. Aber die Pfarrei ist keine Diözese im kleinen. Würde sie so gesehen, dann müßte sie eigentlich auch Bistum werden. Dagegen aber ist alles zu sagen, was gegen Zwergbistümer oben dargelegt wurde.

Von unserem Ansatz aus wird endlich theologisch verständlich, warum bis heute die Grenzziehung zwischen den sakramentalen Vollmachten des Bischofs und des einfachen Priesters im Glaubensbewußtsein der Kirche nicht die letzte Deutlichkeit erlangt hat. Mit einiger Sicherheit kann man nur sagen, daß ein Priester keinen Bischof weihen kann. Es ist aber nicht einmal sicher, ob er nicht unter Umständen gültig die Priesterweihe spenden kann. Firmen kann er gewiß. Das ist seltsam. Denn da ein einfacher Priester Träger aller jurisdiktionellen Vollmachten eines Bischofs sein kann, könnte abstrakt auch nach heutiger Theologie gedacht werden, daß einfache Priester alle wirklich zum Leben der Kirche notwendigen Ämter der Kirche allein ohne Bischöfe verwalten, da man die Bischofsweihe nur braucht, wenn man die Bischöfe nötig hat. Diese werden aber nicht benötigt, wenn alle ihre Funktionen auch vom einfachen Priester erfüllt werden können, soweit diese Funktionen für das Heil der Christen erforderlich sind. Diese spekulativen Überlegungen sollen nur zeigen, daß die Grenze iuris divini zwischen Priester und Bischof nicht so leicht zu ziehen ist, wie man manchmal denkt. Eben dies ist aber verständlich, wenn der Bischof eigentlich nicht denkbar ist ohne sein Presbyterium und darum unter Umständen auch ein untergeordnetes (durch sakramentale Weihe bestelltes) Mitglied dieser Einheit aus Bischof und Presbyterium den Bischof vertreten kann. Im letzlich Entscheidenden tut er es ja auf jeden Fall: in der Feier der Eucharistie. Und da dies immer und auch heute die zentralste Funktion des Bischofs ist (weil hier in diesem innersten Mysterium der Kirche diese ganz aktuell und am intensivsten raumzeitlich präsent wird), darum haben Thomas von Aquin und alle großen Theologen von der Sakramentalität der Bischofsweihe im Unterschied von der Priesterweihe nichts wissen wollen. Wiederum ein Zeichen für das, worauf es uns hier ankommt: Bischof und Priester gehören darum engstens zusammen, weil der Priester nicht eine kleinere „Wiederholung" des Bischofs, sondern Glied seines Presbyteriums ist, ohne das er letztlich[9] nicht gedacht werden kann, und d a r u m seine Vollmacht als des Vertreters des Hauptes des Presbyteriums in etwa wandelbar ist und vielleicht auch in den einzelnen Perioden der Kirchengeschichte nach der vielleicht wechselnden Absicht der Kirche bei der Priesterweihe gar nicht immer gleich gewesen sein muß[10].

[9] Auch wenn ein einzelner geweihter Bischof abstrakt ohne eigene Priester gedacht werden würde, ist er durch seine für ihn notwendige Einheit mit dem gesamten Bischofskollegium immer noch von Priestern umgeben, da der Gesamtepiskopat nach D 966 wohl sicher nicht ohne ein Presbyterium sein kann.

[10] Man muß theologisch ernsthaft mit einer solchen Möglichkeit rechnen. Eine teilweise Teilnahme am Amt einer Gesellschaft, das letztlich aus der Einheit der Gesellschaft und ihres Zweckes und Zieles eines ist, ist aus der Natur der Sache und den geschichtlichen Situationen heraus wandelbar, ohne daß dadurch das Wesen des einen Amtes ver-

6. Die Einheit des Amtes und der Gewalten der Kirche

Mit diesem Thema ist nicht die Einheit der Träger der Ämter und Gewalten gemeint, sondern die der Ämter und Gewalten selbst, insofern freilich diese Einheit gesehen werden kann von der Einheit des Bischofskollegiums mit, unter (und auch durch: D 1821) den Papst und von der unlöslichen Einheit von Vollmachtverleihung und Aufnahme ins Kollegium bei dem Bischof. Es ist selbstverständlich, daß diese kurzen Überlegungen von einem partikulären Gesichtspunkt aus nicht den Anspruch auf eine umfassende Behandlung des Themas erheben, das mit dem Stichwort: „Einheit der Gewalten" angedeutet ist.

Wir gehen wieder von der Grundtatsache aus, daß das Bischofskollegium mit dem Papst als seinem Haupt der Träger der höchsten und vollen Vollmacht in der Kirche ist. Eine Gesellschaft („Volk Gottes", „Bund", „Gemeinde" Christi), die ihre Einheit als eines ihrer wesentlichsten Merkmale proklamiert und ein Ziel und eine Aufgabe hat, muß auch in ihrem Amt notwendig eine sein und diese letztlich eine Gewalt und dieses letztlich eine Amt liegt beim Bischofskollegium, so daß dieses gerade durch den vollen Besitz dieser einen Vollmacht und dieses einen Amtes charakterisiert wird. Wenn und insofern darum dennoch aus welchen Gründen immer in diesem einen Amt und der es tragenden Vollmacht Ämter und Vollmachten unterschieden werden können und müssen, so dürfen diese nicht einfach rein rechnerisch aufgezählt werden, sondern sind in ihrer Einheit zu begreifen, bzw. aus einem Grund-Wesen der Kirche, ihrer Einheit und der Einheit ihrer Aufgabe und ihres Zieles zu entwickeln.

Nun bemerken wir zunächst, gewissermaßen empirisch, daß der höchste Träger dieses einen Amtes, bzw. die Mitglieder dieses Kollegiums, das dieser Träger ist, als solche einerseits durch eine sakramentale Weihe konstituiert werden, die ihnen eine Heiligungsvollmacht (potestas ordinis) gibt, und anderseits durch die Übertragung von Hirtengewalt (potestas iurisdictionis), die mindestens oder wenigstens in ihrer ganzen freien und aktuellen Verfügbarkeit durch die Bischofsweihe (wenigstens als „absolute") noch nicht gegeben ist oder gegeben zu sein braucht. Und doch müssen nach dem eben Gesagten diese beiden Gewalten (und die Ämter, die durch sie getragen und in denen sie ausgeübt werden) eine innere Einheit und letztlich unlösliche Verbindung haben. Will man dies sehen, so darf

---

ändert wird. Es ist nicht einzusehen, warum dies nicht auch in der Kirche so sein könnte. Das eine Amt iuris divini und dessen Dreigliedrigkeit brauchte dadurch nicht berührt zu werden. Wenn z. B. eines Tages die Kirche erklärte, ein Priester sei auf jeden Fall und unter allen Umständen unfähig, die Priesterweihe zu erteilen, müßte dies nicht notwendig immer und zu allen Zeiten der Fall gewesen sein. Ähnlich liegt vielleicht der Fall hinsichtlich der Frage, ob eine Bischofsweihe auch ohne vorausgehende Priesterweihe gültig ist oder nicht. Wir haben ja sicher einen wenigstens analogen Fall hinsichtlich der „Materie" des Weihesakramentes, wo die Kirche die Frage ausdrücklich offenließ (D 2301), ob diese wesentliche Materie zu allen Zeiten die gleiche war. Die Kirche kann vermutlich auch in ihrer u. U. sehr unreflexen Absicht den genaueren Umfang der Vollmachten bestimmen, den sie bei der Priesterweihe verleihen will, und dadurch auch den Abstand zwischen einfachem Priestertum und Bischofsamt variieren. Eine solche Erwägung könnte vielleicht manche historische Schwierigkeit aus den ersten Zeiten der Kirche in solchen Fragen vermindern oder ausräumen.

man nicht bloß und nicht in erster Linie auf den einzelnen Bischof als solchen blicken, sondern muß auf das Bischofskollegium als solches reflektieren und auf dessen ontologische und logische Gleich- oder Vorrangigkeit gegenüber den einzelnen Bischöfen oder deren bloß nachträglicher Summierung. Vom Bischofskollegium kann man nämlich ohne weiteres die These aufstellen, ohne mit der oben angedeuteten Tatsache[11] in Konflikt zu kommen, daß in ihm als s o l c h e m eine Trennung zwischen beiden Gewalten unmöglich ist. Es kann zunächst ja die Kirche ohne Bischöfe nicht gedacht werden, d. h. nicht ohne die Weihegewalt, die die legitime Vollmacht der Eucharistiefeier und die der normalen Weitergabe dieser Vollmacht (Ordinationsvollmacht) bedeutet. Es kann aber auch Kirche nicht sein ohne eine Hirtengewalt, ohne die das e i n e Leben der s i c h t b a r e n Kirche nicht denkbar ist. Nun ist es aber undenkbar, daß diese beiden notwendig in der Kirche existierenden Gewalten gänzlich und grundsätzlich auf zwei verschiedene Träger verteilt werden. Denn, von der Frage abgesehen, w i e man sich das praktisch auch nur durchgeführt vorstellen wollte, so ist dies darum nicht möglich, weil sich diese Gewalten gegenseitig mindestens zum Teil einschließen. Der Leiter der Eucharistiefeier ist ja nicht zu denken als der bloße Vollbringer der Konsekration ex opere operato, sondern als der bevollmächtigte Leiter der Feier der Gemeinde mit Recht und Pflicht, zur Altargemeinschaft als dem höchsten Vollzug der Einheit der sichtbaren Kirche zuzulassen oder von ihr auszuschließen. Tut er dies aber, w e i l e r der Inhaber dieser W e i h e gewalt ist, so setzt er schon sakrales R e c h t. Wäre die Ausübung der Weihegewalt der Versöhnung mit Gott und der Kirche im Bußsakrament schlechthin von jemand abhängig, der selbst grundsätzlich und in jedem Fall diese Gewalt selbst nicht besitzt, dann wäre sie nur ein abstraktes theoretisches Postulat, aber real nichtig. Der Erteiler der Beichtjurisdiktion wäre der wahre Inhaber der kirchlichen Versöhnungsvollmacht, da von ihm allein deren Ausübung ermöglicht würde. Überdies ist das darum nicht denkbar, weil diese Vollmacht wesentlich auch die Vollmacht der Zulassung zur vollen eucharistischen Altargemeinschaft bedeutet, diese aber vom Wesen der Sache her beim Leiter der Abendmahlsfeier der Gemeinde liegen muß. Weihe- und Hirtengewalt schließen sich also mindestens teilweise gegenseitig ein, sie sind in ihrem Grunde zwei Momente ein und derselben Grundvollmacht, die sich erst in verhältnismäßig zweitrangigen Auswirkungen und Anwendungen in zwei Gewalten teilt, von denen nicht jede gleichartig wie die andere und nicht von denselben Normen bestimmt ist. Hängen sie aber so in ihrer letzten Wurzel unlöslich miteinander zusammen, dann kann der Träger dieser g a n z e n einen Vollmacht nur der sein, der n o t w e n d i g b e i d e besitzt. Und dieser Träger ist das Bischofskollegium unter und mit dem Papst.

[11] Daß nämlich jemand eine „bischöfliche" Jurisdiktion hat, ohne zum Bischof geweiht zu sein, oder jemand geweihter Bischof ist, ohne – scheinbar wenigstens – die potestas iurisdictionis zu haben.

Es ergibt sich von daher, daß es eine Pflicht des Papstes ist, die Bischofsweihe zu empfangen, wenn er als Nicht-Bischof gewählt wird. Denn wenn man auch die Bestimmung des CIC can. 219 in der uns hier beschäftigenden Überlegung damit rechtfertigen mag, daß er als Haupt des Kollegiums in einem gewissen Sinn schon an der Weihegewalt seines Kollegiums teilhat, bevor er selbst zum Bischof ordiniert ist und so auch persönlich als einzelner und nicht nur als Glied des Kollegiums an dieser Gewalt partizipiert, so ist es doch mehr als eine Forderung der Billigkeit oder gar der Optik, daß das Oberhaupt der ganzen Kirche, in dem persönlich die Fülle der Hirtengewalt ruht, auch jene Gewalt besitzt, die letztlich in der Kirche und im ganzen Kollegium von der Hirtengewalt nicht getrennt werden kann, die Weihegewalt, mit der schon zugleich heiliges Recht gegeben ist, in der dieses eigentlich seinen Ursprung hat[12].

Es kommt so durch diese Einheit der Gewalten, in der das eine Wesen und die eine Sendung des Bischofskollegiums gegeben ist, auch zum Ausdruck, daß Recht und Gesetz in der Kirche Ausdruck und Moment an der Gnade sind, die im Evangelium verkündigt wird, und nur dort Werkzeug der Erlösung und nicht Stachel der Sünde sind, wo sie von der Gnade mitgebracht und erlöst werden, die in den Sakramenten uns wirksam und ohne Reue zugesagt wird.

---

[12] Man kann sich von hier aus – wenn man das einmal aussprechen darf, – wundern, warum man es gar so selbstverständlich findet, daß die Übertragung der obersten Hirtengewalt im Papst keine Stufe des Weihesakramentes sei. Daß für die gegenteilige Ansicht die W e i s e der Amtseinsetzung (ohne Handauflegung) kein absolutes Hindernis ist, ist klar: ein Sakrament (siehe Buße und Ehe) ist nicht notwendig an eine „Materie" gebunden, die von der „Form" (dem die Gnade zusagenden Wort) unterschieden ist. Wenn man sagt, die Papstwahl (samt Annahme) verleihe keine höhere „Weihegewalt", sondern konstituiere nur „ratione iurisdictionis" einen höheren Grad der Amtshierarchie, so ist die Gegenfrage berechtigt, ob diese Antwort bei der wurzelhaften Einheit beider Gewalten so klar sei, wie sie zu sein scheint, ob nicht mit einem formal ähnlichen Argument Thomas und die Theologie des Mittelalters die Sakramentalität der Bischofsweihe bestritten haben (weil sie nämlich keine neue Vollmacht – hier hinsichtlich des Leibes Christi – gebe), ob es dann a priori feststehe, daß die Übertragung einer Amtsgewalt nur dann Sakrament, d. h. mit der Verleihung von Amtsgnade ex opere operato verbunden sein könne, wenn diese Amtsvollmacht selbst wieder die Beauftragungen zu sakramentalen Handlungen sei. Wenn man sagt, es sei bisher die Idee unerhört, die Papstbestellung könne die höchste Stufe des Weihesakramentes sein, so wäre darauf hinzuweisen, daß es bis zum 2. Vatikanum auch nicht absolut feststand, daß die Bischofsweihe eine Stufe des einen sakramentalen Ordo sei. Man könnte weiterfahren, ob, vom Wesen der Kirche als Ursakrament her, es nicht notwendig ist zu sagen, daß die Bestellung zum höchsten und entscheidenden Amt in der Kirche auch die göttliche absolute Zusage des Pneumas Gottes zur rechten Erfüllung dieses Amtes sei (gleichgültig, ob der Mensch diese Zusage ganz aufnimmt oder nicht), und wie sich eine solche absolute Zusage eigentlich noch von einem opus operatum unterscheide. Es wäre zu fragen, ob die wurzelhafte Einheit von beiden Gewalten in der Kirche nicht nahelege, daß die Stufung jeder der beiden Gewalten auf beiden Seiten in gleicher Weise gegeben sei. Wenn man einwendet, die Bestellung zum Papst bewirke doch nicht ein „unauslöschliches Merkmal", den Charakter, was zum Wesen des Ordo gehöre, so wäre darauf hinzuweisen, daß ein Papst nur durch seinen eigenen Verzicht von seiner Vollmacht entbunden werden kann, was bei keiner sonstigen Stufe der Jurisdiktionshierarchie der Fall ist, und schon dadurch sein Amt der Unverlierbarkeit der Weihevollmachten auf den unteren Stufen der Weihehierarchie ähnlich wird, zumal auch die Träger aller dieser Grade faktisch auf jede Ausübung ihrer Vollmachten verzichten können, also der dann noch verbleibende Unterschied aus der Natur der Sache, d. h. aus dem Wesen des obersten Amtes erklärt werden kann, das jemand nicht mehr an sich ziehen kann, wenn er einmal auf die Ausübung grundsätzlich verzichtet hat. Man muß auch immer bedenken, daß der Papst in seinem Wesen theologisch nur richtig gesehen wird, wenn er a u c h als Bischof, weil Haupt des Bischofskollegiums als Weihehierarchie gesehen wird, und so seine Papstbestellung notwendig eine Modifikation seiner bischöflichen Vollmacht, die er hat oder haben muß, bedeutet. Warum sollte diese Modifikation sachlich nicht sakramentalen Charakter haben? Bloß weil wir es nicht gewohnt sind, die Dinge so zu sehen? Können wir sie aber nicht so sehen, wenn wir einmal daran gewöhnt sein werden zu sehen, daß zunächst einmal die Verleihung des Amtes in der Kirche (als Ganzes) unter den nötigen Voraussetzungen und bei der entsprechenden Absicht der Kirche (ein definitives Amt zu verleihen) ein Sakrament ist und d a r u m und von daher die Stufungen dieser Amtsverleihung, die von der Kirche vorgenommen werden (wenn evtl. auch seit apostolischer Zeit und unwiderruflich) sakramentale Stufen des einen sakramental verliehenen Amtes sind?

Diese Einheit der Gewalten in ein und demselben Träger, dem einem Bischofskollegium, legt auch verfassungstheologisch, wenn auch nicht in jedem Einzelfall zwingend, das Prinzip nahe, daß dort, wo hinsichtlich der Hirtengewalt ein „Ordinarius" als bleibendes Amt in einem Träger für Lebenszeit gegeben ist, er eben auch Bischof sein sollte. Nicht bloß (wie es oben gesehen wurde) weil ein solcher sinnvoll Glied des obersten Führungsgremiums der Kirche sein kann (wie umgekehrt), sondern auch weil die Ausübung solcher Hirtengewalt getragen sein sollte von der Gnade, die erst die Macht in der Kirche heiligt und zum Mittel der Heiligung macht und auch im Sakrament ihre geschichtliche und ekklesiologische (gesellschaftliche) Greifbarkeit bei so entscheidenden Ereignissen der Gnade haben sollte. Das mag, wie gesagt, im Einzelfall nicht zwingend sein, weil ja auch ohne eine solche sakramentale Begründung und Weihe der Hirtengewalt im einzelnen dieser und sein Tun innerhalb des Ganzen des mystischen Leibes Christi stehen und von daher (d. h. von der im Sakrament des Ordo, der in der Kirche unverlierbar gegeben ist) auch dem Tun eines solchen einzelnen diese Gnade zugesagt ist. Aber ernsthaft bedacht sollte diese Überlegung in der Praxis der Kirche doch werden. Die verfassungstheologischen Strukturen der Kirche kämen so reiner und deutlicher zur konkreten Ausbildung.

Die Frage, warum und wie sich die wurzelhaft eine Gewalt der Kirche, in ihrer Wurzel eine bleibend, wenn auch zwei konstitutive Momente besitzend, dann doch auch in zwei Gewalten auseinanderentfaltet, die dann als solche gezweite nicht mehr genau dieselben Eigentümlichkeiten aufweisen, gehört natürlich nicht mehr hierher. Nur sei hier eben noch angemerkt, daß es wohl nicht genügt, die eine (Weihegewalt) als unverlierbar, die andere (Hirtengewalt) als verlierbar zu charakterisieren. Denn in ihrem ersten Träger, dem Bischofskollegium mit dem Papst, ist auch die Hirtengewalt unverlierbar: Das Kollegium als solches kann sie nicht verlieren, und es ist mit der Lehre von der letzten Indefektibilität auch der gesellschaftlich verfaßten Kirche als solcher und der Notwendigkeit einer geschichtlich greifbar verlaufenden apostolischen Sukzession für Weihe- und Hirtengewalt auch gegeben, daß das geschichtlich greifbare Bischofskollegium mit dem Papst nie (gewissermaßen auf einmal) aufhören und durch ein schlechthin neues, gewissermaßen durch eine „generatio aequivoca" entstehendes Kollegium ersetzt werden kann. Die Tatsache freilich, daß die katholische Ekklesiologie es sowohl als selbstverständlich ansieht, daß ein Papst gewählt wird, also sein Amt nicht (wie beim Bischof) vom Vorgänger weitergereicht erhält, als auch mit der Möglichkeit rechnen darf, daß ein Papst als Häretiker oder Schismatiker seine Kirchengliedschaft und so sein Amt verliert, zeigt, daß das Amt des Papstes, richtig verstanden, auch vom Bischofskollegium getragen ist: weil die Kirche auch beim Tod (physisch oder moralisch verstanden) des Papstes eine hierarchisch verfaßte bleibt, das Amt also auch noch geschichtlich da ist, ist das Wählen eines neuen Papstes möglich. Die Kirche setzt in einem solchen Fall ohne Papst einen kirchlich-rechtlichen Akt

von höchster Bedeutung, die Wahl eines neuen Papstes, auch wenn dieser Akt nur die Bezeichnung der Person ist, die vom Geist ihre Vollmacht als Papst erhält (freilich dies nur in einer Hinsicht, da die bischöfliche Weihe des Papstes nicht reines Ereignis „von oben" ist und die bischöfliche Vollmacht doch zum Wesen des Papsttums gehört) und auch wenn die Kirche zu dem Akt der Papstwahl verpflichtet ist. Ist so auch letztlich die Jurisdiktionsgewalt in der Kirche unverlierbar, insofern sie im Bischofskollegium ruht, so ist umgekehrt die Weihegewalt vielfältig verlierbar oder besser: wenigstens bis zur Ungültigkeit eines Aktes „bindbar" (z. B. die Absolutionsgewalt des Priesters; seine ihm doch wurzelhaft sakramental verliehene Firmgewalt), und es besteht wohl noch keine Klarheit in der Sakramententheologie darüber, wieweit die Möglichkeit der Kirche (selbst wenn diese, aus welchen Gründen auch immer, nicht unbegrenzt sein sollte) geht, einem Akt auch der Weihegewalt in einem bestimmten Träger seine Gültigkeit und nicht nur seine Erlaubtheit zu entziehen. Man sollte die geschichtliche Frage der „Reordinationen" im Altertum und Frühmittelalter und der Ungültigkeit der Anglikanischen Weihen unter diesem Gesichtspunkt nochmals neu durchdenken: vielleicht ist es einfach so, daß beide in diesen Problemen eingenommenen Standpunkte „an sich" möglich sind und der Streit, richtig gesehen, eigentlich darum ging, ob die Kirche in ihrer Entscheidung de facto einer simonistischen Ordination (als Akt) ihre Gültigkeit beließ oder (von vornherein) absprach. (Und ähnlich bei den Anglikanischen Weihen). Auch aus solchen Überlegungen ergibt sich, wie eng die Einheit der beiden Vollmachten in der Kirche ist. Doch soll hier diese Frage nicht weiter verfolgt werden.

7. Exemtion

Auch der mit diesem Stichwort bezeichnete Problemkreis soll hier nicht nach seinem eigentlichen Inhalt und Umfang behandelt werden. Aber von unserem Grundgesichtspunkt aus läßt sich doch ein wohl sehr grundlegendes Verständnis für die eigentlich verfassungstheologische Seite des Problems gewinnen. Das Bischofskollegium mit und unter dem Papst ist eines und es hat als Kollegium und in seinem Haupt eine Funktion, die zwischen- oder überterritorial ist, sich nicht eigentlich aus dem territorial begrenzten Funktionen seiner einzelnen Mitglieder zusammensetzt, sondern diesen mindestens gleichgeordnet ist. Aus dieser Grundidee ergibt sich aber, daß jemand als Mitglied dieses Kollegiums durchaus denkbar und sinnvoll sein kann, der nicht gleichzeitig eine territorial bestimmte Hirtenfunktion in der Kirche ausübt, gesetzt nur, seine Gliedschaft im Kollegium sei aus anderen Gründen gerechtfertigt, wie z. B. bei einem Kurienkardinal, der „Titularbischof" ist.

Nun gibt es aber „Teilkirchen" in der Kirche, die einerseits vom Wesen der Kirche her zu Recht existieren und doch nicht einfach eine territoriale „Provinz"

der Kirche sind und anderseits doch von solcher Bedeutung für das Ganze der Kirche sind und die Repräsentanzfunktion der Kirche als ganzer ebenso ausüben, wie wir eine solche für das verfassungsrechtlich richtige Wesen einer territorialen Diözese oben verlangt haben. Es gibt mit einem Wort „Personaldiözesen", bzw. kann es sie, ja soll es sie unter Umständen geben. Damit ist nicht gemeint, daß jede „Personaldiözese", die es faktisch gibt (z. B. das Militärbistum von Kolumbien mit 24 Militärkaplänen), verfassungstheologisch eine solche seinsollende „Personaldiözese" sei. So wie es verfassungsrechtlich territoriale Zwergdiözesen gibt, die verfassungstheologisch nicht sein sollten, so kann es auch im Fall einer „Personaldiözese" sein. Aber es kann durchaus Großgliederungen der Kirche als Repräsentanz der Gesamtkirche geben, die nicht einfach durch territoriale Aufgliederung der Erde als des einen Raumes der Kirche entstehen. Denn einerseits ist die Orthaftigkeit des Menschen zwar ein sehr wichtiges und urtümliches Existential des Menschen, aber nicht das einzige und nicht dort zwingend das exklusiv grundlegendste, wo es sich um die Auswirkung solcher Existentiale auf die Weise der Eingliederung eines Menschen in die übernatürlichen Glaubens-, Kult- und Lebensgemeinschaft der Kirche handelt. Orthaftigkeit ist ja zunächst ein profanes, nicht spezifisch christliches und kirchliches Datum. Ihre Bedeutung für die Weise der Gliedschaft in der Kirche ist also zu beweisen, nicht als selbstverständlich vorauszusetzen, zumal niemand heute mehr sagen kann, daß die notwendige Orthaftigkeit der Altargemeinde auch schon mit der Territorialität des Bistums (wie praktisch fast in den ersten Jahrhunderten der Kirche) identisch sei. Das Territorialitätsprinzip ist für das Wesen einer Diözese ein naheliegendes, in den meisten Fällen mit Recht sich auswirkendes, aber nicht ein immer allein gültiges Prinzip. Das ist bei der Pfarrei so, das ist grundsätzlich beim Bistum auch nicht anders.

Wo eine Teilgruppe der Kirche von für die ganze Kirche repräsentativem Charakter aus den natürlichen Voraussetzungen solcher Gliederungen oder aus spezifisch ekklesiologischen Eigentümlichkeiten heraus existiert und ihr eigenes Wesen und Leben im Rahmen einer territorialen Diözese nicht leben und entfalten kann, hat sie grundsätzlich an sich die gleiche Funktion und das gleiche Recht wie eine territoriale Diözese. Sie hat ja dann meist auch nach geltendem Recht einen „Ordinarius"! Sie nimmt dann der territorialen Diözese nichts; ihr gleich ursprüngliches Recht ist keine Ausnahme von etwas, was an sich nur einer territorialen Diözese zukäme.

Das Wort „Exemtion" ist geschichtlich bedingt (weil solche Personaldiözesen meist zeitlich nach der Territorialdiözese auftraten, empfand man die rechtliche Anerkennung ihres Eigenrechtes als „Ausnahme", als „Exemtion"), aber unglücklich und den wirklichen Sachverhalt verdunkelnd. Die Erklärung der in der Kirche faktisch vorkommende Exemtion mit Berufung auf die bischöfliche und unmittelbare Jurisdiktion des Papstes über jeden Bischof, jede Diözese und jeden einzelnen Christen, die darum bestimmte Glieder der Kirche sich „unmittelbar" unterstellen

könne, genügt allein nicht. Dieser Hinweis erklärt zwar, warum solche „exemte" Gliederungen der Kirche immer noch ein bischöfliches Haupt haben und somit auch dann nicht aus dem Rahmen der Hierarchie herausfallen, wenn ihr unmittelbarer Ordinarius kein Ortsbischof ist. Aber zunächst einmal ist der Ausdruck für die „Exemtion" als unmittelbare Unterstellung unter den Apostolischen Stuhl unglücklich, weil einerseits der Papst eine „unmittelbare" Jurisdiktion über jedes Mitglied der Kirche ausübt und anderseits auch bei Exemtion der Papst nicht unmittelbarer Ordinarius ist. Und zum anderen muß bei dieser Begründung vorausgesetzt werden, was selbst noch zu begründen wäre, daß nämlich der Papst seine immer unmittelbare Jurisdiktion in manchen Fällen auch unter „Aufhebung" einer sonst doch gegebenen territorial strukturierten Jurisdiktion eines unmittelbaren bischöflichen Ordinarius ausüben könne, und daß dies sinnvoll ist.

Es sind hier nicht die diözeseähnlichen Gebilde mehr personaler Struktur im einzelnen darzustellen, die, weil sie ein der echten Diözese ähnliches Wesen (Einheit, Größe, Fähigkeit, durch eine eigene geistlich-kirchliche Physiognomie die Kirche zu repräsentieren usw.) haben, eben ein „Recht" (im weiteren Sinn des verfassungstheologischen Seinsollens) haben, genauso wie Diözesen zu existieren, d. h. unter einem eigenen Ordinarius zu stehen. Aber solche Gliedkirchen gibt es, sie sind verfassungstheologisch denkbar und existieren auch. Sie werden nicht aus einem Diözesanverband eigentlich durch die „Exemtion" „herausgelöst", um jetzt zu existieren, sondern diese „Exemtion" erkennt nur verfassungsrechtlich an, was verfassungstheologisch schon existierte: eine Gliedkirche, deren sie von anderen unterscheidendes Prinzip nicht der Boden ist. Daß solche Gebilde in der Kirche zwar einen Ordinarius haben, aber meist kein bischöfliches Haupt, ändert nichts an der Richtigkeit dieser Überlegungen. Es gibt ja auch von solchen „Exemtionen" abgesehen Teilkirchen, die noch keinen Bischof haben (z. B. Apostolische Präfekturen), aber auf einen solchen Status hin tendieren. Außerdem wäre es verfassungstheologisch am besten, solche „exemte" Teilkirchen hätten unter den nötigen Voraussetzungen einen Oberen, der Bischof ist[13]. Doch davon wurde schon in anderem Zusammenhang gesprochen. Gibt es mit Recht solche Teilkirchen, die nicht eigentlich dem Territorialprinzip folgen, so bedarf es doch zwischen ihnen und den Lokaldiözesen (genau wie bei diesen untereinander) einer rechtlich geregelten Zusammenarbeit, so daß die „Exemtion" gegenüber dem Ortsbischof nie absolut sein kann. Selbständigkeit und Verpflichtetheit gegenüber den Ortsdiözesen sind natürlich verschieden, je nach dem Gegenstandsgebiet, um das es sich handelt (inneres Leben, eigene Aufgaben, die nicht oder nicht ausschließlich zu den Aufgaben eines Ortsbischofs gehören, normale Seelsorge an den Mitgliedern einer Ortsdiözese

[13] Man darf nicht vergessen: in dem Augenblick, in dem das Leben der Evangelischen Räte kirchlich in von der Kirche eigens gelenkten Orden überhaupt institutionalisiert wird, kann man nicht mehr sagen, eine solche Hierarchisierung sei gegen den Geist eines solchen Lebens der freien Charismen, das doch das Ordensleben sein will.

usw.). Man könnte von daher unbefangen die Frage stellen, ob nicht jene nichtbischöflichen Ordinarien, die einen Sitz auf dem ökumenischen Konzil haben oder eigentlich pari iure haben sollten, nicht auch sinnvoll Mitglieder einer entsprechenden Bischofskonferenz sein sollten.

Es wäre von solchen Erwägungen her durchaus möglich, in ökumenischer Sicht zu fragen, ob man zur Förderung der Einheit der Christen nicht mutiger und unbefangener mit der Möglichkeit rechnen sollte, daß geschichtlich gewachsene Christenheiten, die noch getrennt sind, aber durch ihre eigene Geschichte und Verfassung, Liturgie, Theologie usw., wenn sie sich unter den dogmatisch und verfassungsrechtlich nötigen Voraussetzungen mit der katholischen Kirche einen, weitgehend ihre bisherige Selbständigkeit und Eigenart beibehalten könnten, auch wenn sie räumlich mit lateinischen Kirchen koexistieren. So etwas mag für einen bloßen Verwaltungsjuristen unpraktisch und schwierig erscheinen. Das ist aber kein Grund, solche Teilkirchen einfach zu nivellieren.

8. Aufgaben des Bischofs

Ist ein Bischof „aeque principaliter" Mitglied des Bischofskollegiums wie Hirt seiner eigenen Diözese, dann ergibt sich daraus auch, daß er Aufgaben und Verantwortungen gegenüber der Gesamtkirche hat. Er nimmt diese zwar zum Teil dort und insofern wahr, wo und insofern er im eigentlichen Sinn als Glied des Kollegiums bei einem eigentlich kollegialen Akt des Kollegiums mitwirkt, oder wo und als er gerade seine eigene Diözese leitet und sie zu einem lebendigen Glied der Gesamtkirche macht, das zum Heil des ganzen mystischen Leibes wirklich beiträgt. Aber weil er Glied des Kollegiums ist, hat er darüberhinaus auch als einzelner eine Verantwortung für die Gesamtkirche (wenn natürlich als einzelner keine Hirtengewalt außer über die eigene Diözese), eine Verantwortung für die Nachbardiözesen, für die Mission der ganzen Kirche usw. Wie sich eine solche Mitverantwortung z. B. in Bischofskonferenzen institutionell Ausdruck verschaffen kann, wurde anderswo schon dargelegt. Diese Verantwortung jedes Bischofs für die ganze Kirche kam ja im Verfassungsleben der alten Kirche deutlich zum Vollzug und Ausdruck, und zwar schon zu einer Zeit, als es ein geschriebenes Recht für Synoden und ähnliche Institutionen der gesamtkirchlichen Verantwortung des einzelnen Bischofs noch gar nicht gab.

9. Die Patriarchatsidee

Wenn ein Bischof nur Bischof seiner Diözese sein kann, indem er gleichzeitig Mitglied des Kollegiums ist, dann ist seine Einheit und sein Zusammenwirken mit anderen Bischöfen grundsätzlich keine Sache seines freien Ermessens, sondern etwas, was wesentlich aus dem Wesen seines Amtes erfließt. Wenn es ein Kollegium gibt und geben muß, dann ist die Einheit eines Bischofs mit den übrigen Bischöfen

nicht allein die Einheit aller einzelnen Bischöfe mit dem Papst. Denn diese ist zwar e i n konstitutives Moment der Einheit des Kollegiums, ihr Fundament, ihre Garantie, und ein Kriterium ihrer Existenz, aber nicht das einzige konstitutive Element. Denn die bloße Einheit vieler mit einem macht aus den vielen noch kein Kollegium. Eine solche kollegiale Einheit hat sich in früheren Zeiten konkretisiert in den Patriarchaten[14]: ein Gebiet, das geographisch, geschichtlich und kirchengeschichtlich (missionarisch) eine Einheit bildete, wurde, obwohl aus mehreren Bistümern bestehend, verfassungsrechtlich eine Einheit, bzw. die einzelnen Bistümer selbst entstanden als Tochterkirchen aus der ursprünglichen Einheit und wurden in dieser Einheit bewahrt.

Man kann verfassungsrechtlich nun gewiß sagen, daß diese Patriarchate bloß menschlichen Kirchenrechtes sind. Aber man muß doch, wie oben schon angedeutet wurde, zwei Typen menschlichen Rechtes in der Kirche unterscheiden: ein menschliches Recht, das – wenn auch aus guten sachlichen Gründen – mehr oder weniger rein additiv zum göttlichen Recht hinzutritt, im besten Fall als eine rein zusätzliche Hilfe für das göttliche Recht und seine Durchführung, und jenes menschliche Recht, das die geschichtliche Konkretheit des göttlichen Rechtes ist. Dies unter Umständen so sehr, daß man nur schwer sagen kann, wo zwischen dem Göttlichbleibenden eines Rechtes und dessen geschichtlich konkreter Verfaßtheit die genaue Grenze zu ziehen ist. Man sieht dies an den Bistümern selbst: jedes ist eine konkrete Verwirklichung des episkopalen Prinzips in der Kirche, zusammen können sie nicht zu existieren aufhören, kein Bistum aber kann als einzelnes seine Existenz und seine Grenzen und den genauen Inhalt seiner Rechte als göttlichen Rechtes vindizieren.

Die alte Patriarchatsverfassung gehört auch, abgesehen von den historischen Rechten der einzelnen bestehenden Patriarchate, ohne Zweifel so sehr zu dem zweiten Typ des menschlichen Rechtes in der Kirche, daß man sogar daran zweifeln könnte (wenn man auf die Sache und nicht bloß auf die Nomenklatur sieht), ob ein Patriarchat weniger göttlichen Rechtes ist als ein bestimmtes Bistum oder auch „das" Bistum, d. h. das Gebilde in der Kirche, das man faktisch mit diesem Namen auszeichnet. Man muß nur bedenken, daß man, ohne die Sache zu ändern, für „Patriarch" sachlich und terminologisch unter Umständen ebenso gut sagen könnte: Bischof einer großen Diözese und für seine ihm unterstellten Bischöfe: Weihbischöfe mit den Rechten eines Generalvikars des (Ober-) Bischofs, – dann sieht man, daß die Verteilung der Titel: göttliches – menschliches Recht auf Bischof und Patriarch nicht so selbstverständlich ist, wie man gewöhnlich meint.

Sobald man sich über die Kollegialität aller Bischöfe klar ist, verschwindet das zunächst Befremdende an diesen Verhältnissen mit fließenden Übergängen zwi-

[14] Es kommt uns hier nicht auf den Unterschied zwischen Patriarchen und Metropoliten an, der geschichtlich bedingt und sachlich fließend ist, wenn man durch die Wörter hindurch auf die Sache selbst blickt. Wir können alles, was hier gesagt wird, auch unter dem Titel „Oberbischof", „Oberbistum" bringen.

schen den einzelnen rechtlichen Gebilden: Man kann letztlich in verschiedenen Weisen, die konkret von der Kirche selbst bestimmt werden können, an der einen Vollmacht des einen Kollegiums teilnehmen. Wie die verschiedenen Träger der verschieden gestaltbaren Weisen dieser Teilhabe dann genannt werden, ist dann fast nur noch Sache einer – möglichst klar zu gestaltenden – Sprachregelung. Man kann, richtig verstanden, auch ruhig sagen: Das eigentliche verfassungstheologische Wesen des Patriarchats gehört zum ius divinum[15] in der Kirche, weil sich aus der Kollegialität der Bischöfe ergibt, daß sie dort und dann eine konkrete partikuläre Einheit untereinander realisieren müssen, wo sich geschichtlich, kirchengeschichtlich, soziologisch usw. eine große Teilkirche, die mehrere Diözesen umfaßt, bildet oder der Teilung in diese Diözesen schon vorausliegt. Ob man solche Großkirchen Patriarchat, Metropolitanverband oder wie immer nennt, ist eine zweitrangige Frage. Dies zumal darum, weil die Grenzziehung zwischen den Aufgaben und Vollmachten eines „Patriarchen" einerseits und denen des einzelnen Ortsbischofs anderseits fließend war und je nach Ort und Zeit verschieden sein kann. Wo nationale, kraftvolle und handlungsfähige Bischofskonferenzen bestehen oder sich bilden, ist der Sache nach ein „Patriarchat" da, vorausgesetzt nur, daß der nationalen (oder kontinentalen) Einheit eines solchen Bischofsverbandes auch eine Großkirche entspricht, die geschichtlich, liturgisch (oder paraliturgisch), theologisch usw. eine eigentümliche Physiognomie hat, die diese Großkirche befähigt, eine gerade ihr eigentümliche (was nicht heißt: rechtlich besondere) Funktion im Ganzen der Kirche zu erfüllen.

Sieht man aber deutlich, daß solche (in vieler Hinsicht neu gestaltete) Patriarchate parakanonistisch da oder am Kommen sind, dann sollte man sie auch bewußt so fördern, daß in ihrer konkreten Gestalt ihr verfassungstheologisches Wesen rein zur Verwirklichung kommt. Dazu gehört vor allem ein ausgewogenes Verhältnis zwischen dem Patriarchen (gleichgültig, wie er heißt: ob Metropolit, Patriarch, Vorsitzender der Bischofskonferenz, Kardinal[16] oder anders) und dem Kollegium der Bischöfe, die zu diesem „Patriarchat" gehören. Dieses Verhältnis braucht nicht genau dasselbe zu sein, wie es früher in den historischen Patriarchaten war, noch viel weniger notwendig so, wie es zwischen Papst und Bischöfen iure divino gege-

---

[15] Wobei eingeschlossen ist, daß sich dieses ius divinum in bestimmten geschichtlichen Formen konkretisieren muß und mit Recht nach Zeit und Ort v e r s c h i e d e n konkretisiert.

[16] Wenn der Aufbau des Kardinalkollegiums so, wie oben skizziert, ist, wenn mit anderen Worten das Kardinalkollegium den Gesamtepiskopat echt repräsentiert (was ja nicht notwendig heißt, daß es b l o ß aus Residentialbischöfen zusammengesetzt sein muß), und wenn dementsprechend in vielen Fällen (nicht notwendig immer und ausschließlich) Kardinäle und Vorsitzende von nationalen Bischofskonferenzen praktisch identisch sind, dann könnte „Kardinal" durchaus der neue Titel für den werden, der verfassungstheologisch das ist, was mit einem wirklichen Patriarchen gemeint ist. Es wäre auch der Ansatz dafür gegeben, wie die leidige Frage des Verhältnisses zwischen den Patriarchen und Kardinälen aus der Welt geschafft werden könnte. In einer solchen Weiterentwicklung könnte man ruhig noch mutiger von der traditionellen Zahl der 70 Kardinäle sich entfernen, als es Johannes XXIII. getan hat. Von den 44 im Annuario Pontificio aufgezählten Bischofskonferenzen wären doch sehr viele eines Kardinals als Vorsitzenden würdig oder haben schon einen solchen. Von da aus schon ist ein Kardinalskollegium nicht zu klein zu denken, da es ja nicht nur aus den Vorsitzenden der Bischofskonferenzen zusammengesetzt gedacht werden kann.

ben ist. Gerade weil im Papst die Einheit des Episkopats schon garantiert ist, kann das Verhältnis zwischen den Mitgliedern der einzelnen Bischofsgruppe „demokratischer" sein. Das bedeutet wieder nicht, daß es verfassungstheologisch wünschenswert sei, daß der „Patriarch" patriarchalrechtlich nur einfach „primus inter pares" sei. Da er es konkret doch nicht sein wird, so ist es viel klüger, man sieht dies unbefangen, macht es auch zu einer rechtlichen Gegebenheit und hat so die sicherere Chance, daß der „Patriarch" Eigenständigkeit und Selbstverantwortung des einzelnen Bischofs nicht einengt, sondern schützt, als wenn er rein parakanonistisch eine Macht ausübt, die er auch dann hat, wenn sie rechtlich eigentlich gar nicht existiert.

10. Ein bischöfliches Beratungsgremium um den Papst

Bekannt ist die Erklärung Pauls VI., er sei gern bereit, einem Wunsch des Konzils zuzustimmen, wenn ein solcher ausgesprochen wird, und zu seiner Unterstützung bei der Regierung der Gesamtkirche in Rom ein Beratungsgremium aus Bischöfen der Welt einzurichten. Es ist zu dieser Möglichkeit verfassungstheologisch ein Dreifaches zu sagen:

1. Ein solches Gremium ist seiner Natur nach ein Beratungsgremium. Denn es kann die oberste Vollmacht des Papstes nicht beschränken, da diese nicht von der Mitwirkung eines solchen Gremiums abhängig ist. Der Papst könnte zwar, wenn er wollte, mit diesem Gremium in der Weise eines Konzils zusammenarbeiten. Denn man könnte sich – abstrakt – dieses Gremium durchaus so denken, daß es die wirkliche und autorisierte Vertretung des Gesamtepikopats wäre, so daß der Papst mit ihm ein wirkliches ökumenisches Dauerkonzil im kleinen einrichten könnte, ohne daß darum das Gremium aus sehr vielen Gliedern bestehen müsse. Denn es hat genug Konzilien gegeben, auf denen eine sehr kleine Anzahl von Bischöfen anwesend war und die doch als ökumenisch gelten. Überdies war die Ökumenizität sehr vieler alter Konzilien eine sehr parakanonistische Sache, d. h. entstand nicht so sehr aus der Natur der Versammlung selbst, sondern aus einer ausdrücklichen oder stillschweigenden nachfolgenden Zustimmung des Gesamtepiskopats und des Papstes. Aber, wie gesagt, bei diesem Gremium ist wohl nicht an mehr als an eine beratende Körperschaft gedacht, und es braucht auch nicht an mehr gedacht zu werden. Seine Bedeutung kann dennoch groß sein.

2. Es darf nicht übersehen werden, daß auch ohne ein solches Gremium die verfassungstheologische Notwendigkeit der Zusammenarbeit zwischen Papst und Gesamtepiskopat gegeben sein kann und gegeben war und ist. Das „ex sese" der Definition des 1. Vatikanums bedeutet zwar, daß die oberste Entscheidung des Papstes in Sachen des Glaubens und kirchlichen Rechtes keiner juristischen Nachprüfung oder Bestätigung von seiten einer anderen rechtlichen Instanz unterliegen kann, schließt aber nicht aus, sondern ein, daß dabei der Papst als Haupt

und Glied der Kirche und somit (da diese Kirche eine wesensnotwendig bischöflich verfaßte ist) auch als Haupt des Bischofskollegiums handelt, daß er an die Schrift und den Glauben d e r Kirche gebunden ist, die ihr authentisches Lehramt im Gesamtepiskopat hat, daß er nach den Normen der Gerechtigkeit und Liebe vorangehen und also die Kirche in ihrer konkreten Gestalt und ihren Wünschen, ihren Antrieben des Geistes berücksichtigen muß[17].

Eine wirkliche, lebendige aktuelle Verbundenheit des Papstes mit dem Gesamtepiskopat ist also für den Papst in allen Vollzügen seines Amtes notwendig und selbstverständlich, wenn auch die Erfüllung dieser Notwendigkeit nicht der rechtlichen Kontrolle der übrigen Bischöfe untersteht, wie ein falscher Gallikanismus und Episkopalismus, der das Konzil über den Papst stellte, gelehrt hatten. Eine solche Einheit und Zusammenarbeit ist auch tatsächlich – entsprechend den Möglichkeiten und Notwendigkeiten der Zeit – immer in wenigstens genügender (was nicht notwendig heißt: idealer) Weise gegeben gewesen, mag sie sich auch weitgehend parakanonistisch vollzogen haben. Die Bischöfe stehen direkt oder indirekt (durch Nuntien usw.) in Verbindung mit dem Papst; die päpstlichen Theologen sind getragen oder beeinflußt (reflex oder unreflex) von der – wieder in Kontakt mit den Bischöfen stehenden – Theologie der ganzen Kirche; Rom kann sich gar nicht, selbst wenn es wollte, dem Einfluß des Gesamtlebens der Kirche entziehen. Ja es ist, wie auch sonst, geistesgeschichtlich so, daß selbst ein Nein zu einer Strömung erst recht nochmals unter das Gesetz dessen gerät, wogegen es sich ausspricht. Die Kirche und ihr Geist haben tausend Weisen, Rom zu beeinflussen, und die rechtlich nicht verfaßten und so reflex nicht kontrollierten sind vielleicht sogar die wirksamsten, wenn auch vielleicht Geduld vonnöten sein mag, bis sie sich ausgewirkt und in Rom eingeheimatet haben, um als Impulse von dort wieder auszugehen.

Ist so die verfassungstheologisch notwendige Einheit des Papstes mit dem Gesamtepiskopat auch immer (quoad substantiam) gegeben, so kann sie doch größer und kleiner, schneller oder langsamer wirksam sein, kann in verschiedenen Zeiten verschiedene Mittel und Weisen ihrer Wirksamkeit ausbilden, ausdrücklicher und kanonistisch faßbarer werden. Und in dieser Hinsicht ist das geplante Gremium eine verfassungstheologisch wichtige und nützliche Einrichtung. Es vermeidet schon „optisch" den falschen Eindruck, als ob die Lebensströme der Kirche nur vom Haupt zu den Gliedern strömten, als ob die oberste, amtlich verfaßte Leitung der Kirche immer auch die einzige Stelle wäre, an der der Geist der Kirche mit seinen neuen charismatischen Antrieben ansetzen dürfte. Es kann dadurch der heutigen Zeit besser Rechnung getragen werden. Heute nämlich ist die „Wohlunterrichtetheit" eines Leiters einer großen Gemeinschaft (Gesellschaft) mit vielfältigen Auf-

[17] Das ist so wahr, daß die alte Kanonistik unbefangen mit der Möglichkeit rechnete, daß der Papst, wenn er nicht so handelt, also Häretiker oder auch nur Schismatiker (durch s e i n e Trennung vom Gesamtorganismus der Kirche) wird, aufhört, katholischer Christ und so Papst zu sein.

gaben in äußerst komplizierten Verhältnissen praktisch kaum anders als durch ein Führungsteam, einen brain-trust usw. gewährleistet, auch wenn der eine Leiter selbst und er allein das letzte Wort hat. Die Vorstellung, daß ein wohlgebildeter, wohlwollender Mann von großer persönlicher „Erfahrung" auch heute ohne weiteres schon genügend informiert sein könnte und jedenfalls keiner institutionalisierten Informationsmöglichkeiten bedürfe, ist altfränkischer Paternalismus, der mit der rechtlichen Freiheit und Unabhängigkeit eines obersten Leiters nichts zu tun hat. Ein solches Beratungsgremium aus dem Weltepiskopat um den Papst ist eine gute verfassungsrechtliche Konkretisierung der verfassungstheologischen Einheit von Papst und Gesamtepiskopat in der Leitung der Kirche. Man sieht dann auch, w o die Verantwortung für solche Information liegt, nationale Einseitigkeiten in der Beobachtung der Wirklichkeit, über die informiert werden soll, werden leichter vermieden, die Information kann rascher und gleichmäßiger zustande kommen. Natürlich muß dieses Gremium richtig strukturiert und organisiert werden, wenn es seine Aufgabe erfüllen soll. Es soll ja gerade die Zufälligkeit und die subjektive Bedingtheit der Erfahrung einzelner (des Papstes und der Römischen Kurie) überwinden helfen. Dies geschähe jedoch nicht, wenn nur eine Anzahl Bischöfe in Rom von Zeit zu Zeit zusammenträten zu einem „informativen Gedankenaustausch". Eine allseitige und umfassende Information bedarf heute, wie sonst in der hohen Politik, der Organe der Sammlung, Sichtung und richtigen Interpretation der Ereignisse, Strömungen, des Hervortretens neuer Ideen.

3. Von dem Gesichtspunkt, von dem wir dieses Beratungsgremium bedenken, ist verständlich, daß ihm nicht n u r nicht-römische Mitglieder des Weltepiskopats anzugehören brauchen. Wenn wir von der verfassungstheologischen Einsicht ausgehen, daß sich der Gesamtepiskopat nicht nur aus Diözesanbischöfen zusammensetzen muß, sondern auch andere Mitglieder sinnvoll haben kann, und daß z. B. wirklich leitende Männer der römischen Zentralregierung unter dem Papst verfassungstheologisch sinnvoll dem obersten bischöflichen Führungsgremium der Kirche angehören, dann gilt dies auch von einer Art „Ausschuß" dieses Bischofskollegiums. Wenn ein Rektor einer Universität, die irgendwie für die katholische Wissenschaft überhaupt repräsentativ ist, mit Recht Bischof ist, könnte er unter Umständen auch mit Recht Glied dieses Beratungsgremiums sein. Und dies gilt dann auch erst recht von bischöflichen Mitgliedern der römischen Kurie. Wenn unvermeidlich, aber sinnvoll bei Bestehen eines solchen Gremiums die römischen Kongregationen mehr als bisher als bloß administrative, denn als legislative Organe des Papstes erscheinen müssen, so könnte bei Beachtung der eben hervorgehobenen Einsicht der Eindruck doch noch deutlicher vermieden werden, daß die römischen Kongregationen mit ihrer Erfahrung bei der Gesetzesberatung selbst ausgeschlossen werden sollten, wenn ein solches bischöfliches Beratungsgremium bei einer solchen Gesetzesberatung und -schaffung, alo bei der Legislative beteiligt ist.

Kolping und sein fortlebendes Erbe

Wilhelm Reinermann

Adolf Kolpings Erscheinung und nachhaltige Wirkung ist aus der christlich-sozialen Bewegung in den Ländern deutscher Zunge nicht hinwegzudenken. Dabei bietet der Gesellenvater, wie er meist ungeteilt anerkennend, zuweilen aber auch einschränkend genannt wird, für die heute vorherrschende soziale Programmatik einen scheinbar geringen Ertrag. Arbeits- und Sozialrecht, Tarifautonomie, Mitbestimmung, Einheitsgewerkschaft, Ergebnisbeteiligung, Investivlohn, Miteigentümerschaft und andere eingespielte oder noch kommende Paßformen einer organisierten Arbeits- und Wirtschaftsgesellschaft finden, wie man meint, bei diesem sicherlich hochverdienten Betreuer und Erzieher der jungen Handwerker kaum Ansätze. Es wird zwar nicht verkannt, daß Kolping für seine Zeit und für das von ihm gewählte Aufgabengebiet durchaus gesellschaftspolitisch dachte und strebte. Er gehörte zu den Begründern einer eigenständigen Sozialarbeit aus christlichem Antrieb und verharrte nicht im kirchlichen oder karitativen Raum, sondern begab sich auf das Bewegungsfeld der sozialen Ordnungen und Unordnungen, wo er mit seinen Gesellenvereinen und -hospizien Neues schuf. Aber, so wird eingewendet, dies alles blieb im Rahmen der vorindustriellen Welt stecken, und Kolping starb zu früh, um seine starken Impulse in das voll anbrechende Zeitalter der Maschine und der Massenzivilisation noch selbst transponieren zu können.

*

Eine solche Betrachtung und Beurteilung wäre jedoch recht einseitig, wenn nicht irrig. Schon die betonte Bindung der heutigen, nach Hunderttausenden zählenden Kolpingsöhne (welch bezeichnender Name übrigens) an den vor hundertfünfzig Jahren (1813) geborenen und vor knapp hundert Jahren (1865) verstorbenen Volksmann müßte zu denken geben. Unter ihnen stellen Industriefacharbeiter, Techniker, Angestellte, Kaufleute, Berufsschullehrer usw. eine stattliche Gruppe, und die führenden Kräfte des Kolpingwerkes entstammen nur noch teilweise dem Handwerksbereich. Die stärksten Diözesanverbände der Kolpingfamilie umfassen die Industriebezirke.

Dabei sind diese Jungmannen und Familienväter, die sich Söhne eines Priesters nennen, nicht etwa Mitglieder eines Ordens, einer Genossenschaft oder einer Stiftung. Auch bildet das religiöse Bekenntnis nicht das unterscheidende und abhebende Merkmal gegenüber anderen Zusammenschlüssen im Außenfeld christlicher Weltarbeit. Dafür wären andere Gemeinschaftsformen wie etwa Pfarrjugend, Männerwerk, KAB, KKV u. a. m. geeignet und verfügbar. Ja, bei der neuen

Sammlung der kirchlichen wie der christlich-sozialen Kräfte nach dem Zusammenbruch wurde die oberhirtliche Sorge vor Zersplitterung deutlich. Die Kolpingfamilie sollte darum in ihrer überkommenen geschlossenen Form nicht wiederkommen. Das Gegenteil trat jedoch ein. In einer Diözese beispielsweise, die vor dem Krieg nur ein gutes Dutzend örtlicher Kolpingfamilien zählte, waren es binnen weniger Jahre über sechzig. Die Kolpingjugend brach einfach durch. Dabei lassen sich die Kolpingsöhne in Deutschland und darüber hinaus wohl von niemanden an Kirchentreue übertreffen. Das schwarz-orangene Kolpingbanner (eine Schöpfung Anton Wendlings) gehört seit den zwanziger Jahren zu den fast nicht mehr wegzudenkenden Manifestationen katholischer Bekundung in Gotteshaus, Prozession, Kirchentag oder Festsaal.

Wie bei allen echten sozialen Integrationen, insbesondere solchen freigebildeter Art, wohnt dem Verhältnis zwischen den so zahlreichen und so gruppenbewußten Nachfahren zu ihrem geistigen Vater ein tief irrationaler Zug inne. Dieser rheinische Priester und soziale Bildner ist ins Herz des Volkes eingedrungen. Lieder künden von ihm, sie erschollen einst auf allen Wanderstraßen des Reiches. Ein bewegender Zug geht von dem verehrenden Aufblick junger Männer und Familien zum ernst-gütigen Bild Kolpings aus. Sein Grab in der wiederaufgebauten Minoritenkirche in Köln ist zu einem fortlebenden Zeichen und Zeugnis für die religiös-sittliche Erzieherkraft Kolpings und für sein soziales Mandat hier und heute geworden. Männer, Meister, Familien, Heime, Fortbildungsstätten, Sozialeinrichtungen, Siedlungswerke, Kirchen, Kapellen, nicht zuletzt Priesterberufe, entsprossen dem fruchtbaren Bunde. Diese stetige Entwicklung geht noch und noch in die Breite. Mitten in unserem größten Revier werden Schulen und Straßen nach Kolping benannt.

*

Indes schien die Zeit Kolpings und seiner Gesellen- und Meistervereine schon mit dem Ende des ersten Weltkrieges zur Neige zu gehen. Die damalige große Veränderung im deutschen Leben rückte das mittelständische Gewerbe und Bürgertum in die hinteren Reihen der wirtschaftlich-sozialen Neugestaltung. Jugendpflege und Volksbildung schlugen neue Wege ein. Kirchliche Verkündigung und religiös-sittliche Unterweisung loteten tiefer und wurden universeller. Konstantin Noppel SJ und Ludwig Wolker prägten das Bild vom Eigenleben erweckter Naturstände in einer erneuerten Kirchengemeinde. Die frühere Standesseelsorge, die den großen Berufsgliederungen folgte und weithin vereinsgebunden war, verblaßte.

Aber die Kolpingleute, die zu Zehntausenden von den Fronten heimströmten, wollten nicht in einer Traditionskompagnie stehenbleiben. Sie waren unter den ersten, die Hand anlegten, als es galt, einen neuen Boden in den Betrieben und Gemeinden zu legen. Sie wehrten auch den sozialen Verfallserscheinungen. Vor

allem waren einige weitblickende Männer am Werke, die das Erbe Kolpings neu durchdachten und zu einem Kräftebecken für die erstmals in voller Freiheit sich entfaltende christlich-soziale Arbeit zu machen suchten. Josef Schwer, Theodor Brauer und Johannes Nattermann versetzten Kolping und sein Werk beherzt aus dem neunzehnten ins zwanzigste Jahrhundert, wobei sie in Theodor Hürth als dem vierten Nachfolger Kolpings einen klugen, verständigen Generalpräses, der eine personifizierte Vatergestalt war, fanden. Das Industriegesellentum wurde voll rezipiert. Gemeinsam mit ihm und den katholischen Arbeitervereinen sowie den verwandten evangelischen Organisationen bildeten sie einen eigenen stattlichen Spitzenverband auf dem Boden der freien Wohlfahrtspflege, die Christliche Arbeiterhilfe. In diesem Rahmen entstanden neben den schon vorhandenen neue Selbsthilfeeinrichtungen zumal für die berufliche Weiterbildung und die Familiengründung.

Welches war nun die zeitbestimmte, aus Kolping geschöpfte Programmatik, und warum konnte das Kolpingwerk überhaupt in einen zweiten Jahrhundertabschnitt erfolgreich eintreten?

Zuvörderst war es der Berufsgedanke, entnommen dem handwerklichen Meistertum, entgegengestellt der marxistischen Nur-Lohn-Auffassung, übertragen auf den werktätigen Nachwuchs und auf die aufstrebende Angestelltenschaft. Es gelang sogar, die berufliche Wanderschaft der Gesellen wiederzubeleben, die Kolping zu einer Art Lebensschule ausgebaut hatte. Über 400 Kolpinghäuser, modernisierte oder überhaupt neugebaute, standen 1933 auf deutschem Boden.

Die Wanderjahre des Arbeitslebens sollten den „wendigen Arbeiter" heraufführen helfen, und allgemein sollte die gekonnte Leistung den Junghandwerker, Jungarbeiter, Junggehilfen prägen. Nicht mehr sollten Beruf und Bildung (wie auch Wirtschaft und Schule) als getrennte Wertzentren verstanden werden, wie man so lange gemeint hatte, als man einem vornehmlich individualistisch-idealistischen Bildungsideal auch in Teilen des christlichen Deutschlands huldigte. Berufstauglichkeit und Berufsernst waren für Kolping und seine Reformer der Weg zu Lebenstauglichkeit und Lebensreife. Beides sollte aber nicht bloß eine persönliche Prägeform herausbilden, sondern vor allem der jungen Familie dienen.

Das war nun das zweite Bauelement im neuen Lebensabschnitt des Kolpingerbes. Hier bewegte man sich auf Kolpings ureigenem Boden. Galt doch sein ganzes kräfteerschließendes Mühen dem „sozialen Meisterwerk Gottes" nicht nur als der Wiege der Gesellschaft, sondern als der Brunnenstube für Geist, Gemüt und Charakter, für Werterlebnis und Gemeinsinn. „Zerbrecht euch die Köpfe über die beste Staatsmaschine, wie ihr wollt, ersinnt Gesetze, welche in ihrer klugen Berechnung das ganze Altertum beschämen: solange nicht ein tüchtiges Familienleben, eine tüchtige bürgerliche Gesinnung und Tugend erzeugt und erzieht, den Geist erweckt, in dem eure Gesetze erst das Leben empfangen, werdet ihr Wasser in ein Sieb tragen." – Seinem Gesellenverein hatte Kolping dann auch schon nach weni-

gen Jahren der ersten Entfaltung die Aufgabe zugewiesen, den einzelnen auf seine künftige Ehe und Familie vorzubereiten. Die Schrittfolge von der elterlichen Familie über die Vereinsfamilie und das familienhaft geführte Gemeinschaftsheim (der Vereinspräses zugleich als Hausvater) hin zur eigenen neuen Familie – dieser von Kolping selbst eingeschlagene Rhythmus erwies sich in der mehr und mehr industrialisierten, beweglichen Welt der Nachkriegsepoche als weiterhin brauchbares Rezept sozialer Verwurzelung. Dem entsprach auch der neu gewählte Name „Kolpingsfamilie", womit zugleich auch die alte und die junge Generation im Kolpingwerk zusammengeführt wurde; „Altkolping" umfaßte hierbei Selbständige und Unselbständige, wenn auch die früheren „Meistervereine" in einer Reihe von Städten erhalten blieben und sich nach wie vor zu Kolping zählen. Jene Zusammenführung hat sich besonders in der Diaspora bewährt.

Ein drittes soziales Wirkprinzip aus Kolpings Erbe lag in seinem Zielgedanken, mündige Männer hervorzubringen oder emporzuleiten: Meister, Väter, Bürger. Das brauchte der junge Volksstaat, der sich aus der obrigkeitlichen Denkart lösen mußte und vor einer viel größeren Aufgabe stand als sein dahingesunkener Vorgänger. Kolpings planmäßige Pflege der selbständigen Berufsausübung und der sozialen Selbstvorsorge brachte damals gute Zinsen für die Bewährung junger Christen in Betrieb und Gewerkschaft, in Gemeinde und Staat. Die Gemeinsamkeit von selbständig und abhängig Berufstätigen in einem freigewählten Bunde milderte zu ihrem Teil die unterschiedliche Interessenlage von Arbeitgeber und Arbeitnehmer.

Berufsarbeit als Bildungsmitte des Mannes und als Brücke des sozialen Aufstiegs, junge Ehe und Vaterschaft als frühe und frohe Lebenserfüllung, schließlich das Mündigwerden für verantwortliche Mitarbeit in Berufsvertretung, sozialer Organisation und öffentlichem Gemeinwesen – dieses Dreigestirn hob sich aus dem reaktivierten Kolpingwerk heraus. Es entsprach maßgeblichen Zeiterfordernissen und künftigen Entwicklungsbedürfnissen. Die alte Meisteridee wurde in ihrem soziographischen Geltungsbereich zur beruflichen Meisterschaft überhaupt erweitert und auf den gesellschaftlichen Aufstieg der abhängig Tätigen erstreckt. Des weitern holte man aus dem Kolpingschen Ideal der Meistergroßfamilie mit ihren Gehilfen und Lehrlingen das Element der Partnerschaft in Betrieb und Berufsgemeinschaft heraus und stellte es gegen die Klassenteilung. Darin steckte nicht nur ein Neuansatz berufsständischen Denkens und Ordnens, sondern auch die moderne Figur des Wirtschaftsbürgers. Die Kolpingfamilie trat ohne Zögern auf den Boden des neuen Betriebsratswesens und war darüber hinaus die entschiedene Verfechterin einer Entwicklung vom Tarifvertrag zur Tarifgemeinschaft. – Mitbestimmung und Sozialpartnerschaft konnten ohne Künstelei aus dem erneuerten Erbe herausdestilliert werden. Nicht zuletzt trat das Kolpingwerk in enge Beziehung zur erstarkenden deutschen Handwerksorganisation, die unter weitblickender Führung in einem breiten Anpassungsprozeß an die auch hier gewandelten Aufgaben stand.

Kolping wurde ziemlich modern, und seine Organisation gehörte zu den mitformenden Kräften einer politisch-sozialen Gesamtentwicklung, die die allzu theoretisch verfaßte Weimarer Demokratie von den Leistungsgruppen her mit einer gesellschaftlichen „Infrastruktur" hätte schrittweise versehen können. Die Kolpingsache war darum ein gewichtiger Partner für wachsende Zusammenschlüsse in der sozialen Welt und auch im politischen Kräfteringen. Was bei den katholischen Arbeitervereinen und erst recht bei den Christlichen Gewerkschaften schon länger heimisch war, griff nun auch auf die Kolpingfamilie als den in diesem Zusammenhang drittstärksten Weggenossen im Kampf um Ausbau und Sicherung der recht verstandenen Freiheit über: konkrete politische Entscheidung! „Ein Sohn Adolf Kolpings kann kein Gefolgsmann Adolf Hitlers sein", wie Nattermann verkündete.

Bleibt noch zu erwähnen, daß die kräftige Regung in Deutschland auf die Nachbarländer übergriff, wo ebenfalls bedeutende nationale Gliedkörper des Kolpingwerks wirkten, die teilweise noch bis auf die Tage des gemeinsamen Gründers zurückgingen, so in Österreich, Ungarn, Schweiz und den Niederlanden. Die Zentrale in Köln, übrigens eines der ersten modernen Verbandshäuser in Europa, pflegte die Internationalität katholisch-sozialer Erziehungsarbeit wie nie zuvor und blieb in unbestrittener geistiger Führung und verbindlicher Formgebung, was nach den Schrecknissen des Hitlerstaates und des zweiten Weltkriegs eine nur kurze Unterbrechung fand. Der Internationale Gesellentag in Wien (1922) mit seiner Parole „Familie, Demokratie, Völkerfriede" brachte einen mächtigen Zusammenklang, der bis 1933 und darüber hinaus anhielt.

*

Dennoch ist mit all dem das Eigentliche noch nicht gesagt. Die programmatische Neubesinnung, der feste Gruppenzusammenhalt, die kluge organisatorische Anordnung, die Pionierarbeit begabter sozialer Erziehernaturen, und auch das sichere Einschwenken in eine trächtige gesellschaftspolitische Entwicklung erklären nicht den zweimaligen großen Aufschwung nach den beiden Kriegen. Der Grund liegt vielmehr im Gestaltcharakter der Bewegung, gewonnen aus der vollen Sicht auf den ganzen Kolping und folgerichtig ausgeprägt im Nachfolgebild des „Kolpingsohnes". Wir sprachen vorhin vom irrationalen Zug in Kolpings Werk. Die Wirkung dieser Gestalt ist eben darum so stark, weil der einfache, der schaffende Mensch, wenn er ihm begegnet, unmittelbar spürt, wie absolut echt dieser Mann ist und wie grundrichtig die moralischen und sozialen Lebenshilfen sind, die er gibt. Nicht so sehr der ideale Tugendspiegel, den er für das werdende und werkende Mannestum aufstellte, als vielmehr die vorgelebte erzieherische Verkörperung und verzehrende Hingabe des Gründers verlieh und verleiht dieser Gemeinschaft

ihre zeugende Kraft. Dabei bildete die Verschmelzung von weitausholendem Reformschritt und von stiller Kärrnerarbeit eines der anziehendsten Geheimnisse seiner sozialen Erziehermacht.

Kolping lebte im Volk, arbeitete, dachte, trauerte und lachte mit dem Volk. Der schlichte rheinische Priester war nicht Gelehrter, Politiker, Wirtschaftsführer, Funktionär, sondern einfacher Volksmann, der wie einer seiner Freunde sagte, in seltener Weise das Wort für hoch und niedrig auf der Zunge hatte.

Kolping war ein prächtiger, volkstümlicher Moralist mit einer kernigen, bildervollen Sprache, herber als sein ihm verwandter Zeitgenosse Wilhelm Heinrich Riehl, der die deutsche Volkskunde begründete, und weniger scharfzüngig als der Kalendermann und Pastoralprofessor Alban Stolz, der ihn um zwei Jahrzehnte überleben sollte. Seine originelle zupackende Redegabe und seine muntere rheinische Feder stellte er nicht allein in den Dienst seines bekannten sozialen Erziehungswirkens. Vielmehr ging es ihm auch um eine wache Zeitkritik – der weltanschauliche Liberalismus stand auf dem Zenith – und um die Erweckung eines kräftigen politischen Sinnes. Das Zeitgeschehen bot ihm den konkreten Orientierungsstoff. Mit heißem Herzen nahm er an der inneren deutschen Entwicklung teil und schrieb in seinen damals vielgelesenen, allwöchentlich erscheinenden „Rheinischen Volksblättern" Woche für Woche von 1854 bis 1865 einen umfangreichen Artikel, betitelt „Politisches Tagebuch".

Ein Ausschnitt aus dieser seiner Zeit- und Gesellschaftskritik sei gebracht: In den „Gebildeten", welche Bezeichnung Kolping stets mit Vorbehalt gebrauchte, erblickte er nichts Geringeres als „die Ritterschaft Gottes in der Wehr gegen jedes Schlechte und in der großartigen Förderung jedes öffentlichen Guten". Um so mehr schmerzte es ihn, wenn dieses Salz geistiger Führung moralisch schal wurde. Schonungslos geht er mit der Mattgläubigkeit und jenem verfeinerten Materialismus ins Gericht, der Besitz und Lebensgenuß mit Bildung gleichsetzt. Der Unterschied zum materialistischen Grobschnitt der Masse liegt für ihn im Raffinement. „Mir wollt's scheinen, als ob unsere vornehme Bildung eben nur darauf hinausgehe, das an sich sehr gewöhnlich Menschliche, Sinnliche zwar nach außen abzulecken, zu polieren, zu firnissen, aber beileibe nicht wegzuschaffen. Vielmehr dünkt mich, treibe man das gemein Menschliche damit nur in Fleisch und Blut hinein, damit es den ganzen inneren Menschen durchätze und in ihm zur Herrschaft komme. Daß man es in Samt und Seide hüllt und mit wohlgesetzten Redensarten umblümt oder auf einen silbernen oder goldenen Präsentierteller setzt, mit allerlei wohlriechenden Essenzen überschüttet, macht die an sich faule und wurmstichige Geschichte gewiß um nichts besser." Wie gefährlich der verfeinerte Materialismus der zur Führung berufenen Schicht auf das Volk wirkt, läßt Kolping durch einen treffenden Vergleich erkennen. Er sagt: „Es geht damit wie mit falschem Gelde. Das von grobem Gepräge ist Betrug, es ist falsch, das fällt in die Augen, und jeder hütet sich davor; aber das feine, das in Kunst ausgearbeitete, an dem man es nicht gleich

sieht, obgleich es falsch ist wie das andere, das kommt unter die Leute, und sie werden betrogen damit. Ein sicherer und desto schlimmerer Betrug".

*

„Erziehung ist Leben und setzt Leben voraus", sagte Kolping einmal, als er mitten in seiner Arbeit stand und ihm ein anspruchsvolles wissenschaftliches Buch über die Erziehung unter die Hände kam. Ihn dünkte, daß besonders der Volksbildner eine schier unversiegliche Quelle an Erkenntnis, Teilnahme, Erfahrung, Ausdauer und Hingabe an den Mitmenschen in sich bergen müsse, um denen, die er gewinnen wolle, den Blick zu öffnen oder einen helfenden Griff fürs Leben zu zeigen. Innerer Lebensreichtum gehört zur Voraussetzung für jede soziale Führerschaft. Diese überzeugt um so mehr, als jener Reichtum hart errungen werden mußte. Und so liegt die Initialzündung für Kolpings volkspädagogische Anziehungskraft darin, daß sie aus seinem Lebenskampfe erwuchs. Je schwerer die endgültige Berufsentscheidung, verbunden mit schmerzlichem Berufswechsel, um so höher kann der substantielle, sittliche Gewinn für sich selbst und die anderen werden. Kolping legte die Werkstattschürze ab und tauschte sie mit dem Studentenrock ein, um später den Priestertalar anzulegen. Was man heute den Zweiten Bildungsweg nennt, das hat er durchschritten und durchlitten. Das große Ziel seines Lebens, nämlich die Erneuerung des Volkes durch die Erziehung der werktätigen Jugend, hat er zunächst an seiner eigenen Person in erlebnisreichen kampferfüllten Lehr- und Wanderjahren verwirklicht. Er war durch und durch jener Handwerksgeselle mit allem Leid wie mit allem Idealismus, der später seinen bedrängten und zum Teil so sehr verelendeten Standesgenossen an Leib und Seele zu Hilfe kommen und beispielgebend vorangehen konnte. Er war Schuhmacher und wußte, wo den werktätigen Volksgenossen „der Schuh drückt". Er stieß sich wund in seiner lauteren Seele an der sittlichen Fäulnis in der werktätigen Jugend und an dem wirtschaftlichen Niedergang der mittleren Schichten. Der Gedanke, Priester zu werden und als ein sozialer Arzt dem Volke zu helfen, ist abgesehen von dem unauslöschlichen Eindruck, den seine einfachfromme, frühgestorbene Mutter auf ihn gemacht hat, und abgesehen von dem unwiderstehlichen Vollendungsdrang, der durch seine Jugend hindurchgeht, ganz sicher gereift unter dem Eindruck der großen Hilfsbedürftigkeit und seelischen Vernachlässigung seiner Standesgenossen. Ganz ergreifend ist es, den Kämpfen nachzugehen, die er in seiner Brust ausfocht, um Klarheit zu gewinnen, ob er sein fleißig errungenes Handwerkertum preisgeben solle, um als Vierundzwanzigjähriger, ohne äußere Mittel und ohne die leichte Lernfähigkeit des jugendlichen, ungetrübten Hirns, einen neuen, und dazu den höchsten Beruf zu ergreifen.

Wir haben Kolping bislang wenig zitiert, dies im Unterschied fast zum gesamten Schrifttum über ihn. Aber über den „großen Entschluß" seines Lebens möge er

selbst zu Wort kommen, nachdem hier die Sprungfeder für seine Lebensarbeit geschmiedet ward.

Vor seinem Abgang vom Gymnasium als Achtundzwanzigjähriger berichtete er in seinem Lebenslauf an die Schulleitung und Prüfungskommission: „Elend war ich, wenn ich mich an meine Umgebung anschloß, mit ihr lebte und mit gleichem Leichtsinn des Schöpfers kostbarste Gaben verschleuderte; unglücklich, wenn ich es versuchte, mich von ihnen loszumachen, um meinen eigenen Weg zu gehen ... Und wer würde sich auch sonst an den Schuster anschließen, wenn er auf eine höhere Bildung Anspruch machen kann? Das Bewußtsein meiner unglücklichen Lage wurde noch schmerzlicher, als ich durch die Leserei, der ich mich nie entwöhnen konnte, ganz andere Begriffe über den Menschen, seine Bestimmung, über die Würde einer höheren Bildung erlangte. Ich fand mich vereinsamt mitten unter meinen Standesgenossen, an eine Lebensweise gebunden, die mir allmählich Grauen einflößte, und doch keinen Ausweg vor mir, aus diesem Labyrinthe zu entkommen. Ich war nahezu 22 Jahre alt, hatte die Grundlage zu meinem äußeren Fortkommen gelegt; schon freuten sich die Eltern, mich bald versorgt zu sehen, und ich war rat- und hilflos. Unter dieser Volkshefe konnte ich nicht sitzenbleiben, nicht mein ganzes Leben unter den obwaltenden Umständen verkümmern lassen; und aus dem Verhältnisse heraustreten, von neuem eine andere, mir mehr zusagende Lebensweise beginnen, war ein Unternehmen, das ebenso gewagt als gefährlich war. Was beginnen? Ohne Mittel, ohne Hilfe nur mir selbst überlassen! Die besten Jugendjahre hatte ich an die Erstrebung eines Zieles gesetzt, das um so weiter von mir rückte, je näher ich ihm zu kommen glaubte. Mein Stand und die Bildung, zu der ich mich, der eigenen Führung überlassen, hinaufschwingen wollte, waren unvereinbar, das war mir klargeworden. Auf eins mußte ich verzichten, wenn ich Zufriedenheit und Ruhe finden wollte. Ein Handwerker, der zu viele Kenntnisse besitzt, die nicht zu seinem Gewerbe gehören, bringt's in demselben nie oder höchst selten weit. Die Erfahrung davon hatte ich oft gemacht und die bösen Folgen mehr als einmal bedauert. In dieser Hinsicht war mir mein Schicksal klar. Wenn ich nun aber mein Gewerbe aufgab und mit ihm alle Vorteile meines Fortkommens, Kenntnisse, an denen ich zehn Jahre lang mit Mühe gesammelt hatte, was sollte ich dann beginnen? Wenn ich mein Gewerbe niederlegte, mußte ich doch in Rücksicht meiner Bildung gewinnen, sonst war dieses ja nutzlos. Daß ich noch studieren würde, das Gebäude meiner Bildung von Grund aus neu aufführen müsse, fiel mir damals noch nicht ein, und ich würde damals meine spätere Stellung wohl auch belächelt haben. Doch war dieses wohl das geringste Hindernis. Ein anderes, weit größeres, drückte meinen Geist nieder und verbitterte mir das Leben noch mehr. Was sollte mein armer alter Vater sagen – die Mutter war vor einigen Jahren gestorben –, wenn ich nun mein Gewerbe aufgab und er an mir auf lange Zeit eine Stütze verlor, deren er so sehr bedurfte? Noch keines von meinen Geschwistern war versorgt, und schon bedurfte es gesamter Kräfte, das sinkende Hauswesen aufrechtzuerhal-

ten. Eine höhere Stimme als meine Wünsche gebot mir Einhalt in meinen Entwürfen. Ich suchte mich zu beschwichtigen, aber die Freudigkeit des Lebens war zerstört, und nur schlecht vermochte ich mich in dem alten Geleise zu halten. Es bedurfte noch zur Vollendung meiner unglücklichen Lage des Gedankens, daß mein Alter mir nicht mehr gestattete und in der Folge mir gar nicht gestatten würde, meinen Stand ändern zu können. Also mein Leben lang diese Kette herumschleppen, die mich jetzt schon so herb drückte, mein Leben lang in dem Schmutze sitzenbleiben, der mich schon lange angeekelt hatte, der Gedanke wurde mir unerträglich. Kölns erste Werkstatt hatte ich erreicht, saß in einem Kreise, um den sich so viele vergeblich bewarben; aber noch bebt mein Inneres, wenn ich an die schrecklichen Tage denke, die ich dort mitten unter der Liederlichkeit und Versunkenheit von Deutschlands Handwerksgesellen zugebracht habe".

Kolping hat den Kampf durchgekämpft. Er wurde krank darüber. Auch fortan mußte er schwachen Leibes jahrelang den Kampf mit Vokabeln und drückenden Wirtschaftssorgen führen. Aber er hielt durch in gläubigem Vertrauen und in glühendem Eifer. Auch seiner treuen Sohnesliebe rang er das Opfer des Berufswechsels ab. Und es ist schon tragisch zu vernehmen, daß der alte Vater in der Nacht vor dem Weihteag seines Sohnes starb. Wenn Kolping später sein Erziehungswerk so sehr auf Religion und Arbeit, d. h. genauer auf Gottvertrauen und zielbewußten Berufswillen, stellte, dann war dies die Frucht seines eigenen Lebenskampfes. Darum auch konnte er den Menschen so ins Herz reden, weil sein eigenes Fleisch und Blut an den Worten hing. Der Lebenskampf Kolpings war nicht vergeblich. Er wurde zum Kraftquell für Hunderttausende, die an der Vatergestalt Kolpings lernten, ihr Leben nicht auf die Gunst der äußeren Verhältnisse, sondern auf den Vorsehungsglauben und auf die innere Selbstbehauptung zu gründen.

*

Es ist nicht leicht, Kolpings Wesen und Wirken, obwohl seine sympathische Gestalt so geläufig ist und obwohl seine aufweckenden Kernsprüche in Wort und Schrift bei vielen Anlässen weitergetragen werden, in ein maßgerechtes Diagramm zu fassen. Er war kein Systematiker, kein Sozialphilosoph, und hielt wenig von der theoretischen Befassung mit Wirtschaft und Gesellschaft. Zwar müsse man die „Arzneibüchsen" der anspruchsvollen Nationalökonomen und wortreichen Sozialreformer kennen, man könne sogar manches daraus lernen. Aber die moderne Wirtschaftsweise, der „von der Person losgelöste Erwerbsmechanismus" (Sombart) mit seiner „Versachlichung der Wirtschaftsakte . . . ohne alle Rücksicht auf andere Interessen, nur auf den Gewinn auszurichten", wollte ihm wie manchem anderen konservativen Denker des 19. Jahrhunderts nicht in den Kopf. Er sah nur die negative Wirkung, wonach „die Verselbständigung dem gewissenlosen Gewinnstreben erst freie Bahn schafft" (Sombart) oder wie er selbst es in seinem letzten

Lebensjahr ausdrückte: „Das ‚Geschäft' ist der eigentliche Herr ... Der Fabrikant ist nur der Vollstrecker der Geschäftsgesetze und muß sich nicht selten als Henker gebärden."

Diese und andere Grenzen teilt Kolping mit manchem anderen, oft gelehrterem Kopf seiner Zeit. Kolpings Talent und Mandat lagen anderswo. Wie sehr aber gerade auch die moderne Wirtschaft mit ihrer entfalteten und ungemein ergiebigen Sachgesetzlichkeit eine gemeinsittliche Verhaltensweise aller Beteiligten am millionenfältig verschlungenen Markt der Wirtschaftsgesellschaft verlangt, wissen wir Heutigen zur Genüge. Das gilt noch mehr von der riesenhaft angewachsenen und allseitig verzweigten Sozialleistung, die auf das soziale Gewissen jedes einzelnen angewiesen ist, wenn sie nicht brüchig werden will.

Wir sehen daher den Auftrag Kolpings und der kräftereichen, seinen Namen insgesamt und einzeln tragenden Gemeinschaft an unser Heute und Morgen darin, den sozialethischen Bürgersinn in der rational durchwirkten Gesellschaft wachzuhalten und die soziale Erziehung beim eigenen und nicht beim fremden Pflichtenkreis beginnen zu lassen. Die sittliche Wappnung besonders des jungen Menschen für den Lebenskampf ist mindestens so wichtig wie der weitere Ausbau der sozialen Abschirmung und Apparatur. Sodann könnte Kolping dem selbständigen Element, wir meinen den gewerblichen Mittelstand im alten Sinne dieses Wortes, jenen geistigen Rückhalt wiederverschaffen helfen, der ihm zu seiner inneren, nicht nur interessenverhafteten Selbstbehauptung zwischen den großen Flügelgruppen der Gesellschaft heute nicht zuletzt deswegen fehlt, weil die politisch-soziale Entwicklung in Theorie und praktischer Gewichtung diesen „Mittelstand" zu einer Rand- oder Resterscheinung zu machen droht. Besonders aber könnte das Kolpingwerk, dessen Glieder so vielen Berufszweigen und Volksgruppen angehören, wie wir eingangs vermerkten, dazu bestimmt sein, das soziale Prestige der beruflichen Existenz im kleinen und mittleren Betrieb, ob unternehmend, leitend oder ausführend, zu festigen und hierbei den gesellschaftlichen Wert der gelernten, handschaffenden Arbeit nicht weiter absinken zu lassen. Die Frage, ob der vorwiegend personal bestimmte und dezentral angesiedelte Bestandteil unserer Wirtschaft in elastischer Anpassung an Technik und Bedarf eine Zukunft haben wird, hängt neben materiellen Faktoren vom sozialpsychologischen Befund ab. Dieser ist durchaus gestaltbar, wie die ersten Erfolge auf einem anderen, etliche Zeit brachliegenden Arbeitsfeld jüngst zeigen, indem die Lücken beim Nachwuchs der erzieherischen und pflegerischen Berufe sich teilweise wiederauffüllen.

Schließlich aber sollte die christliche Welt einiges von Kolpings Art und Blickweise gewinnen, bei dem Beruf, Familie und Volk wie von selbst in den religiösen Urgrund aller sozialen Ordnung münden.

So bestimmt und gestalthaft er den Standort, den „Wirkzirkel" des mündigen, eben des „gestandenen" Mannes umriß und weise begrenzte – „unter seinesgleichen tüchtig sein", wie er es auf kürzeste Formel brachte – so weit faßte er die Welt-

aufgabe des christlichen Bekenntnisses, fußend auf der „Gottesebenbildlichkeit aller". Groß war seine Sorge vor der sozialen Zerrüttung, mit Bangen sah er die beginnende Abkehr der Massen von der Kirche, heftig loderte sein Zorn über den geistigen Verschnitt und den religiösen Ersatz, den „freisinnigen Syrup", auf, aber größer und glühender waren sein Vertrauen in die allgemeine Weltentwicklung und sein Vorsehungsglaube. Darum hatte Kolping bei aller Selbstbescheidung und kritischen Abwägung seiner Arbeit immer wieder die großen Augenblicke des missionarischen Mutes zur Eroberung des Ganzen aus gläubiger Kraft. Es ging ihm hierbei vor allem um das Volksamt des Priesters. Dann geschah es, daß dieser Mann, der vom platten Lande und aus der engen Werkstatt gekommen war und zeitlebens den breiten, warmen Dialekt des Dürener Landes sprach, über sich emporwuchs und alle ringsum mitriß, ob im Kreise der Mitbrüder oder am Rednerpult in der Volksversammlung. Auf dem deutschen Katholikentag des Jahres 1858 in Köln mußte Kolping unvorhergesehen als Redner einspringen. Er sprach ganz herzensecht und freimütig aus dem übervollen Schatz seines sozialen Lebenswirkens. An einer Stelle seiner Rede kam er auf die Sache der Menschengewinnung unter den erbitterten Volksschichten: Es sei allerdings, sagte er, schwer für den, der sich selbst nicht mehr habe; ein solcher gewinne auch nichts. Man müsse selbst etwas haben, um zu kaufen; das aber sei ein freies, von Unnötigem unabhängiges Gemüt, das sich anderen mitteile, das die Menschen anziehe, gewinne und erhebe, persönliches Hingeben. Man steige aus der Höhe herunter, man verkehre liebreich mit den Niederen, wie jemand, der zeigt, daß der Niedere ihm gleich steht, wenn Gott ihn auch hoch über jenen erhoben hat. Mit einem ganz wundervollen Vergleich hat Kolping diese Hingabe des sozialen Erziehers und Führers an das Volk einmal ausgedrückt, als er sagte: „Nicht hoch zu Roß, nicht mit gelehrten Theorien kann dem Volke geholfen werden, wir müssen vielmehr, wenn wir wirken wollen, vom hohen Pferde herabsteigen, wie der Samariter des Evangeliums uns dem Verwundeten nähern, uns über ihn beugen, Öl und Wein in seine Wunden gießen, wir müssen uns wie der Prophet über den entschlafenen Knaben, über den Leichnam der Gesellschaft ausstrecken, Mund auf Mund, Herz auf Herz, um so mit unserem Atem den erstarrten Leib zu beleben und mit unserem warm pulsierenden Herzen die kaltgewordenen Herzen anderer wieder schlagen zu machen." Man muß sich in der Weltliteratur schon auf eine gründliche Suche machen, ehe man solch passende Worte über das Volksamt des Priesters findet.

Der sozialmissionarische Drang in Kolping stieß ihn auch immer wieder auf die gemeinsame Schicksalswelt des Volkes, wofür er Auge und Sinn in seiner Gefolgschaft schärfte. „Wir sind nun einmal Glieder einer Familie, uns allen fällt die allenfalsige Schuld wie der gemeinsame Gewinn zu, wir müssen alle miteinander wirken zum Besten des Hauses." Das meinte Kolping nicht zuletzt im Hinblick auf die Versöhnung der beiden großen christlichen Konfessionen in Deutschland. An zahlreichen Stellen seiner Reden und Schriften kommt diese offene Sehnsucht

nach der christlichen Wiedervereinigung bei ihm hervor, der als Student in München Döllinger und Görres gehört hatte. „Sein (Deutschlands) tiefster Jammer, die eigentliche Quelle alles Elends, ist sicher seine religiöse Zerrissenheit, auch wenn man es nicht immer und überall gestehen will. Wie geholfen werden soll, wissen die klügsten und auch selbst die ehrlichsten Politiker nicht. Gott muß helfen! Von dem letzteren sind alle aufrichtigen Christen überzeugt. Das Leid, das rechte deutsche Leid, wird bleiben, bis die Quelle des Leidens zu versiegen anfängt. Alle Wohltaten aber, jeder Erweis christlicher Liebe ... ist nicht bloß ein gewöhnliches Liebeswerk, sondern eine besondere Art Bußwerk für die sündige Vergangenheit und ein christlich-patriotisches Opfer zur Versöhnung, das Gott annehmen und danach die Schicksale unseres Vaterlandes bestimmen wird. Wir opfern hier zehntausendmal besser und wirksamer als alle Flottenvereine, sog. Nationalbüchsen und wie die politische Bettelei heißen mag, für das Vaterland, für sein christliches Gedeihen, für die Wiedervereinigung des leider getrennten ...“

Die innige Frömmigkeit und gottnahe Betrachtung der Menschenwelt, wonach die Religion schon in der natürlichen Schöpfungsordnung die edelste Kraft im persönlichen und gemeinschaftlichen Leben darstellt, jedoch „die Loslösung von oben die Auflösung hier unten“ nach sich zieht, ließ Kolping vor allem eine bestimmte Lehre des Christentums für die Volkserziehung fruchtbar machen, nämlich den Vorsehungsglauben, mit welchem Hinweis wir unser Gedenkblatt zur 150. Wiederkehr von Kolpings Geburtstag am 8. Dezember zu Kerpen an der Erftniederung beschließen: „Nur guten, fröhlichen und frischen Mut, und wenn das Stück Arbeit noch so riesig aussehen sollte! Der große Gott, der die hohen Alpen aufgetürmt hat, der das ungeheure Weltmeer ausgegossen, hat auch die Pfade gezeigt, die über die Berge führen, und das Holz leicht gemacht, daß es auf dem Wasser schwimmt und Wind dazu, daß man rund um die Welt segeln kann.“ So rief er einmal frischen Mutes einem in vielen Sorgen verzagenden Mitbruder zu. Kolpings ganzes Leben ist eine einzige Vorsehungspredigt. Immer war er bereit, dem Ruf der Stunde, die für ihn der Ruf Gottes war, zu folgen. Und immer fast führte ihn das richtige Gespür des Vorsehungsgläubigen und der Mut des gefestigten Christen zum Ziel. Seinen Söhnen hat er den Vorsehungsgedanken ins Herz eingebrannt. So ist ein eigentümlicher, warmherziger Zug in die Frömmigkeit der Kolpingsfamilie eingekehrt, auf der ein Schimmer jenes beglückenden Glaubens ruht, daß in allem und über allem ein mitsorgender, obsorgender, vorsorgender Vater im Himmel lebt.

Christliche Soziallehre

Oswald v. Nell-Breuning SJ

Christliche Soziallehre wird meist kurzerhand gleichgesetzt mit Soziallehre der katholischen Kirche. Ob es neben ihr eine an Umfang und Gewicht vergleichbare evangelische Soziallehre oder nur eine evangelische Sozialethik gibt oder geben könne, ist auf evangelischer Seite selbst umstritten. Hier ist zunächst auf die katholische Soziallehre einzugehen; über das evangelische Gegenstück soll am Schluß einiges nachgetragen werden.

Begriff

Die in päpstlichen und anderen kirchlichen Dokumenten, aber auch in Gestalt wissenschaftlicher und volkstümlicher Ausarbeitungen katholischer Gelehrter und Praktiker vorliegende katholische Soziallehre läßt sich begrifflich bestimmen als „die einheitliche Zusammenfassung aller auf Grund der christlichen Heilsordnung möglichen Erkenntnisse von den Ordnungsstrukturen der diesseitigen menschlichen Gesellschaft im Ganzen und in ihren Einzelbereichen als Norm der dem innerlich gesellschaftlichen Menschen dauernd und im Wandel der Geschichte erwachsenden Ordnungsaufgabe"[1].

„Auf Grund der christlichen Heilsordnung" sind sowohl philosophische als auch theologische, d. i. aus der göttlichen Offenbarung und den Glaubensquellen zu erhebende Erkenntnisse möglich; beide können immer weiter ausgebaut und vertieft werden. In der katholischen Soziallehre, wie sie heute vorliegt, überwiegen eindeutig die Vernunfterkenntnisse, die an der Offenbarung als norma negativa nachgeprüft, aber nicht aus ihr erhoben werden können und zum allergrößten Teil im depositum fidei weder enthalten noch aus ihm abzuleiten sind. So ist – mindestens beim heutigen Stand der Dinge – die katholische Soziallehre fast ganz Sozialphilosophie und nur in sehr begrenztem Umfang Sozialtheologie; zweifellos aber ist die Sozialtheologie weiteren Ausbaus fähig, und es ist nicht nur zu erwarten, sondern in hohem Maße zu wünschen, daß sie ihren Rückstand aufholt, nicht zuletzt, um mit der grundsätzlich theologischen, nämlich aus der Hl. Schrift, argumentierenden evangelischen Sozialethik Schritt zu halten. – Dogmatische, unmittelbar dem depositum fidei zu entnehmende Aussagen werden, namentlich da, wo es sich um Anwendungen auf konkrete Situationen handelt, nur äußerst selten möglich sein; im allgemeinen wird eine Sozialtheologie Schlußfolgerungen ex ratione theologica vorzulegen haben[2].

[1] G. GUNDLACH, *Staatslexikon* [6]IV, 914.

[2] Schlußfolgerungen oder Ableitungen „ex ratione theologica" sind solche, deren *eine* Prämisse der Glaubenswelt angehört, während die andere reine Vernunfterkenntnis ist oder dem Erfahrungswissen entstammt.

Die katholische Soziallehre hat es zu tun mit der „diesseitigen menschlichen Gesellschaft". Das Gemeinschaftsleben im Jenseits, sei es reiner Geister (Engelwelt), sei es der vom Leibe geschiedenen menschlichen Seelen, sei es der zur Herrlichkeit Auferstandenen in der ewigen Vollendung (Gemeinschaft der Heiligen im Himmel), gehören trotz des an sich gleichen Erkenntnisgegenstands nicht zum Bereich der Soziallehre, auch nicht der katholischen, wie ihr Stoffbereich üblicherweise umgrenzt wird.

Insoweit die katholische Soziallehre Sozialphilosophie ist, kann sie nicht anders als auf Erfahrungsgrundlagen aufbauen, die ihr großenteils von anderen, und zwar empirischen Wissenschaften geliefert werden. Zu diesen zählt mit an erster Stelle die Ethnologie. Wichtige Grundlagen liefern auch die zahlreichen biologischen, physiologischen und psychologischen Disziplinen und selbst die Zoologie, sind doch bei dem rudelhaften Zusammenleben der Tiere aufschlußreiche Analogien zu beobachten, die zur richtigen Deutung von Erscheinungen des menschlichen Gemeinschaftsleben beizutragen vermögen. Alle solchen Erkenntnisse übernimmt die katholische Soziallehre von den sie beisteuernden Wissenschaften.

Grundsätzlich gilt das auch im Verhältnis der katholischen Soziallehre zu den in immer stärkerem Ausbau begriffenen empirischen Sozialwissenschaften, insbesondere der schlechthin als „Soziologie" sich bezeichnenden Disziplin. Diese erliegt seit ihren Anfängen immer wieder der Versuchung, mit vorgefaßten Meinungen an die zu untersuchenden Erfahrungsgegenstände heranzugehen und sich entweder als philosophische Disziplin aufzuspielen oder die Philosophie ersetzen und deren Erbe antreten zu wollen. Ihr gegenüber sieht sich die katholische Soziallehre daher zu kritischer Reserve und weitgehend sogar zur Abwehr genötigt; das hindert sie nicht, sich deren sauber erarbeitete und überprüfte Ergebnisse anzueignen.

Im Unterschied zu den empirischen Sozialwissenschaften hat es die katholische Soziallehre mit den „Ordnungsstrukturen" der Gesellschaft zu tun. Das besagt: sie ist Sozial-Metaphysik = Ontologie und eben darum zugleich *Normativ*-Wissenschaft = *De*ontologie der Gesellschaft. Damit ist auch ihre Position im *Werturteilsstreit* gegeben. Erkenntnistheoretisch steht sie auf dem Boden des kritischen Realismus der philosophia perennis und bekennt sich in diesem Sinn im Gegensatz zum Positivismus und Neopositivismus zu dem von diesem aufs schärfste abgelehnten „Essentialismus". Ihrer Metaphysik legt sie das Axiom zugrunde: ‚ens est unum, verum, bonum'. Es gibt nicht nur *Sein*serkenntnisse überhaupt, sondern echte *Wesen*serkenntnisse (‚quod quid est'), und aus diesen erfließen wesensnotwendige Erkenntnisse über Werte und Unwerte, insbesondere über ethische Werte und ethische Unwerte, über das, was sein soll, und das, was nicht sein darf. – Gewiß hat sich schon manches, das man als Wesenserkenntnis ansah, nicht als solche halten lassen und mußte aufgegeben werden; so ist damit zu rechnen, daß sich auch nicht alles, was heute noch als Wesenserkenntnis gilt, endgültig als solche bewähren wird.

Darum wird die katholische Soziallehre explikative Aussagen immer sehr sorgfältig prüfen, bevor sie normative Sätze daraus ableitet. Sie weiß auch, wie sehr sie auf der Hut vor dem „Wunschdenken" sein muß, das bereits den Blick für die Tatsachen trübt, noch viel verfänglicher aber sich in normatives Denken einschleicht. Niemals aber wird die katholische Soziallehre Seins- und Sollens-Bereich, Seins- und Sollens-Erkenntnis auseinanderreißen lassen. Sie begnügt sich auch nicht damit, ethische – für ihren Bereich sozialethische – Normen wissenschaftlich zu systemisieren und auf ihre logische Kohärenz zu prüfen; im Unterschied zu allen positivistischen Richtungen, sondern insoweit auch zur evangelischen Sozialethik hält sie unbedingt daran fest, daß die Ordnungsstrukturen der Gesellschaft oder, was auf dasselbe hinauskommt, die sozialethischen Normen der Vernunfterkenntnis zugänglich sind; dabei ist ihr nicht unbekannt, daß diese ausweislich der Erfahrung im allgemeinen nur dort ungetrübt erkannt werden, wo das Licht der Offenbarung leuchtet (necessitas *relativa tantum* revelationis).

Sosehr der Mensch in vielem ein Rätsel für uns ist und bleibt, so hat die katholische Soziallehre doch auf die Frage: „Was ist der Mensch" eine überzeugende Antwort. Aus dem, was der Mensch (nicht dieser oder jener Mensch, sondern der Mensch als solcher) *ist*, leitet sie ab, was dem Menschen ansteht oder geziemt (honestum) und was seiner unwürdig (turpe) ist, in welchem Verhältnis der Mensch zu seinen Mitmenschen und wie er Gott gegenüber steht, daß nämlich Gottes hl. Wille ihn bindet, daß er das honestum (Ehrbare, Geziemende) tun *soll* und das, was turpe (schändlich, verwerflich) wäre, keinesfalls tun *darf*. Kurz drücken wir das so aus: wir haben ein *Menschenbild*, und aus diesem Menschenbild ergibt sich folgerecht ein *Ordnungsbild der Gesellschaft*. Das Menschenbild namentlich hinsichtlich der socia(bi)litas, d. i. der gesellschaftlichen Wesensanlage des Menschen immer deutlicher herauszuarbeiten und aus ihm das Ordnungsbild der Gesellschaft abzuleiten, das ist die Aufgabe jeder Soziallehre; die katholische Soziallehre befindet sich dabei in der glücklichen Lage, ihr Menschenbild nicht allein der Erfahrung zu entnehmen und durch philosophische Reflexion abzuklären und zu vertiefen, sondern überdies es an der Offenbarung nachzuprüfen und – hier setzt ein gewisser Zwiespalt der Meinungen ein – vielleicht durch Erkenntnisse, die nur die Offenbarung erschließt, zu ergänzen.

Die Offenbarung belehrt uns, daß der Mensch nicht nur natürliches Ebenbild Gottes, sondern überdies zur übernatürlichen Gottebenbildlichkeit, zur gnadenhaften Kindschaft Gottes berufen ist, um Bruder und Miterbe des menschgewordenen Gottessohnes, Glied unter ihm als Haupt an seinem geheimnisvollen Leibe, d. i. der Kirche, zu sein; desgleichen, daß diese Kirche nicht nur der ‚Christus totus' (der „ganze Christus"; hl. Augustinus), sondern zugleich auch ein Sozialgebilde ist, das seinen Platz zwischen den anderen Sozialgebilden einnimmt. Mit all dem bereichert die Offenbarung unser Menschenbild ganz wesentlich. Was daraus für die

katholische Soziallehre im Ganzen, insbesondere für das Verständnis der socia-(bi)litas des Menschen folgt, darüber gehen die Meinungen auseinander.

Die Kirche selbst als Sozialgebilde ist bisher fast ausschließlich unter spezifisch juridischen Gesichtspunkten erforscht (‚societas perfecta'); an einer Soziallehre *von* der Kirche, die der Natur der Sache nach Sozialtheologie wäre, fehlt es noch fast ganz[3]. Die Ansprache Pius' XII. an das Kardinalskollegium vom 20. 2. 1946 (Utz-Groner 4086) machte einen Anfang und schien Fortsetzung zu versprechen, zu der es jedoch nicht gekommen ist.

Auch der soviel erörterte Fragenkreis der Beziehungen zwischen Kirche und Gesellschaft, Kirche und Staat, setzt die geoffenbarte Wahrheit voraus, daß Gott sich in Jesus Christus geoffenbart und dieser eine Kirche gestiftet hat. Obwohl dieser Fragenkreis eindeutig zur Soziallehre gehört, pflegen deren Traktate ihn auszusparen und an die fundamentaltheologische oder dogmatische Lehre von der Kirche zu überweisen; das hat gewisse Vorteile, ist aber auch mit Nachteilen verbunden. – Schwieriger verhält es sich mit der *Ehe*. Vielfach behilft man sich, indem man in der „Soziallehre" nur die *Natur*ehe behandelt, wobei man meist unterstellt, Einehe und Unauflöslichkeit seien mit Vernunftgründen zwingend zu beweisen. Die *sakramentale* Ehe der Getauften einschließlich der in Bezug auf sie an Staat und Gesellschaft zu stellenden Forderungen überläßt man dann anderen Disziplinen, vor allem dem Kirchenrecht.

Grundlegend ist die bis heute umstrittene Frage, ob das Offenbarungsgeheimnis der allerheiligsten Dreifaltigkeit es uns ermöglicht, den für die ganze Soziallehre tragenden *Person*begriff über das auf philosophische Wege erreichbare Maß hinaus im Sinn des Geöffnetseins der Person gegenüber anderen im Gegensatz zur Geschlossenheit des Individuums, genauer: der personalitas im Gegensatz zur individualitas, zu vertiefen, und ob es statthaft sei, von den innergöttlichen Beziehungen der drei Personen Analogieschlüsse auf die sozialen Beziehungen der Menschen untereinander zu ziehen. Wenn *Ja*, dann kämen wir zu einer im innersten Kern theologischen Soziallehre; wenn *Nein*, dann bleibt unsere Soziallehre als Ganzes wohl eine philosophische Disziplin, wenn auch mit gewissen „Anbauten" theologischer Herkunft.

Letzten Endes ist die Frage nach der philosophischen oder theologischen Natur der Soziallehre nur ein Ausschnitt der großen Frage nach dem Verhältnis von Natur und Übernatur, wie sie insbesondere in Bezug auf das *Naturrecht* die Gemüter bewegt: läßt sich aus der allein wirklichen Heilsordnung in begrifflicher Schärfe eine reine Naturordnung (ordo mere naturalis) herausschneiden, oder ist diese nur eine unscharfe, für praktische Zwecke jedoch der Wirklichkeit hinreichend nahekommende und darum brauchbare Fiktion? Sind folgerecht unsere

[3] Gegenstand der *Religionssoziologie* ist etwas völlig anderes; auch die pastoral sehr wertvolle Feldforschung der katholischen Pfarrsoziologie bearbeitet ein ganz anderes Feld.

naturrechtlichen Ableitungen wirklich *rein* philosophischer Natur oder enthalten sie – entgegen strenger Methodenreinheit – mehr oder weniger theologische Einschläge?

Wie dem auch sei, das von den Päpsten, am ausgeprägtesten von Pius XII., angewandte Verfahren, die *Doktrin* philosophisch zu entwickeln und der Glaubenswelt die *Motive* zum Handeln zu entnehmen, weist große praktische Vorzüge auf. Auf diese Weise können sich die Päpste mit ihren Darlegungen nicht nur an die gläubigen Katholiken, sondern an alle Welt, an „alle Menschen guten Willens" (Pacem in terris) wenden – ausgenommen allenfalls jene verhältnismäßig kleine Zahl von Anhängern einer Philosophie, die zwischen Seinswelt und Wertewelt eine unüberbrückbare Kluft setzt, derzufolge der Schluß vom Sein auf das Sollen ein flagranter Verstoß gegen die Logik wäre. In der Tat erreichen die päpstlichen Verlautbarungen das Ohr weitester, auch ungläubiger Kreise und werden stark beachtet. Dazu kommt noch ein anderes. Eine theologisch operierende Soziallehre würde die Ordnung einer Gesellschaft entwickeln, wie sie nach katholischem Glauben sein sollte, d. h. einer Gesellschaft, deren Glieder alle den katholischen Glauben annehmen und gewillt sind, ihr privates und öffentliches Leben nach ihm zu gestalten. Die Aufgabe aber, vor der wir stehen und für die unsere Soziallehre uns rüsten muß, ist eine ganz andere: wir leben in einer *weltanschaulich pluralistischen* Gesellschaft und haben zu *deren* Gestaltung mitzuwirken. Dieser Gesellschaft dürfen wir nicht eine Ordnung vorschreiben und noch viel weniger aufzwingen wollen, die zwar unseren Überzeugungen entspricht, Andersdenkenden aber Gewalt antäte und sie hindern würde, ihrem Gewissen gemäß zu leben. Wir müssen mitbauen an der Ordnung einer Gesellschaft, in der *wir* uns zuhause fühlen können, weil sie uns gerecht wird, vor allem uns nach unserem Gewissen leben läßt, die aber auch von den *anderen* bejaht werden kann, weil sie auch ihnen gerecht wird und ihnen nichts zumutet, was sie als ihrem Gewissen zuwider ablehnen müßten. Eine auf den gesunden Menschenverstand, den „gemeinmenschlichen Sinn" (‚common sense', wie die englische Sprache es so schön ausdrückt) aufbauende Soziallehre hat von vornherein die Chance, einen Weg zu weisen und Ziele aufzuzeigen, die für weiteste Kreise nicht nur annehmbar sind, sondern auch Annahme finden werden. Wenn in den letzten Jahrzehnten so viele Thesen der katholischen Soziallehre, darunter auch solche, mit denen sie zuerst in schroffem Gegensatz zum Zeitgeist und daher nahezu allein stand, geradezu Gemeingut der Menschheit geworden sind, wenn (Neo-)Liberalismus und (Neo-)Sozialismus immer stärker in Richtung auf die katholische Soziallehre konvergieren, so erscheint es geradezu providentiell, daß die Päpste diesen Weg eingeschlagen haben.

Inhalt

Das Menschenbild der katholischen Soziallehre zeigt den Menschen in der ihm wesenseigenen Personwürde, aber ebenso wesentlich auf die Gesellschaft angelegt

(„innerlich gesellschaftlich"!); die Gesellschaft besteht nicht außerhalb oder gar oberhalb der gesellschaftlich verbundenen Menschen, sondern ausschließlich *in* ihnen und folgerecht *für* sie.

Daraus ergibt sich jener eigentümliche wechselseitige Bezug von Einzelmensch und Gesellschaft, der im *Solidaritätsprinzip* formuliert wird: der einzelne ist seiner Natur nach hingeordnet auf die Gesellschaft und diese rückbezogen auf ihn. Zunächst *explikativ:* diese „Gemeinverstrickung" besteht tatsächlich; jeder einzelne ist als Glied der Gesellschaft – jedenfalls solange er deren Glied ist – unlöslich in deren Geschicke verstrickt; ebensowenig aber kann die Gemeinschaft sich lösen von den Geschicken ihrer Glieder („wir sitzen alle in einem Boot"); folgerecht auch *normativ:* jeder einzelne ist mitverantwortlich für das Wohl und Wehe der Gemeinschaft; diese hinwiederum trägt Verantwortung für alle ihre Glieder („einer für alle, alle für einen"). So ist das Prinzip grundlegend ein *Seins*prinzip und abgeleiteterweise ein ethisches Prinzip; von dieser seiner normativen Seite empfing es den Namen Solidaritätsprinzip. Dieses Prinzip wird wohl von allen Vertretern der katholischen Soziallehre vertreten und einmütig ausgelegt; manche bezeichnen nach ihm die katholische Soziallehre als „Solidarismus", um sie damit den Einseitigkeiten hier des Individualismus, dort des Kollektivismus entgegenzustellen: Einzelmensch und Gesellschaft fallen nicht derart auseinander, daß es möglich wäre, den Einzelmenschen schlechthin über die Gesellschaft (Individualismus) oder umgekehrt die (fälschlich hypostasierte) Gesellschaft über den Einzelmenschen (Kollektivismus) zu stellen.

Genauer wird das Verhältnis von Einzelmensch und Gesellschaft bestimmt durch das *Subsidiaritätsprinzip:* die Gemeinschaft soll ihren Gliedern, insbesondere ihren letzten Gliedern, den Einzelmenschen, *hilfreich* sein, d. i. deren Selbständigkeit fördern, nicht aber deren Eigenleben erdrücken oder aussaugen. Dieses Prinzip, obwohl in „Quadragesimo anno" Ziff. 79 ausdrücklich formuliert und als ‚gravissimum principium' („höchst gewichtiges Prinzip") verkündet, wird nicht von allen im gleichen Sinn verstanden. Offenbar zeigt es zwei Seiten: nach der einen dient es der Abwehr kollektivistischer, insbesondere totalitärer Tendenzen, und nach dieser Seite muß es heute immer wieder ins Feld geführt werden; nach der anderen Seite – von der es seinen Namen hat: ‚subsidium afferre'! – fordert es von den gesellschaftlichen Gebilden, daß sie ihren Gliedern hilfreichen Beistand, vor allem Hilfe zur Selbsthilfe, leisten. Vielleicht schließen die von katholischen Autoren vertretenen Ausdeutungen des Prinzips sich nicht gegenseitig aus, sondern haben nebeneinander Raum. Die befremdend vielfältigen Einwendungen von evangelischer Seite beruhen auf offenkundigen Mißverständnissen. Überraschenden Anklang hat das Prinzip bei freiheitlich-demokratischen Sozialisten gefunden.

Als Zentralbegriff der katholischen Soziallehre ist das ‚bonum commune' zu bezeichnen, auf den sich namentlich „Mater et Magistra" immer wieder beruft. Eigen-

tümlicherweise bestehen jedoch gerade bezüglich dieses Begriffs Unklarheiten, ja Meinungsverschiedenheiten zwischen verschiedenen Schulrichtungen innerhalb der katholischen Soziallehre, d. i. zwischen Thomisten und Suarezianern. Ein Teil der Mißhelligkeiten hat sich beheben lassen, indem man erkannte, daß der eine Begriff ‚bonum commune' in zwei verschiedenen Bedeutungen gebraucht wird, die im Deutschen unterschieden werden können als *Gemeingut* und *Gemeinwohl*. Beim Gemeingut handelt es sich um jenen Wert oder jenen Inbegriff von Werten, worum das gesamte Tun und Lassen *dieses* gesellschaftlichen Gebildes als um sein *Ziel*gut kreist; das kann ein sehr begrenzter bloßer Nutzwert, kann aber auch der Inbegriff aller dem Menschen erreichbaren kulturellen Werte sein. Namentlich in diesem gehobenen Sinn sprechen thomistische Autoren vom Gemeingut, das dann in der ‚perfectio naturae specifice humanae' besteht (Vollendung [Erfüllung] der menschlichen Natur in dem, was ihr eigentümlich ist [= das zum Menschtum als solchem gehört]). – Das Gemeinwohl im Unterschied vom Gemeingut dagegen ist ein „organisatorischer und organisierender Wert"; es besteht darin, daß ein gesellschaftliches Gebilde richtig, d. h. so, daß es seine Funktionen zu erfüllen vermag, organisiert und dadurch imstande ist, auch die Kräfte seiner Glieder im Hinblick auf das Gemeingut zusammenzufassen und in Tätigkeit zu setzen. So verstanden ist das Gemeinwohl ein überaus wichtiger *Dienst*wert, das Gemeingut dagegen ein *Selbst*wert. Die thomistische Schule meint, wenn sie vom bonum commune spricht, meist das Gemeingut, ohne darum das Gemeinwohl, wie die Suarezschüler es verstehen, zu unterschätzen[4].

Bei tieferer spekulativer Durchdringung und Begründung der Sozialprinzipien und insbesondere des Begriffs des bonum commune machen sich die schulbildenden Differenzen der beiden Schulen bemerkbar. Im volkstümlichen und auch noch im gehobenen Schrifttum (‚haute vulgarisation') sind sie im allgemeinen kaum wahrzunehmen; gelegentlich allerdings treten sie in kennzeichnenden Auswirkungen zutage, so z. B. in der Lehre vom Eigentumsrecht, das die thomistischen Autoren im bonum commune *begründet* sehen, während maßgebliche Vertreter der anderen Schule es von der Personhaftigkeit des Menschen herleiten und an der schuldigen Rücksichtnahme auf das bonum commune *enden* lassen.

Vielleicht läßt sich mit allen Vorbehalten sagen, daß überhaupt die eine Schule die Probleme mehr von der objektiven, die andere mehr von der subjektiven Seite angeht, ähnlich wie man ethische (moraltheologische) Grundsatzfragen entweder vom Gesetz her als der objektiv vorgegebenen Norm oder vom Gewissen her als der subjektiven Aneignung und Verwirklichung des Sittlichen in Angriff nehmen kann.

---

[4] Die päpstlichen Dokumente bedienen sich meist der suarezianischen Terminologie; „Mater et magistra", Ziffer 65 definiert sogar das bonum commune in diesem Sinn.

Im *einzelnen* befaßt sich die katholische Soziallehre mit den verschiedenen gesellschaftlichen Gebilden, unter denen sie Familie und Staat als societates naturales (von der Natur geforderte Sozialgebilde) heraushebt. Unter Familie versteht sie heute eindeutig nur die societas conjugalis (Gattengemeinschaft) und deren Ausweitung zur societas parentalis (Eltern-Kind-Gemeinschaft); die ‚familia' im älteren Wortsinn (von famuli!), d. i. die um Blutsfremde erweiterte Haus- und Wirtschaftsgemeinschaft wird heute deutlich von der Familie als societas naturalis abgesetzt. Schwieriger ist zu bestimmen, was die katholische Soziallehre im Auge hat, wenn sie von ‚res publica' („Staat") spricht oder gar ihn als societas perfecta bezeichnet. Heute – insbesondere nach „Pacem in terris" – muß wohl mindestens der Komplex inter- und supranationaler Institutionen unter diesen Begriff subsumiert werden; viele Aussagen der katholischen Soziallehre über den „Staat" begreifen aber zweifellos auch die Gliederungen des Staates, insbesondere die mit mehr oder weniger Selbstverwaltungsrecht ausgestatteten „politischen" Gemeinden, ein. Noch schwerer auszumachen ist die Haltung der katholischen Soziallehre zu den sog. ‚corps intermédiaires' oder ‚puissances intermédiaires' – den Mittelgliedern oder mittleren Gewalten zwischen Staat und Einzelmenschen bzw. Familien –, insbesondere ob sie diese dem Bereich des Staates oder der freien Vergesellschaftungen oder einem mittleren dritten Bereich zuordnet. „Quadragesimo anno" – insoweit deutsch-rechtlichem Denken folgend – legt diese Auffassung zugrunde; für „Mater et Magistra", die streng romanischem Denken folgt, besagt die Alternative „öffentlich" und „privat" ein adäquates Einteilungsprinzip, das ein Mittleres nicht zuläßt.

Päpste und Bischöfe haben sich jeweils *aus gegebenem Anlaß* zu Fragen der Gesellschaft und ihrer Ordnungsstruktur geäußert. So sind alle kirchenamtlichen Dokumente – ähnlich wie schon die meisten neutestamentlichen Schriften – Gelegenheitsschriften und als solche keine vollständige oder systematische Darstellung im Sinne eines Lehrbuchs. Deutlich erkennt man, wie die jeweiligen Zeit- und Umweltverhältnisse die behandelten Themen bestimmen. Leo XIII. richtet sein Augenmerk auf die *Arbeiterfrage* des industrie-kapitalistischen Mittel- und Westeuropas und am Rande noch Nordamerikas. Pius XI. greift die *Gesamtordnung der Gesellschaft* auf, aber in der Hauptsache auch noch unter der Rücksicht des Industrie-Kapitalismus. Johannes XXIII. bezieht ganz betont die Landwirtschaft sowie den tertiären Sektor ein und wendet sich, nachdem die Kirche selbst unter seinen unmittelbaren Vorgängern mehr und mehr weltweit geworden war, den *weltweiten Problemen* zu, insbesondere den Entwicklungsländern. Hier zeigt sich deutlich, wie die katholische Soziallehre im Sinne der eingangs gegebenen Begriffsbestimmung es zu tun hat mit den „Ordnungsstrukturen der . . . Gesellschaft im Ganzen und in ihren Einzelbereichen" und mit den uns daraus „dauernd und im Wandel der Geschichte erwachsenden Ordnungsaufgaben".

Verbindlichkeit

Meinungen katholischer Gelehrter sind noch keine katholische Soziallehre; Verbindlichkeit eignet nur den lehr- und hirtenamtlichen Verlautbarungen der Päpste und Bischöfe. Das kirchliche Lehramt kann Wahrheiten zur Annahme vorlegen, das Hirtenamt kann Weisungen mit verpflichtender Kraft erteilen. – Lehrautorität beansprucht die Kirche, wie Pius XI. ausdrücklich klarstellt, ‚in omnibus, quae ad regulam morum referuntur', „in allem, was auf das Sittengesetz Bezug hat", lehnt sie aber ebenso entschieden ab ‚in iis, quae artis sunt', „in Fragen technischer Art" (Quadragesimo anno, Ziff. 41). Auch für den sozialen, ökonomischen und politischen Bereich hat die Kirche das natürliche und geoffenbarte Sittengesetz zu verkünden und authentisch zu interpretieren; das schließt notwendig auch die Verkündigung derjenigen Seinswahrheiten ein, aus denen die sittlichen und rechtlichen Normen erfließen, wie auch alle sonstigen Wahrheiten, die in notwendigem (nicht nur logischem!) Zusammenhang mit Glaubenswahrheiten stehen. Dagegen besitzt die Kirche über die rein faktischen Gegebenheiten, z. B. über die Lage gesellschaftlicher Gruppen, über Produktionsverhältnisse, Vermögens- und Einkommensverteilung u. dergl. nur rein menschliches Wissen, wie jeder Forscher es sich verschaffen kann; ihre Aussagen darüber und die Forderungen, die sie daraus ableitet, haben daher auch nur jenen Grad von Gewißheit, den die verfügbaren Unterlagen, die befragten Gewährsmänner usw. zu bieten vermögen. Daraus folgt: grundsätzliche Normen verkündet die Kirche aus eigener, von Gott ihr verliehener *Lehr*autorität; in Ausübung ihres *Hirten*amts wendet sie diese Normen auf entscheidungsbedürftige konkrete Lagen und Fälle an; die Richtigkeit dieser Anwendungen ist aber bedingt durch die nur menschlich gewisse Beurteilung des jeweiligen Sachverhalts. Dieses Urteil ist aber einerseits sehr oft wieder abhängig von der Antwort auf Vorfragen ausgesprochen technischer Art (‚quae artis sunt'!), für die die Kirche mangels übernatürlicher Erleuchtung auf den Sachverstand der Fachleute angewiesen ist, so insbesondere immer dann, wenn die *mutmaßlichen* guten oder bösen Folgen dafür bestimmend sind, ob eine Handlungsweise oder eine Maßnahme (z. B. Streik) erlaubt ist oder nicht. – In „Mater et Magistra" 239 und nochmals in „Pacem in terris" 160 beansprucht die Kirche ausdrücklich den Gehorsam der Gläubigen, wenn die Hierarchie die Grundsätze der Soziallehre auf konkrete Fälle anwendet; an letztgenannter Stelle wird sehr schön die Aufgabe des Sachverstandes (prudentia!) vorangestellt, worauf erforderlichenfalls (‚cum opus est'!) die Kirche über die in *ihre* Zuständigkeit fallende sittliche Frage nach Gut und Böse urteilt.

Noch so gut wie gar nicht bei Leo XIII., in beschränktem Maß bei Pius XI., in sehr weitem Umfang bei Pius XII. finden sich gesellschafts- und insbesondere wirtschaftswissenschaftliche Aussagen, auf die normative Sätze gestützt werden, so z. B. der Binnenmarkt sei wichtiger als der Weltmarkt und verdiene deshalb sorg-

fältigere Pflege[5]. Johannes XXIII. legt sogar ausführlich dar, wie er die Lage der Landwirtschaft sieht. Ausführungen dieser Art sind offenbar kein Ausfluß des kirchlichen Lehramts, trotzdem sind sie nicht, wie manchmal behauptet wird, „Privatmeinungen", sondern ergehen aus der Verantwortung des obersten *Hirten* der Kirche, der bei allem, was er um des Wohles der Gläubigen oder der Menschen überhaupt unternimmt, auf die jeweils verfügbaren menschlichen Mittel und Erkenntnisquellen angewiesen ist. Der Papst kann das Opfer falscher politischer und anderer Informationen werden; ebensogut kann es geschehen, daß er einer wissenschaftlichen Meinung folgt, die sich später als irrig herausstellt. Unverkennbar spiegeln sich in den päpstlichen Äußerungen die jeweils in den einschlägigen Fachwissenschaften herrschenden Auffassungen, die darum noch nicht „kanonisiert" sind, weil der Papst seine Gedanken in ihre Sprache kleidet. Wenn aber der Papst der Welt – oder mutatis mutandis ein Bischof oder der Episkopat eines Landes seinen Diözesanen – seine Besorgnisse kundgibt, Mahnungen und Warnungen ausspricht, Ratschläge erteilt und Vorschläge macht, die u. U. bis zu spezifisch wirtschaftspolitischen Maßnahmen herabsteigen, so verdient das als Ausfluß der ihm kraft seines Amtes obliegenden Hirtensorge nicht nur ehrerbietig entgegengenommen, sondern auch beherzigt und nutzbar gemacht zu werden; Einwendungen, die sich bei sachverständiger Prüfung als begründet erweisen, sind dadurch nicht ausgeschlossen.

Zwei Beispiele mögen der Veranschaulichung dienen.

Pius XI. führt aus, unsere Gesellschaft (wohlverstanden: in den industriekapitalistischen Ländern!) sei eine Klassengesellschaft; die Arbeitnehmerschaft befinde sich in einer Klassenlage, und darum sei ein richtig verstandener Klassenkampf nicht nur notwendig, sondern auch berechtigt; um ihn vom marxistisch verstandenen Klassenkampf zu unterscheiden, schlägt er die Bezeichnung „Klassenauseinandersetzung" vor (‚disceptatio classium' statt ‚classium pugna'; Quadragesimo anno 81). Das ist zunächst eine mittelst rein menschlicher Erkenntnisbehelfe gewonnene Analyse des bestehenden Zustands. Auch noch die Schlußfolgerungen, was angesichts einer solchen Lage um des Gemeinwohls willen, d. i. um die entgliederte menschliche Gesellschaft wieder funktionstüchtig zu machen, erforderlich sei, gehören nicht zum Bereich der Glaubens- oder Sittenlehre, sondern zum Bereich des fachlichen Sachverstands, den der Papst zufällig aus eigener Sachkunde besitzen kann, in der Regel aber von geeigneten Fachleuten wird entlehnen müssen. Erst das abschließende Urteil: dieses, was um des Gemeinwohls willen erforderlich erscheint, ist nicht etwas an sich Böses (intrinsecus malum) und ist daher angesichts dieser Sachlage nicht nur erlaubt, sondern geboten, ergeht kraft der kirchlichen Lehrgewalt des Papstes. Die Richtigkeit und folgerecht Verbindlichkeit dieses

[5] Ansprache an die Teilnehmer des internationalen Kongresses für Sozialwissenschaft vom 3. Juni 1950, AAS 52 (1950) 485 Utz-Groner nr. 3269/70.

Urteils baut darauf auf, daß die zugrundegelegte Analyse zutrifft. Ob dem so ist, d. h. ob oder in welchem Grad die tatsächlichen Verhältnisse richtig gesehen sind, noch mehr: ob das, was 1931 zutraf, auch heute noch unverändert so besteht, kann unter Fachleuten frei erörtert und nach besten Kräften weiter geklärt werden.

Pius XII. hat sich gewiß nicht eingebildet, Nationalökonom von Fach zu sein; nichtsdestoweniger hat er vor gewissen nationalökonomischen Theoremen und Postulaten als Ausflüssen einer falschen Philosophie gewarnt. Für das Verständnis dieser Theoreme und ihres geistigen Hintergrunds war er auf seine nationalökonomischen Berater angewiesen; waren deren Informationen nicht frei von Irrtum, so lief er Gefahr, objektiv unbegründete oder doch übertriebene Warnungen in die Welt hinausgehen zu lassen. Trotzdem konnte er es als seine Hirtenpflicht ansehen, diese Warnungen auszusprechen. Waren sie ganz oder teilweise unbegründet, dann mochten sich die Vertreter dieser Theoreme oder Postulate und Anhänger der betreffenden Schulen daran machen, ihre Auffassungen klarer und unmißverständlicher herauszuarbeiten und von den vermeintlich dahinter stehenden Philosophemen deutlich abzuheben. Auch der kirchentreue Katholik brauchte auf die päpstliche Warnung hin die betreffenden Theoreme weder in Bausch und Bogen als falsch zu verwerfen noch als unlöslich mit der falschen Philosophie verfilzt anzusehen; er genügte seiner Pflicht mit dem Vorbehaltsurteil: *wenn* diese Theoreme oder Postulate wirklich Ausflüsse jener falschen Philosophie oder doch von ihr infiziert sind und sich davon nicht reinwaschen können, *dann* können sie *insoweit* nicht richtig sein; also werde ich ihnen gegenüber, auch wenn sie mir noch so bestechend erscheinen, behutsam sein und mich nicht auf sie festlegen, es sei denn, die Bedenken wären einwandfrei ausgeräumt.

In solchen und ähnlichen Fällen befindet sich der Papst in einer Lage ähnlich derjenigen des Richters in einem Rechtsstreit, dessen Ausgang von dem Vorentscheid über eine Sachfrage abhängt, für die er als Jurist nicht sachverständig ist, z. B. welche Ursache einen Unfall ausgelöst hat. Hier ist der Richter auf den technischen Sachverständigen, in anderen Fällen auf den medizinischen, den psychologischen oder psychiatrischen, den ökonomischen, den philologischen, literarischen oder ästhetischen Sachverständigen angewiesen. Nichtsdestoweniger steht die *recht*liche Würdigung des Sachverständigengutachtens und die Entscheidung der *Rechts*frage einzig und allein ihm zu, dies, obwohl sein Urteil nur unter der Voraussetzung richtig sein wird, daß der Sachverständige ihn richtig belehrt und er den Sachverständigen richtig verstanden hat. Wie sich der Richter um gute Sachverständige bemüht, so wird auch der Papst darum bemüht sein. Überdies dürfen wir annehmen, der Hl. Geist werde durch seinen der Kirche und ihrem Oberhaupt laufend gewährten Beistand (‚assistentia ordinaria') den Papst gegen Irrtümer, denen er als irrtumsfähiger Mensch an sich durchaus erliegen könnte, *schützen;* ebensogut aber weiß der Katholik, daß eine *unbedingte* Gewähr dafür, daß Gott den Papst vor Irrtum bewahrt, nur in den äußerst seltenen Fällen besteht, in denen der Papst

unter Berufung auf seine höchste Lehrautorität einen Satz als Glaubenslehre (‚ex cathedra') verkündet. In der großen Zahl der päpstlichen Verlautbarungen im Bereich der katholischen Soziallehre findet sich kein einziges Beispiel einer Kathedralentscheidung. Aussagen über die zu einer bestimmten Zeit oder in einem bestimmten Gebiet herrschenden Zustände, die heute und hier so, morgen und dort anders sein können, haben eben darum nur die empirische Gewißheit, sind genau so weit zutreffend, als die Tatsachen richtig beobachtet und richtig wiedergegeben sind.

Letzten Ende kommt es für den Grad der Verbindlichkeit darauf an, welches Gewicht eine päpstliche Äußerung sich selbst beilegt (z. B. ‚datâ operâ' oder ‚obiter dictum'[6]); ferner: wohin sie zielt und in welche Situation hinein sie gesprochen ist, welche stillschweigenden Voraussetzungen sie als ebensoviele Einschränkungen einschließt, und vieles andere mehr. Aus eben diesen Gründen sollte man sich bei Kontroversen theoretischer oder praktischer Art unter Katholiken nur mit größter Zurückhaltung auf kirchenamtliche Äußerungen berufen; um sie nicht willkürlich zu interpretieren, muß man fast immer auf die viscera causae zurückgehen, m. a. W. das der Meinungsverschiedenheit zugrundeliegende *Sach*problem selbst diskutieren.

Mit ihrer Soziallehre leuchtet die Kirche in den Raum unserer Gesellschaft mit seinen Nöten, seinen Wirrnissen und seinen Ungerechtigkeiten hinein, um den Blick und noch viel mehr um die Gewissen zu schärfen; fertige Rezepte oder gar ein Patentrezept zur „Lösung" der Sozialen Frage kann und will die Kirche mit ihrer Soziallehre nicht geben.

Exkurs: Evangelische Soziallehre oder Sozialethik?

So verschieden im einzelnen der Kirchenbegriff bei den verschiedenen evangelischen Denominationen sein mag, so besteht doch darin Übereinstimmung, daß es ein kirchliches Lehramt bei ihnen nicht gibt. Eine kirchenamtliche Soziallehre verbindlichen Charakters scheidet damit aus. Wenn überhaupt, so kann evangelische Soziallehre nur ein von evangelischen Christen mehr oder weniger einmütig angenommener Bestand von Aussagen sein, deren Sach- und Erkenntnisgegenstand der gleiche oder doch ein ähnlicher ist wie bei der katholischen Soziallehre. Ob das evangelische Glaubensverständnis ein Lehrgebäude solcher Art zuläßt oder nicht, darüber gehen die Meinungen im evangelischen Lager scharf auseinander. Ein Teil der evangelischen Autoren, insbesondere in USA, hält wie Luther selbst entschieden am Naturrecht und damit an der Überzeugung fest, auch im gefallenen Zustand sei die menschliche Vernunft fähig, die einschlägigen Sach- und Wesensverhalte und die darin eingezeichneten Gottesgedanken zu erkennen. Die von diesen

[6] In der Enzyklika „Humani generis" legt Pius XII. den in einer Enzyklika „data opera" ausgesprochenen Lehren des Papstes für Katholiken verbindliche Kraft bei. – In manchen Teilen des deutschen Sprachgebiets kennt man die Wendung „*mit Fleiß*"; sie entspricht in Wort und Sinn genau dem lateinischen „datâ operâ". – „Obiter dictum" = beiläufige Äußerung (Denzinger-Schönmetzer nr. 3885).

Autoren entwickelten Lehrgebäude sind daher gegenständlich „Soziallehre" ganz im gleichen Sinne wie die unsrige und stimmen auch im Lehr*gehalt*, d. i. in den vertretenen Meinungen, weitgehend mit der katholischen Soziallehre überein. Anders vor allem in Kontinentaleuropa, wo die ganz überwiegende Mehrheit der evangelischen Theologen den Sündenfall und das Sola-Scriptura-Prinzip dahin versteht, daß bereits der Begriff der Ordnungsstrukturen dahinfällt und erst recht deren Vernunfterkenntnis völlig ausscheidet. Alsdann stehen dem gefallenen Menschen nur die Weisungen zu Gebote, die sich in der Hl. Schrift niedergelegt finden. Das bedeutet einen ungeheuren Antrieb, die Hl. Schrift auf sozial relevante Aussagen zu durchforschen. In der Tat haben evangelische Autoren ganz überraschend viel aus ihr herausgeholt. Die Hl. Schrift erwies sich als eine viel ergiebigere Quelle, als es auf den ersten Blick den Anschein hat; nichtsdestoweniger läßt sich eine auch nur einigermaßen vollständige und systematische Soziallehre ihr nicht abringen. Um auf die andrängenden praktischen Fragen antworten zu können, sehen sich die evangelischen Autoren daher genötigt, von den aus der Hl. Schrift erhobenen Einsichten ausgehend unter Beiziehung anderer, aus der Lebenserfahrung oder aus den einschlägigen Fachwissenschaften entlehnter Prämissen weiter vorzudringen. Manchmal ist dann der biblische Text kaum noch mehr als der Anknüpfungspunkt für eine Gedankenreihe und Kette von Schlußfolgerungen, die, wenn man genau zusieht, ganz auf Vernunfterkenntnissen aufruhen. Alsdann ist der Sache nach kaum noch ein oder schlechterdings kein Unterschied von unserer naturrechtlichen Argumentation mehr vorhanden. Insbesondere die Dokumente der Weltkirchenkonferenzen von Amsterdam (1948), Evanston (1954) und Neu Delhi (1961) erscheinen dem katholischen Leser in weiten Teilen als echt naturrechtliche Ableitungen, was allerdings von evangelischer Seite lebhaft bestritten wird.

Meinungsverschiedenheiten zwischen katholischer und evangelischer Soziallehre, die in den verschiedenen Glaubensüberzeugungen ihren Grund haben, bestehen im wesentlichen hinsichtlich der Ehe. Auch in Bezug auf den Staat, insbesondere die staatliche Autorität („Obrigkeit") vertreten manche evangelischen Kreise mit Berufung auf biblisch-theologische Gründe Auffassungen, die der katholischen Staatslehre zuwiderlaufen. Im großen und ganzen aber kann gesagt werden, daß in Fragen, die zur Zeit noch kontrovers sind, die Grenzscheiden sich nicht mit den Bekenntnisgrenzen decken, vielmehr sich kreuz und quer mit ihnen überschneiden. Im Vergleich zu den großen dogmatischen Verschiedenheiten, die nicht nur zwischen den verschiedenen evangelischen Kirchen, sondern auch innerhalb der einzelnen Kirche zwischen mehr orthodox und mehr liberal gerichteten Theologen usw. bestehen, herrscht auf Ganze gesehen in den sozial-ethischen Auffassungen und Forderungen auf evangelischer Seite Übereinstimmung in überraschend hohem Maß. In der Mehrzahl der praktischen Fragen stehen katholische Soziallehre und evangelische Sozialethik eng zusammen und kämpfen Schulter an Schulter.

Päpstliche Laudatio auf Hitler?

Ludwig Volk SJ

Zu den unerläßlichen Fragen, die der Zeitgeschichte vom entscheidungsreichen Märzmonat des Jahres 1933 aufgegeben sind, gehört jene nach der Haltung des Vatikans im Entfaltungsstadium der „Nationalen Revolution" in Deutschland. Jeder Ansatz zu einer Antwort hat sich mit der Überlieferung auseinanderzusetzen, die von einer lobenden Zitierung Adolf Hitlers im Geheimen Konsistorium v. 13. März 1933 berichtet. Angeregt durch ein kirchenpolitisches Dokument, das bereits seit 1946 gedruckt vorliegt, hat erstmals E. Deuerlein den Blick der Forschung auf die Allokution Pius XI. gerichtet, die jene Bemerkung enthalten müßte[1]. Die „Denkschrift der deutschen Bischöfe an den Führer und Reichskanzler Adolf Hitler vom 20. August 1935"[2] ist zwar erst reichlich zwei Jahre nach der Papstrede entstanden, bot aber den ersten Beleg für die angebliche Belobigung Hitlers durch Pius XI. In dem umfänglichen Schriftstück, das Kardinal Faulhaber „im Auftrag der Konferenz der deutschen Bischöfe"[3] ausgefertigt und abgesandt hatte, heißt es:

> „Wir haben zu Ihnen, Herr Reichskanzler, das Vertrauen, daß Sie dieser Hetze gegen das Papsttum ein Ende machen. Mit Ihnen hat Papst Pius XI. als erster Souverän des Auslands durch das Reichskonkordat[4] den Handschlag des Vertrauens getauscht. Ihnen hat Papst Pius XI. am 13. 3. 1933 im Konsistorium vor aufhorchenden Vertretern anderer Nationen das hohe Lob ausgesprochen, daß Sie als erster Staatsmann mit Ihm vom Bolschewismus abrückten. Millionen im Ausland, Katholiken wie Nichtkatholiken, haben auf diese Vertrauenskundgebungen hin das anfängliche Mißtrauen überwunden und Vertrauen zu Ihrer Regierung gefaßt."

Gedrängter und persönlicher wurde in einem als Inhaltsübersicht abgefaßten Begleitbrief dasselbe Thema berührt:

> „Mit gleicher Offenheit haben wir das Augenmerk unseres Führers und Reichskanzlers auf die Schmähungen und Schmähdrucke gerichtet, die gegen Papst, Bischöfe und Priester in das Volk geworfen werden, Schmähungen, durch die Papst Pius XI. schlecht gedankt wird für die Vertrauenskundgebungen, die seine Heiligkeit dem Führer des Deutschen Reiches vor aller Welt ausgesprochen hat."[5]

---

[1] Vgl. E. DEUERLEIN, *Zur Vergegenwärtigung der Lage des deutschen Katholizismus 1933*, in dieser Zschr. 168 (1960/61) 199. Für verschiedene Hinweise bin ich Prof. E. Deuerlein und Dr. A. Kupper zu Dank verpflichtet.

[2] In: K. HOFMANN, *Zeugnis und Kampf des deutschen Episkopats*, Freiburg 1946, 38.

[3] Begleitbrief Kard. Faulhabers v. 23. 8. 35 an Reichskanzler Hitler, Diözesanarchiv Regensburg. In Teilen abgedruckt bei J. NEUHÄUSLER: *Kreuz und Hakenkreuz*. München 1946, II, 77 ff.

[4] Die publizistische Verwertung und Auswirkung des Reichskonkordats wird im vorliegenden Aufsatz nicht berührt. Vgl. dazu E. DEUERLEIN, *Das Reichskonkordat*, Düsseldorf 1956, 264 ff., A. KUPPER, *Zur Geschichte des Reichskonkordats*, in dieser Zschr. 163 (1958/59) 364 ff.

[5] Begleitbrief, Diözesanarchiv Regensburg.

Einen weiteren Hinweis auf die von Kard. Faulhaber gemeinte „Vertrauenskundgebung" vom März 1933 gibt die „Niederschrift der Konferenz der bayerischen Bischöfe in Regensburg am 20. April 1933". Diese führt unter Punkt I der Tagesordnung aus:

> „Der gleiche (= K. Faulhaber) berichtet über die Vorgeschichte der Kundgebung der Fuldaer und Freisinger Bischofskonferenz vom 29. März 1933. Ebenso über die Eindrücke bei Gelegenheit seiner Anwesenheit in Rom, wo im Konsistorium am 13. März 1933 der Hl. Vater dem Reichskanzler Adolf Hitler für seine Stellungnahme gegen den Kommunismus öffentliches Lob spendete." [6]

Widerspruchsvoll wird die Kunde von der päpstlichen Äußerung dadurch, daß der lateinische Text der Konsistoriumsansprache, abgedruckt im Osservatore Romano[7] wie in den Acta Apostolicae Sedis,[8] einen offenkundigen Bezug auf die Person Hitlers vermissen läßt. War es darum erlaubt, an einen improvisierten Einschub zu denken, der in den offiziellen Wortlaut nicht einging, oder führte eine inspirierte Auslegung über den nackten Wortgehalt hinaus?

Ein Rundbrief[9] Kard. Faulhabers an die bayerischen Bischöfe nach der Rückkehr aus Rom ist geeignet, seine bisher bekannten Mitteilungen in ein neues Licht zu rücken. In die Diskussion über eine gemeinsame Erklärung des Episkopats ein-

---

[6] Diözesanarchiv Regensburg.

[7] Osservatore Romano Nr. 61 v. 13.–14. 3. 1933.

[8] Acta Apostolicae Sedis 25 (1933) 106–123.

[9] Der Erzbischof von München und Freising — München 2 M, am 24. 3. 33, Promenadestr. 7

Hochwürdigste Exzellenz!

Der Klerus verlangt von seinen Bischöfen klare Weisungen, wie er sich in der Seelsorge gegenüber den Nationalsozialisten zu verhalten habe. Wir dürfen deshalb nicht länger zuwarten, wie sich die neue Reichsregierung und Landesregierung zu Kirche und Klerus stellen werde. Durch die amtliche Erklärung, die am Abend des Potsdamer Tages ausgegeben wurde, sind die Bischöfe zu einer Äußerung öffentlich aufgefordert. Richtiger scheint mir diese Antwort in der Form einer pastoralen Anweisung an den Klerus gegeben als in einer Polemik gegen den Reichskanzler, die ihm klarmachen müßte, daß die Bischöfe nicht gegen Personen, sondern gegen die Irrlehren des Nationalsozialismus kämpfen. Nun aber hat der Reichskanzler in seiner gestrigen programmatischen Rede ein Bekenntnis abgelegt, das eine neue Situation schafft, mit den Worten: „Die Reichsregierung erblickt im Christentum die unerschütterliche Grundlage unseres Volkslebens und wird darum bereit sein, freundschaftliche Beziehungen zum Heiligen Stuhl weiter zu pflegen und auszugestalten." Auf diese neue Situation ist der Entwurf abgestimmt, den ich heute nachts skizziert habe und anbei zur Prüfung vorlege. Auf die Notiz der Kölnischen Volkszeitung hin habe ich Herrn Kardinal von Breslau gebeten, den Entwurf einer etwaigen Kundgebung von dort auch den bayerischen Bischöfen zuzusenden. Eben sagt mir sein Eilbrief, die Notiz in der KV sei ohne sein Wissen erfolgt, man verlange auch dort eine Stellungnahme. Nun hat Kardinal Bertram bereits am 28. Februar eine Weisung an seinen Klerus gegeben, worin er auf unserem früheren Standpunkt bleibt und jede Form von geschlossener Teilnahme an Liturgie und Begräbnis ablehnte. Gleichzeitig teilt er mit, daß auch für ihn die Erklärung des Reichskanzlers von gestern eine neue Situation schaffe und daß er einen neuen Entwurf anfertigen und auch den bayerischen Bischöfen zuleiten werde. Einheitlichkeit in dieser Frage ist gewiß zu wünschen. Ich muß mir aber nach dem, was ich an höchsten Stellen in Rom erlebt habe, hier aber nicht mitteilen kann, vorbehalten, trotz allem mehr Toleranz gegen die neue Regierung zu üben, die heute nicht bloß im Besitz der Macht ist, was unsere Grundsätze nicht umstoßen könnte, sondern rechtmäßig wie noch keine Revolutionspartei in den Besitz der Macht gelangte. Man denke sich einmal das Wort des Hl. Vaters aus, der in einem Konsistorium, ohne den Namen zu nennen, vor aller Welt Adolf Hitler als den Staatsmann bezeichnet, der als erster nach dem Hl. Vater gegen den Bolschewismus seine Stimme erhoben hätte. Ich bitte, nach Eintreffen des Entwurfes von Breslau diese beiden Entwürfe zu lesen und mir dann möglichst bald die Auffassung mitzuteilen, ob und in welcher Form eine gemeinsame Kundgebung erfolgen solle.

In Eile vor der Abreise

Diözesanarchiv Passau — (gez.) Michael Aeps.

greifend, bedürfte das inhaltsreiche Dokument sorgfältiger Kommentierung und Einordnung. Es kann also unter dem vorliegenden Gesichtspunkt nur bruchstückhaft behandelt werden, insofern es nämlich über römische Vorgänge berichtet. Für ihre Rekonstruktion jedoch bietet es bemerkenswerte Ergänzungen. Wird doch von einem Ohrenzeugen der Papstworte festgestellt, daß der Hl. Vater Hitler bezeichnete, „ohne den Namen zu nennen".

Mit der Gewißheit, daß der Name Hitlers im Konsistorium überhaupt nicht erwähnt wurde, entfällt der Zwang, unbelegte zusätzliche Äußerungen anzunehmen. Zugleich werden wieder Bemühungen sinnvoll und aussichtsreich, die schon seither mit einer Analyse des publizierten Wortlauts auszukommen suchten.

Die Allokution „Iterum vos" ist ein großflächiges Tableau, auf dem hervorstechende Züge aus dem Leben des Orbis Catholicus im Frühjahr 1933 von autoritativer Hand eingetragen sind. Die Suche nach dem rühmenden Zitat konzentrierte sich vor allem auf eine Stelle, wo der Papst seine Bekümmerung über die irreligiösen Bestrebungen in Rußland, Spanien, Mexiko und Mitteleuropa ausdrückt, rein geographisch also den deutschen Angelegenheiten am nächsten kommt.

Tatsächlich hatte eine italienische Zeitung, L'Avvenire d'Italia (Nr. 64 v. 17. 3. 33) besseren Spürsinn bewiesen, indem sie den Finger auf den folgenden Satz gelegt hatte. Er begann:

> „Tametsi, ad recentiora usque tempora, uni Romano Pontifici cordi erat gravia pericula denuntiare, quae in christiana civilis cultus instituta fere ubique populorum impendent ..." [10]

In der freien Übersetzung von Ecclesiastica 1933, 124:

> „Und trotzdem blieb bis zu den jüngsten Zeiten die Stimme des römischen Papstes die einzige, um die schweren, der christlichen, bei fast allen Völkern eingeführten Kultur drohenden Gefahren aufzuzeigen ..."

Hierzu hatte der römische Korrespondent des Avvenire bemerkt: „... in diesem Satze haben einige eine Anspielung auf die jüngsten Verordnungen Hitlers gegen den Kommunismus erblicken wollen ..." [11]

Der unkommunikative Charakter dieser Meinung macht klar, daß es entweder der kombinationsfreudigen Hellhörigkeit eines Journalisten oder der Einstimmung durch interne Präludien bedurfte, um aus den Worten des Papstes eine Belobigung des deutschen Reichskanzlers herauszufühlen. War das Wort Pius' XI. dann aber wirklich so unzweideutig, daß es auch im Scheinwerferlicht kritischer Befragung für jeden Verständigen denselben Sinn hergab, oder schillerte es nicht vielmehr irisierend wie ein Orakel? So wie die Aussage begrifflich lag, zeigte sie offenbar gerade den Grad von Unbestimmtheit, den ihr der Redner hatte mitgeben wollen. Unartikuliert und unakzentuiert, schloß sie eine Anspielung auf Hitler keines-

[10] Acta Apostolicae Sedis 25 (1933) 113.
[11] Ecclesiastica 1933, 124 A. 3.

wegs kategorisch aus, aber ebensowenig wurde sie von ihr zwingend gefordert. Es war zwar nicht verwehrt, den unscharfen Ausdruck in Richtung auf das Zeitgeschehen zu extrapolieren, doch das Ergebnis konnte schwerlich genauer sein als der Ansatz. Gesetzt aber den Fall, daß die umstrittene Bemerkung wirklich auf Hitler zielte, dann tat sie das so verhalten, daß sie äußerstenfalls als diplomatischer Wink gedeutet werden konnte, als vage Andeutung eines Anknüpfungspunktes im Kampf gegen die irreligiösen Kräfte der Zeit.

Wie ist es nun aber zu erklären, daß gerade bei einem Zuhörer vom Range Kard. Faulhabers das Undeutliche sich zur scharf konturierten Behauptung verfestigte? Als der Vorsitzende der Freisinger Bischofskonferenz, mit dem Wiener Erzbischof von München kommend, am 9. März[12] in Rom eintraf, schlug in seiner Bischofsstadt die Todesstunde des freien Landes Bayern. Sein ad-limina-Besuch fiel also in eine Phase des revolutionären Umbruchs in Deutschland, wo es höchst wichtig war, die Einstellung des Vatikans kennenzulernen. Beide Kirchenfürsten wurden am 11. März nacheinander von Pius XI. in Privataudienz empfangen[13]. Einmal konferierten sie gemeinsam mit Kardinalstaatssekretär Pacelli[14]. Dessen Haltung charakterisierte Faulhaber als „sehr klug zurückhaltend"[15]. Dagegen hatte er sich von seiten mancher Kurienkardinäle der Glückwünsche zu erwehren, „daß man in Deutschland nun auch so weit sei"[16]. Nicht nur bei ihnen fand er die Neigung verbreitet, in der nationalsozialistischen Bewegung zunächst „einen Gegner des Bolschewismus und Kommunismus"[17] zu sehen. Nur mit der mediterranen Spielart des Totalitarismus vertraut und in Mussolini den Staatsmann bewundernd, der mit dem Hl. Stuhl Frieden geschlossen und Italien auf den Weg geordneter Aufwärtsentwicklung geführt hatte, ohne bis dahin seine Stellung durch außenpolitische Abenteuer zu gefährden, entging vielen Persönlichkeiten an der Kurie das abgründig Irrationale des germanischen Faschismus.

Aus seinen Begegnungen hatte Faulhaber den diffusen Eindruck mitgenommen, daß im Vatikan nicht alle Maßnahmen der Bischöfe gegen den Nationalsozialismus gebilligt worden seien. Auf seine Frage, ob sie mißbilligt würden, erhielt er die Auskunft: „Nicht alle Maßnahmen würden mißbilligt."[18]

Zur Korrektur falscher Vorstellungen hinterließ Faulhaber im Staatssekretariat eine Denkschrift, in der besonders auf die Unterschiede zwischen der deutschen und italienischen faschistischen Bewegung hingewiesen wurde[19]. In Regensburg

---

[12] Reichspost Nr. 69 v. 10. 3. 1933.

[13] Osservatore Romano Nr. 60 v. 12. 3. 1933.

[14] Reichspost Nr. 83 v. 23. 3. 1933.

[15] Stenogr. Aufzeichnungen Bischof Sebastians von der Regensburger Konferenz. Diözesanarchiv Speyer.

[16] Bericht über die Sitzung der Vertreter deutscher Ordinariate in Berlin am 25. April 1933. Erstattet von Dr. Föhr, Erzbisch. Archiv Freiburg.

[17] Stenogr. Aufzeichnungen vgl. A. 15.

[18] Bericht Dr. Föhr; vgl. A. 16.

[19] Protokoll der Konferenz der Diözesanvertreter in Berlin vom 25. und 26. April 1933, in: H. MÜLLER, *Kath. Kirche und Nationalsozialismus*, München 1963, 105 ff.

empfahl er seinen Amtsbrüdern, Rom gegenüber „recht oft" hervorzuheben, „daß der deutsche Faschismus eine protestantische Tendenz in sich schließe"[20]. In Deutschland würden solche Bewegungen zuletzt immer antikatholisch[21]. Obwohl auch dieser Ausgangspunkt für eine Bewertung des Nationalsozialismus unzulänglich war, mochte er doch vor groben Fehleinschätzungen bewahren.

Solange der bayerische Kardinal noch in Rom weilte, konnte es nicht ausbleiben, daß er von der milden Strömung in manchen Regionen des Vatikans ergriffen wurde. Korridorgespräche mit Mutmaßungen und Gerüchten fügten sich so in Faulhabers Sinn zu einer Akustik, die artikuliert zurückwarf, was ungeformt in sie hineingesprochen war. So war es möglich, daß ein unbetonter Nebensatz aus der Konsistoriumsrede des Papstes für ihn zum überragenden Höhepunkt dieser Romfahrt wurde, weil er offenbar die ersehnte Orientierungshilfe bot, an die man sich in den stürmischen Wochen politischer Umwälzung zuverlässig halten konnte. Sich selbst noch unklar über die künftig zum Nationalsozialismus einzunehmende Haltung, schwankte der Kardinal zwischen gegensätzlichen Empfindungen. Einerseits war er entschlossen, Spekulationen zurückzudämmen, insofern sie unrealistisch waren, anderseits aber nicht abgeneigt, an ihnen Halt zu suchen, soweit sie offiziös erschienen. Der Rundbrief vom 24. März ist Spiegelbild der noch nicht überwundenen Zwiespältigkeit. Beginnend mit dem Brief vom 24. März machte die „Belobigung Hitlers durch den Hl. Vater" während der folgenden Wochen die Runde im deutschen Episkopat. Sie stand an der Spitze in den Beratungen zu Regensburg und wurde von Generalvikar Franz Riemer, Passau, der an der Bischofskonferenz für seinen erkrankten Oberhirten teilgenommen hatte, den Metropolitenvertretern auf ihrer Tagung in Berlin (25./26. 4. 33) mitgeteilt[22].

Wie aber hatten andere Hörer oder Leser den problematischen Passus in der Allokution Pius' XI. aufgefaßt? Erzbischof Innitzer, der zum Empfang des Kardinalshuts nach Rom geeilt war, kommt als Ohrenzeuge nicht in Betracht, da dem Geheimen Konsistorium alter Überlieferung gemäß nur die seitherigen Purpurträger beiwohnen durften. An einer authentischen Interpretation mußte dem Wiener Oberhirten indessen um so brennender gelegen sein, als eine Vertrauenskundgebung des Vatikans für Hitler im österreichischen Katholizismus schwerwiegende Auswirkungen haben mußte. War es doch nach der Machtergreifung Hitlers im Reich ohnehin schwer genug, der Siegesgewißheit seiner Anhänger in Österreich die Stirn zu bieten. Was würde geschehen, wenn die NS-Presse propagieren könnte, der Papst selber habe den Bestrebungen Hitlers Beifall gezollt? Gerade österreichische Parteiorgane fahndeten ja mit besonderer Aufmerksamkeit nach kirchlichen Verlautbarungen, die sich in propagandistisches Kleingeld ausmünzen lie-

[20] Bericht Dr. Föhr.
[21] Stenogr. Aufzeichnungen vgl. A. 15.
[22] Bericht Dr. Föhr, vgl. A. 16.

ßen. Von Wiener Blättern war der Versuch ausgegangen, mit dem tendenziös interpretierten Fastenhirtenbrief Kard. Faulhabers vor der letzten Reichstagswahl katholische Wähler zu fangen[23].

Für den 20. März, den Tag seiner Abreise von Rom, hatte sich Kard. Innitzer eine halbstündige, zweite Privataudienz beim Papst erwirkt[24]. Es war der gegebene Augenblick, sich an der Quelle über den Sinn mißdeutbarer Stellen in der Konsistoriumsansprache zu vergewissern und Mutmaßungen in Klarheit zu verwandeln. Was der österreichische Kardinal zu kirchenpolitischen Tagesfragen im Vatikan erfahren hatte, teilte er gelegentlich einer Wiener Männerversammlung am 2. April einer breiteren Öffentlichkeit mit.

> Der Bolschewismus „ist der furchtbare Feind, der unsere heiligsten Besitztümer bedroht. Der Hl. Vater hat bei meiner kürzlichen Anwesenheit in Rom dieser Besorgnis Ausdruck verliehen. Bedenken wir, daß von diesem Standpunkt aus die Kirche alle Bewegungen gegen den Bolschewismus mit Aufmerksamkeit verfolgt. Damit ist aber noch nicht gesagt, daß die Kirche alle Lehren und Unternehmungen jener Parteien gutheißt, die den Bolschewismus bekämpfen. Die Stellungnahme der Bischöfe ist dadurch gegeben. Mit einer neutralen Stellungnahme der Bischöfe ist noch keine Empfehlung irgendeiner Partei ausgesprochen." [25]

Durch die Erklärung Kard. Innitzers hatte der umstrittene Punkt der Papstansprache v. 13. März eine bedeutsame Ergänzung und Verdeutlichung erfahren. Gegenüber allen anderslautenden Interpretationsversuchen wurde unmißverständlich festgestellt, daß politischer Antikommunismus allein keine Partei für den Katholiken akzeptabel machen kann. Allen großzügigeren Auslegungen war damit der Boden entzogen.

Eine weitere Schlüsselfigur für die römischen Ereignisse während der ersten Wochen von Hitlers Kanzlerschaft ist der deutsche Vatikanbotschafter Diego von Bergen. Arm an Berichtenswertem, verwandten die Vertreter des Reiches und Bayerns bei der Kurie außerordentlich viel Zeit und Mühe auf die Lektüre des vatikanischen Officiosus, des Osservatore Romano. Ihre Haupttätigkeit bestand oft wochenlang in nichts anderem, als einschlägige Zeitungsausschnitte, umständlich kommentiert und mit geheimen Tips versehen, ihren meist besser informierten Zentralen zuzusenden. Den Text der Konsistoriumsrede hatte dem deutschen Botschafter, auf lateinisch und italienisch, bereits der Osservatore Romano v. 13.–14. März geliefert. Nachdem er am 14. März noch an einem Essen teilgenommen hatte, das der österreichische Gesandte Kohlruß zu Ehren des Wiener Kardinals veranstaltete[26], setzte er am übernächsten Tag seine Unterschrift unter ein Memorandum[27] an die Reichsregierung, worin die Verständigungsmöglichkeiten des neuen

[23] Vgl. Ecclesiastica 1933, 103 A. 3.
[24] Reichspost Nr. 81 v. 21. 3. 1933.
[25] Reichspost Nr. 94 v. 3. 4. 1933.
[26] Reichspost Nr. 74 v. 15. 3. 1933.
[27] Bundesarchiv Koblenz R 43 II/174. Vgl. R. MORSEY, *Die Deutsche Zentrumspartei*, in: MATTHIAS-MORSEY, *Das Ende der Parteien*, Düsseldorf 1960, 363, A. 59.

Regimes mit dem Vatikan eingehend untersucht werden. Es ist füglich anzunehmen, daß sich sein Auge bemühte, alles zu erfassen, was für die Wilhelmstraße als Silberstreifen am römischen Horizont gedeutet werden konnte. Zudem hatte ihn das gesellschaftliche Ereignis zwei Tage zuvor an den Schnittpunkt wohlunterrichteter Kreise geführt, und es müßte höchst seltsam zugegangen sein, wenn er von der „Version Faulhaber" nichts erfahren hätte. In seiner Denkschrift aber findet sich über die Allokution Pius XI., die anderwärts so aufregend wirkte, weder der Sache noch dem Sinne nach auch nur ein Wort. Es sei denn, man wollte einen Zusammenhang zu folgendem Abschnitt entdecken, der dann allerdings aus krassem Mißverständnis geboren sein müßte. Als ermutigendes Zeichen verbucht v. Bergen:

> „Sowohl der Reichskanzler als auch die anderen nationalsozialistischen Minister haben in ihren Erklärungen immer wieder den Segen und den Schutz Gottes auf ihre Arbeit herabgerufen und auf diese Weise ganz im Sinne des Papstes gehandelt, der die Bezugnahme auf Gott in den Reden der Staatsmänner der letzten Zeit sehr vermißte." [28]

Angemessener erscheint es, die Summe der römischen Eindrücke einschließlich der vom Konsistorium geprägten, in der folgenden vorsichtigen Bemerkung des Botschafters zu suchen:

> „Wenn sich heute bereits Anzeichen bemerkbar machen, in denen trotz aller Bedenken gewisses Verständnis den gegebenen Verhältnissen gegenüber zum Ausdruck kommt, so darf dies weder überschätzt noch unterschätzt werden." [29]

Mit der Redeweise des Papstes vertraut und von der Nüchternheit des Berufsdiplomaten beraten, hatte sich also v. Bergen gehütet, die jüngste päpstliche Verlautbarung in irgendeiner Weise überzuinterpretieren. Er sichtete in ihr nicht die Taube mit dem Ölzweig, sondern nur die Schwalbe, die noch keinen Sommer macht.

Welches Echo lösten die Papstworte in der Weltpresse aus? Sie wurden beachtet, jedoch keineswegs als sensationell empfunden. Soweit bis jetzt bekannt, registrierte nur L'Avvenire d'Italia die angebliche, verstohlene Bezugnahme auf den deutschen Reichskanzler, obwohl manche deutsche Zeitung in ihrem Auszug der Rede eben den ominösen Passus wörtlich brachte[30]. Schwer begreiflich ist es, warum sich die NS-Presse diesen Propagandastoff entgehen ließ. Er bot zwar nur ungestaltes Rohmaterial, aber das hätte die Techniker der Meinungsmache nicht gehindert, klingendes Kapital daraus zu schlagen. Das geschickt eingesetzte Papstwort hätte zudem wie eine Bestätigung der Corrispondenza-Meldung aus Rom geklungen, derzufolge eine Aussöhnung zwischen NS-Partei und deutschem Episkopat unmittelbar bevorstehe[31]. Sie wirkte in Deutschland so verwirrend, daß katho-

---

[28] a.a.O.

[29] a.a.O.

[30] Der *„Bayerische Kurier"* (BVP) Nr. 73 v. 14. 3. 1933 animierte seine Leser geradezu zum Kombinieren, da er ohne Kommentar „ad recentiora usque tempora", unzulässig präzisierend, mit „bis vor wenigen Tagen" wiedergab.

[31] Vgl. MORSEY a.a.O. 357, A. 28; Ecclesiastica 1933, 450.

lische Blätter schleunigst auf den nichtvatikanischen Charakter der römischen Quelle hingewiesen hatten.

Allein wegen des Mangels an publizistischer Resonanz ist es ausgeschlossen, daß das Konsistorium vom März 1933 einen millionenfachen Sinneswandel zugunsten der Regierung Hitler bewirkt haben kann. Die Millionen im Ausland, Katholiken wie Nichtkatholiken, die auf diese Vertrauenskundgebung des Papstes hin das anfängliche Mißtrauen überwunden und Vertrauen zum neuen Reichskanzler gefaßt haben sollen, führten nur eine Scheinexistenz. Sie lebten in der Vorstellungswelt des Münchner Kardinals, der in einem Augenblick revolutionärer Hochspannung, kirchenpolitischer Ratlosigkeit und persönlicher Impressionabilität einer Sinnestäuschung erlag und ein auf ihn begrenztes Erlebnis verallgemeinerte.

Damit ist aber noch keineswegs die Frage beantwortet, ob die Äußerung Pius' XI. in der von Kardinal Faulhaber zugespitzten Version nicht doch die Führungskreise der deutschen Katholiken bei fundamentalen Entschlüssen beeinflußt hat. Als das Papstwort gesprochen wurde, standen die Fraktionen von Zentrum und BVP vor der Abstimmung über das Ermächtigungsgesetz, der deutsche Episkopat vor einer Revision seiner Haltung gegenüber der NSDAP. Kard. Faulhaber kam rechtzeitig aus Rom zurück, um an der Beratung der Bischofserklärung vom 28. März noch mitzuwirken. Sein hier einzuordnender Rundbrief v. 24. März bezeichnet den bis jetzt frühesten Zeitpunkt, für den sich belegen läßt, daß er die Nachricht von der „Belobigung Hitlers durch den Papst" weitergegeben hat. Soweit sich aus den Stellungnahmen verschiedener bayerischer Bischöfe zum Breslauer Entwurf entnehmen läßt (von Regensburg[32] in Abschrift, von Passau[33] und Eichstätt[34] im Konzept vorliegend), die alle für einengende Zusätze plädieren, hat die Kunde aus Rom keinen feststellbaren Eindruck hervorgerufen. Sonst ließe es sich schwer erklären, wieso sie in den Überlegungen der Bischöfe überhaupt nicht aufscheint. Auch in den bisher bekanntgewordenen Schreiben Kardinal Bertrams[35], in denen er den Episkopat vor dem 28. März befragte und informierte, ist keinerlei Verweis auf die Haltung des Vatikans zu entdecken, obschon die Vermutung stark dafür spricht, daß er ebenso wie die bayerischen Bischöfe, also spätestens unter dem 24. März, von Kard. Faulhaber über dessen römische Impressionen unterrichtet worden ist. Wer wie die deutschen Oberhirten den Text der Papstrede im Osservatore zur Hand hatte und jetzt noch erfuhr, daß der Name Hitler überhaupt nicht gefallen war, wer sich also im Besitz des ungekürzten Wortlauts wußte, mochte die Interpretation des Münchner Kardinals leicht als zu weitgehend empfinden.

---

[32] Diözesanarchiv Regensburg.

[33] Diözesanarchiv Passau.

[34] Diözesanarchiv Eichstätt.

[35] Vgl. H. SCHLÖMER: *Die deutschen Bischöfe und der Nationalsozialismus.* Zur Vorgeschichte der bischöflichen Erklärung vom 28. März 1933. Dokumentationsbeilage zum Informationsdienst der Katholischen Nachrichten-Agentur, Bonn 1961. – H. MÜLLER: a.a.O. 73 ff.

Die Denkschrift vom 20. August 1935, von Kard. Faulhaber im Auftrag des deutschen Episkopats verfaßt, ist keine Geschichtsdarstellung, sondern ein politisches Papier. Sie zielte auf Willensbewegung ab und durfte darum rhetorischer Instrumentierung nicht entraten. U. a. sollte Hitler an den Vertrauensvorschuß erinnert werden, den ihm der Vatikan im Jahre 1933 gewährt hatte. Deswegen wurde auch das höchst private Erlebnis des Autors der Denkschrift gelegentlich des Konsistoriums wieder aufgefrischt und in die Argumentation eingebaut. Das kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß Kard. Faulhaber mit seiner Auffassung alleinstand. Pius XI. hat im März 1933 dem Regime Hitler keine Starthilfe geleistet. Daß die Meinung von einem geachteten Repräsentanten des deutschen Episkopats vertreten wurde, darf nicht hindern, ihr nach Erwägung der Tatsachen zu widersprechen.

ZEITBERICHT

Abnahme der Übertritte zum Katholizismus in USA – Christenverfolgung im Sudan – FE Y ALEGRIA - Hoffnung für Lateinamerika?

Abnahme der Übertritte zum Katholizismus in USA

In einem „Convert Decline" (Abnahme der Konversionen) überschriebenen Artikel in der Zeitschrift „America" (5. Okt. 1963) beschäftigt sich Fr. John O'Brien CSC mit der auffallenden Tatsache, daß die Übertritte zum Katholizismus in Nordamerika seit vier Jahren stark abgenommen haben. Fr. O'Brien ist Leiter des Büros für Konversionsforschung an der bekannten katholischen Universität von Notre Dame.

Die Zahl der Übertritte zur katholischen Kirche war in den Vereinigten Staaten immer groß. Im Jahr 1953 waren es 116 696. Im Jahr 1959 wurden 146 212 erreicht, der bisher höchste Jahresstand. Dann nahmen die Konversionen plötzlich ab, und 1962 waren es nur mehr 125 670. Das ist zwar immer noch viel, aber es gibt doch zu denken, besonders wenn man weiß, daß in derselben kurzen Zeit die Zahl der Priester im Land um mehrere Tausend und die Gesamtzahl der Katholiken um einige Millionen zugenommen hat.

Fr. O'Brien sieht den Hauptgrund für diesen Rückgang geradezu in den ökumenischen Bestrebungen. Um das zu verstehen, muß man wissen, daß in Amerika von den Katholiken (ebenso wie von den protestantischen Kirchen und Sekten) ausdrückliche Werbekampagnen gemacht werden, regelmäßige Veranstaltungen in den Pfarreien, Verbreitung von Schriften. Manche meinen nun seit der Einberufung des Konzils, man solle das nicht mehr tun, wo doch jetzt alles auf gegenseitiges Verständnis, guten Willen und Freundlichkeit ausgerichtet sei. Man hat geradezu von einem „Moratorium" auf dem Gebiet des Apostolats gesprochen. Fr. O'Brien meint, ein solches Moratorium sei am Platz, wo es sich um Nichtkatholiken handelt, die wirklich gläubige Christen sind und aktiv einer Kirchengemeinschaft angehören. Aber es gibt in Amerika an die

hundert Millionen Menschen, die sich als Christen und Protestanten bezeichnen, aber keiner Kirche, Religionsgemeinschaft oder Sekte angehören. Wenn man versucht, solche Leute für die katholische Kirche zu gewinnen, stört man in keiner Weise die ökumenischen Bestrebungen. Jedenfalls haben sich die großen nichtkatholischen Religionsgemeinschaften durch den ökumenischen Gedanken in ihrer Werbetätigkeit nicht stören lassen. „Catholic Digest" hat eine Erhebung veranstaltet mit dem Ergebnis, daß die katholische Kirche in bezug auf Werbetätigkeit unter allen Religionsgemeinschaften in den Vereinigten Staaten an letzter Stelle steht.

Der katholische Laie kann (und soll) sich nach Fr. O'Brien bei der Werbung betätigen: 1. In den einzelnen Pfarreien werden regelmäßig (zweimal wöchentlich) Aussprache-Abende (inquiry classes) veranstaltet. Aufgabe des einzelnen ist es, Leute, die keiner Kirchengemeinschaft angehören und keine Kirche besuchen, für solche Aussprachen zu interessieren. 2. Nichtkatholische Freunde mitbringen zu den (in Amerika sehr häufigen) gesellschaftlichen Pfarr-Veranstaltungen. 3. Verbreiten und regelmäßiges Austragen von Diözesan- oder Pfarrei-Werbeschriften. Besondere Bedeutung haben hier gut geschriebene Konversions-Geschichten, von denen einige namhaft gemacht werden.

Selbstverständlich sind daneben immer wirksam die allgemeinen Werbemittel: Gutes Beispiel, Freundlichkeit und Dienstbereitschaft Andersgläubigen gegenüber, stets nur mit Zufriedenheit, Freude und Stolz reden von unserem Glauben, von der Kirche und ihren Einrichtungen, Fernstehende dem Priester zuführen.

Christenverfolgung im Sudan

Die Republik Sudan besteht aus zwei ungleichen Hälften: der Norden ist von Arabern bewohnt und ist geschlossen muselmanisch, im Süden wohnen hauptsächlich Negerstämme, die teils christlich, teils noch heidnisch sind. Die Zentralregierung in Khartum ist ausschließlich arabisch-muselmanisch. Ihr Ziel war von Anfang an, die beiden Landeshälften unter „einer Sprache, einer Religion, einem Vaterland" zu einigen. Minister und andere hohe Beamte haben wiederholt erklärt, die christliche Kultur, die unter der Ägide des Imperialismus entstanden sei, müsse durch die islamische Kultur ersetzt werden.

Gleich 1957 wurden die 350 Missionsschulen „verstaatlicht", d. h. den Missionaren, die großenteils das Land verlassen mußten, wurde ihr Eigentum weggenommen. Aus den Schulen wurden Koran-Schulen (Khalwas) gemacht, in denen Lesen und Schreiben und islamische Religion gelehrt werden. Alle Kinder, die eine Khalwas besuchen, gelten von da an als Muselmanen.

Die Zulassung zu den Regierungsschulen geschieht durch ein Komitee, in dem die Araber die Mehrzahl bilden. Darin sind außer dem Hauptlehrer, dem Polizisten, dem Dorfvorsteher auch die arabischen Händler des Ortes. Jeder Bewerber muß seine Religion angeben. Gibt er den Islam an, wird er ohne weiteres aufgenommen. Bekennt er sich als Christ, wird er auf jede Weise umzustimmen gesucht. Es wird von regelrechten Quälereien berichtet, von Drohungen der arabischen Händler, die Christen zu boykottieren, von Kindern, die schreiend protestieren, wenn die Eltern sie als muselmanisch eintragen lassen wollen.

Die Folge ist, daß die Neger aus den verschiedenen Stämmen, Christen und Heiden, massenhaft über die Grenze wandern, hauptsächlich nach Süden in die Republik Kongo. Man schätzt die Zahl dieser Flüchtlinge in den letzten drei Jahren auf 30 000. Im Januar 1963 hat die Regierung von Khartum eine „Amnestie" erlassen für alle, die seit Oktober 1962 das Land verlassen hätten. Die Amnestie erstreckte sich jedoch nicht auf „andere Verbrechen", die sie etwa begangen hätten. Begreiflicherweise hat so gut wie niemand dieser freundlichen Einladung zur Rückkehr Folge geleistet.

Die Weltpresse hat sich nicht genug entrüsten können über die angebliche Intoleranz der Katholiken in Süd-Vietnam. Hier, wo es sich um eine wirkliche Religions- und Rassenverfolgung handelt, schweigt sie. UNESCO hat der Regierung in Khartum 32 Schulgebäude zur Verfügung gestellt, die gegenwärtig aufgestellt werden, und weitere 68 versprochen. Damit soll das Analphabetentum im Süd-Sudan bekämpft werden. Natürlich wird die Regierung daraus wieder Koranschulen machen. (*Revue du Clergé Africain*, Sept. 1965, 495 ff.)

FE Y ALEGRIA – Hoffnung für Lateinamerika?

„Wir können nicht erwarten, daß andere das tun, was wir selbst tun könnten!" – so kann man auf einem der zahllosen Flugblätter lesen, die im Namen von „Fe y Alegria" die Bevölkerung Venezuelas zur Selbsthilfe aufrufen. „Unser Problem besteht nicht darin, nichts zu besitzen, sondern in der Unfähigkeit, etwas zu besitzen. Die einzige Lösung ist, die Menschen zu erziehen und zu bilden. Ein Volk ohne Bildung kann sich nicht entwickeln. Die Zukunft wird so sein, wie sie sein soll, wenn alle Menschen ein Recht haben auf das, was sein soll: Arbeit, Unterkunft, Verantwortung und Bildung."

Die Verhältnisse in Venezuela während der 50er Jahre sind für den übrigen mittel- und südamerikanischen Kontinent typisch: große wirtschaftliche und soziale Kontraste zwischen „arm und reich". Venezuela ist eines der reichsten Länder der westlichen Welt – und zugleich eines der ärmsten. Mit einer Bevölkerung von 7,7 Millionen hat es gewaltige Bodenschätze – 2500 Millionen Tonnen Erdöl und 1000 Millionen Tonnen Eisenerz – aber nur 10 % der Bevölkerung erhalten mehr als 50 % des jährlichen Aufkommens. Der Großteil der Bevölkerung lebt in Armut; teilweise unter dem Existenzminimum. Einem jährlichen Produktionszuwachs von 1,5 % steht ein entsprechender Bevölkerungszuwachs von 4 % gegenüber. 50 % der Einwohner Venezuelas sind jünger als achtzehn Jahre; mehr als 10 % aller Arbeitsfähigen sind arbeitslos; 80 % haben lediglich den Ausbildungsstand eines Hilfsarbeiters. 28 % der Bevölkerung sind Analphabeten. Die Privatschulen sind nur für die, die es sich leisten können, und die öffentlichen Schulen sind unzureichend oder unter kommunistischer Kontrolle. Im Durchschnitt erstreckt sich die bildungsmäßige Erziehung der Kinder auf die ersten beiden Volksschulklassen. 173 000 Kinder leben in Verwahrlosung; davon allein 40 000 in den Elendsvierteln von Caracas. Jugendkriminalität, psychische und physische Labilität, kultureller Verfall, Hunger und Verzweiflung sind das Resultat dieser Situation.

Der Kommunismus wird so lange eine ernste und drohende Gefahr für Venezuela sein, bis die sozialen und wirtschaftlichen Probleme, die einen breiten Teil der Bevölkerung unmittelbar treffen, gelöst sein werden. Es gibt keine Alternative: Staat und Gesellschaft müssen sich diesen Problemen stellen – und die Zeit drängt.

Es gibt Institutionen auf privater Ebene, die sich um Erziehung, Gesundheit und sozialen Wohlstand bemühen. Zu ihnen gehört „Fe y Alegria" (Glaube und Glück) – eine Gruppe aktiver katholischer Laien, die sich sozialen Fortschritt und Bildung des lateinamerikanischen Proletariats zur Aufgabe gemacht haben. „Fe y Alegria" versteht sich selbst als „soziale Bewegung, die das Problem an der Wurzel angreifen will; nämlich in den Städten, Dörfern und auf den Farmen, wo die Menschen leben". Darum bemüht sich „Fe y Alegria", Schulen zu gründen und zu leiten, Lehrkräfte auszubilden, den Kindern Nahrung und Gesundheit zu garantieren und durch die Zielsetzung gemeinsamen Handelns ein Gefühl gegenseitiger Verantwortung zu wecken. „Fe y Alegria" ist eine Institution für soziale Arbeit ohne eigensüchtige Ziele; ihre Gründung geht auf den Universitätsprofessor P. José Ma. Vélaz SJ – einen Mann genialer Pläne und kluger Organisation – zurück, der im Jahre 1954 mit einigen seiner Studenten und Studentinnen in die Elendsviertel von Caracas ging, um den Menschen zu helfen.

Inzwischen kann „Fe y Alegria" beachtliche Erfolge verbuchen: Die Zahl der an eigenen Schulen – meist großen und modernen Gebäuden – unterrichteten Kinder ist von 500 im Jahre 1955 auf 24 000 im Jahre 1963 gewachsen. Gegenwärtig unterhält „Fe y Alegria" 36 Erziehungsstätten in den Vorstädten von Caracas und im Innern des Landes: in Maracaibo, Valencia, Maracay, Barquisimeto, Punto Fijo und Puerto Ordaz. Allein in der Vorstadt Petare (Caracas) laufen Tageskurse mit 2300 Schülern und Abendkurse für erwachsene und jugendliche Arbeiter mit 572 Hörern. Daneben besteht eine ärztliche Betreuungsstelle für Kinder mit klinischer, zahnmedizinischer und röntgenologischer Abteilung, ein „Haus der Jugend" mit Kindergarten und Klubräumen, verschiedene hauswirtschaftliche Kurse für Mädchen, Schülerspeisung für 500 Jugendliche, ein kleines Internat, eine Lehrerbildungsanstalt und ein politisches Informationszentrum.

Aus dem Fünfjahresplan von „Fe y Alegria" geht hervor, daß sich die Zahl der Schüler auf 35 700 erhöhen soll. Der größte Teil von ihnen wird eine sechsjährige Grundschulausbildung erhalten; außerdem sollen verschiedene Fachschulen – Elektrotechnik, Landwirtschaft, Hauswirtschaft, Lehrerbildung – entstehen. Die Schwerpunkte des Programms liegen im Ausbau der bestehenden Zentren in der Hauptstadt und im Landesinnern; in der Gründung neuer Schulen (Grunderwerb und Bau); und in der Errichtung von Ferienhäusern, zunächst in Caracas und in Maracaibo.

Die Kosten des Fünfjahresplans werden auf 11 016 400 Bolivares geschätzt. Der Besuch aller Schulen ist frei. Am Anfang der Bewegung kamen die finanziellen Mittel zum Teil aus den Reihen einfacher Arbeiter. Die erste Schule war das Geschenk eines Maurers, der sein Haus, das er sich mühsam erspart und gebaut hatte, an „Fe y Alegria" verschenkte. Heute liegt die Kapitalbeschaffung in den Händen eines Organisations- und Verwaltungsbüros: sie geschieht durch die Spenden eines alljährlichen Propaganda-Feldzugs und durch regelmäßige Beiträge von Wohltätern aus dem In- und Ausland. „Fe y Alegria" bemüht sich, die Werbung möglichst fachgerecht zu gestalten, mit einem Seitenblick auf die Bildung sozialer Verantwortung bei den höheren Bevölkerungsschichten. Zusammen mit anderen privaten Institutionen kämpft „Fe y Alegria" ständig um das Recht aller Bürger Venezuelas auf staatliche Unterstützung für die Kindererziehung. Für die Zukunft läßt die internationale Zusammenarbeit im Rahmen der Entwicklungshilfe finanzielle Mittel erhoffen; für die Verwirklichung des Fünfjahresplans wird das unumgänglich sein.

Die geistigen Träger dieser sozialen Bewegung sind davon überzeugt, daß Freiheit, Friede und Ordnung in einem demokratischen Staat nicht bestehen können, solange breite Massen in Unwissenheit, Hunger und Obdachlosigkeit leben. Dadurch wird das Land ein fruchtbarer Boden für den Samen falscher Versprechungen.

„Fe y Alegria" verlangt große persönliche Opfer von Laien, Priestern und Schwestern, die selbstlos und unermüdlich für das Proletariat arbeiten. Ihr Einsatz wird vom Glauben an eine bessere Welt getragen; sie wollen ihr Land von dem Einfluß atheistischer Totalitarismen bewahren. „Fe y Alegria" weiß, daß die Rettung Lateinamerikas allein durch einen sozialen Frieden nach den Grundsätzen katholischer Soziallehre möglich ist. Aber nur ein gebildetes Volk kann Freiheit in Frieden und Ordnung finden. Die Kinder von heute werden die verantwortlichen Männer und Frauen von morgen sein, wenn man sich um ihren Körper, ihren Geist und ihre Seele gekümmert hat. Der Einsatz privater Initiative ist dazu rechtmäßig und unverzichtbar.

Wenn es „Fe y Alegria" gelingt, durch die Bildung breiter Volksschichten die Fundamente für ein besseres Leben zu legen, wird es den Weg zu sozialem und wirtschaftlichem Wohlstand bereiten und zugleich in den Menschen soziale Verantwortung und soziale Liebe wecken. Auf diesem Wege könnte „Fe y Alegria" den Anstoß für eine christliche, demokratische und soziale Revolution in den Ländern Lateinamerikas geben.

BESPRECHUNGEN

Theologie

Kraft und Ohnmacht. Kirche und Glauben in der Erfahrung unserer Zeit. Hrsg. von Mario von GALLI und Manfred PLATE. Frankfurt: Josef Knecht 1963. 301 S.

Ein verdienter Publizist des christlich-katholischen Lebens, Karl Färber, soll zu seinem 75. Geburtstag eine literarische Ehrengabe erhalten. Wie hätte man das eindrucksvoller und dauerhafter machen können, als indem man eine Auslese der von ihm geleiteten Wochenschrift, des „Christlichen Sonntags" darbietet! Der Jubilar wird hier doppelt geehrt, einmal durch die Widmung, zweitens durch den Inhalt, der durch den hohen Rang des Gebotenen die Qualität nicht nur des Sonntagsblattes, sondern auch des Hauptschriftleiters in zusammenfassender Übersicht deutlich macht.

Bekannte Namen stehen als Verfasser bei den ausgewählten Aufsätzen, Namen, die im theologischen, spirituellen und allgemeinen kulturellen Leben des deutschen Sprachraums eine Rolle spielen. Sie sprechen von der Erfahrung des heutigen Menschen in der heutigen Kirche und zwar in all ihren Daseins- und Ausdrucksformen.

In anderen Aufsätzen wird der Blick von der Mitte der christlichen Sinngebung auf die „Welt" gerichtet, wie sie sich in ihrer heutigen Not dem denkenden und forschenden Geiste zeigt, in seinem Bemühen um Reste einer Ganzheitsschau der Geschichte und der Kultur, in der Bedrängnis der Seelen, denen der göttliche Grund des Geschaffenen entgleitet, und die unbehaust sind und dem zu verfallen drohen, was man Nihilismus nennt. *G. F. Klenk SJ*

DE VRIES, Wilhelm: *Rom und die Patriarchate des Ostens.* Unter Mitarbeit von Octavian Bârlea, Josef Gill, Michael Lacko. Freiburg-München: Karl Alber 1963. VIII, 452 S. Lw. 40,–.

Am 18. 10. 1963 brachte der Osservatore Romano ein Photo aus der Konzilsaula, das die Orientalischen Patriarchen auf ihren Plätzen vor der Statue des hl. Petrus zeigt. Es ist ein schönes Zusammentreffen, daß dies etwa um dieselbe Zeit geschah, zu der das hier besprochene Buch erschien. Sein Verfasser ist den Lesern dieser Zeitschrift durch zahlreiche Beiträge bestens bekannt. Das Buch erschien in der Reihe „Orbis Academicus".

Obwohl W. de Vries einleitend bemerkt, es gehe ihm „nicht darum, eine Geschichte der Union der östlichen Patriarchate mit Rom zu schreiben", bietet der erste Teil des Buches doch eine gute Einführung nicht nur in die Unionsgeschichte, sondern in die Geschichte der römisch-orientalischen kirchlichen Beziehungen überhaupt. Es ist schade, daß dabei die Union von Brest-Litowsk „aus Mangel an Mitarbeitern" nicht ausführlicher dargestellt werden konnte. Die Unionen von Užhorod und die der Rumänen sind dagegen eingehend behandelt. Das Gleichgewicht der Darstellung ist dadurch etwas gestört. (Daß der Name des Verfassers des Kapitels über die Union der Rumänen – Msgr. Octavian Bârlea – im Titel dieses Kapitels ausgefallen ist, ist wohl ein Versehen.)

Das Hauptgewicht des Buches liegt aber in seinem zweiten Teil: „Roms Haltung zur Eigenart des Ostens". Hier wird in sieben Kapiteln die Haltung Roms gegenüber den liturgischen Riten, der Disziplin, der Autonomie der orientalischen Patriarchate, gegenüber dem Glauben der Orientalen, der geistigen Latinisierung des Ostens, den getrennten Kirchen und ihrer Hierarchie und gegenüber der Frage nach der gottesdienstlichen Gemeinschaft mit ihnen (communicatio in sacris) auf Grund reichsten Quellenmaterials in ihrer verschiedenen und teils wechselvollen geschichtlichen Entwicklung dargestellt. Ein Quellen- und Literaturverzeichnis und ein ausführliches Namen- und Sachregister erleichtern die Benützung des Buches, das wahrhaft eine Fundgrube der Information ist, nicht nur für den Historiker, sondern für jeden, der sich für die Fragen der kirchlichen Einheit mit dem Osten interessiert..

Aber das Buch ist mehr als nur eine historische Untersuchung. Es ist zugleich durch seine ganz dem Geist des zweiten Vatikanischen Konzils entsprechende Offenheit ein Schritt in die Zukunft, ein Schritt auf dem Weg zur Einheit. Einheit ist ja, wie der Verfasser hervor-

hebt, ohne Vertrauen, und Vertrauen ohne Offenheit nicht möglich. Und daß Einheit weder durch Uniformierung, noch durch Zentralisierung ersetzt werden kann, geht aus der ganzen Vergangenheit der römisch-orientalischen kirchlichen Beziehungen deutlich genug hervor. „Die Vergangenheit", sagt J. Gill in seinem Beitrag zu diesem Werk, „ist schon um ihrer selbst willen interessant; noch interessanter aber ist sie wegen des Lichtes, das sie auf die Zukunft werfen kann." *E. Huber SJ*

Pro veritate. Ein theologischer Dialog. Festgabe für Erzbischof Lorenz Jaeger und Bischof Wilhelm Stählin. Hrsg. v. E. Schlink und H. Volk. Münster: Aschendorff und Kassel: Joh. Stauda-Verlag 1963. 395 S. Ln. 40,–.

Das wissenschaftliche Gespräch zwischen den Konfessionen hat in den seit 1946 regelmäßig stattfindenden Tagungen des Evangelisch-katholischen ökumenischen Arbeitskreises ein besonderes Forum gefunden. Zum 70. bzw. 80. Geburtstag der beiden Begründer und ständigen Leiter, des Erzbischofs Lorenz Jaeger und des Bischofs Wilhelm Stählin, wurden nun aus den insgesamt etwa 90 Referaten dieser Tagungen vierzehn (unter ihnen vier noch unveröffentlichte) gesammelt und als Ehrengabe an die Jubilare herausgegeben.

Der Band folgt den Gepflogenheiten des Arbeitskreises und bringt zu jedem Thema das Referat eines evangelischen und eines katholischen Theologen. Die Themen lauten: Gottes Ebenbild (E. Schlink-G. Söhngen), die Rechtfertigung des Sünders (P. Brunner-Bischof H. Volk), das Wirken des Hl. Geistes (H.-D. Wendland-V. Warnach), das Recht der Kirche (H. Dombois-K. Mörsdorf), Tod und Unsterblichkeit (W. Anz-J. Pieper), Tod und Auferstehung (H. v. Campenhausen-M. Schmaus), zum Problem der dogmatischen Aussage (W. Pannenberg-K. Rahner). Von besonderem Wert ist das am Schluß beigefügte Verzeichnis der 23 Tagungen mit ihren Themen und die Bibliographie der im Druck erschienenen Referate.

W. Seibel SJ

Religionsgeschichte

Coulborn, Rushton: *Der Ursprung der Hochkulturen.* Stuttgart: W. Kohlhammer 1962. (Urban-Bücher 65) 181 S. Brosch. 4,80.

Es gibt sieben primäre Hochkulturen. Davon sind fünf in Flußtälern entstanden, nämlich die ägyptische, die mesopotamische, die indische, die chinesische und die Anden-Kultur, eine, Kreta, auf einer Insel, und schließlich die mittelamerikanische im tropischen Regenwald. Nach C. gingen alle diese Kulturen aus der Sorge um das Wasser und aus dem Bevölkerungsdruck, der aus der Einführung des Ackerbaus entstanden war, hervor. Der Klimawechsel am Ende der letzten Eiszeit, die langsame Austrocknung der Gebiete, die heute den großen Wüstenstreifen von Nordafrika bis zur Wüste Gobi in Asien bilden, drängte die damaligen Menschen in die Flußtäler und stellte sie vor Aufgaben, die in Anbetracht ihrer Mittel fast übermenschlich schwer waren. Sie mußten die Sümpfe austrocknen und die Überschwemmungen regulieren, in Mittelamerika den Urwald roden. Aber diese äußeren Verhältnisse bildeten wohl einen Anreiz, aber nicht notwendig wirkende Ursachen. Befähigt wurden diese Menschen zu ihren Leistungen durch ihre religiöse Einstellung. Mit dem Entstehen der Hochkulturen geht zusammen die Geburt neuer Religionen und eines charismatischen Führertums; sie konnten die Kräfte zusammenfassen. In den erst aus späteren Zeiten überlieferten Religionen finden sich darum überall Spuren der Sorge für das Wasser, der Lehre von der Entstehung der Welt aus dem Wasser und in Mittelamerika der Verehrung der Regengötter. Zuweilen spricht C. so, als ob die Religion bewußt diese Zwecke verfolgt habe oder gar für sie erfunden worden sei, was dem Wesen der Religion widerspricht. Richtig ist hingegen, daß die Fruchtbarkeit des Lebens, die mit dem Wasser eng zusammenhängt, schon in den primitiven Ackerbaukulturen als Wirkung göttlicher Mächte verstanden wurde, von denen man also das Dasein abhängig wußte. Jede der Hochkulturen ist aus zahlreichen primitiven entstanden und bildet eine geistige Einheit, die sich in einem unverwechselbaren Stil ausdrückt und allem eine eigene Prägung gibt. Dadurch unterscheiden sie sich von den primitiven Kulturen, dazu auch durch einen schnelleren Rhythmus der Entwicklung und durch den zyklischen Wechsel von Aufstieg und Zerfall. Alle andern Unterschiede sind quantitativer Natur oder unwesentlich. Bezeichnend ist also für jede Hochkultur der Stil, nicht aber gewisse Kultur-

inhalte; diese können wandern. – Die Ausführungen bleiben natürlich in vielem unsicher, sind aber sehr anregend und entbehren nicht einer großen Wahrscheinlichkeit.

A. Brunner SJ

DAMMANN, Ernst: *Die Religionen Afrikas.* Stuttgart: W. Kohlhammer 1963. (Die Religionen der Menschheit, Bd. 6) 302 S. Ln. 32,–.

Das Buch enthält eine Fülle von Einzelheiten über die afrikanischen Religionen, über die Hochgötter, die ziemlich allgemein verbreitet sind, aber nur ausnahmsweise einen Kult erhalten, über die Götter und Geister, die Seelenvorstellungen, die Heilbringer und Heroen. Es berichtet über das religiöse Denken (Schöpfung, Entstehung des Todes), über das religiöse Verhalten und den Vollzug der Religion durch Wahrsagung, Übergangsriten, durch die religiöse Sicherung des Lebens und des Erfolgs der Arbeit, von der Einwirkung der Religion auf das soziale Leben und von den religiösen Gemeinschaften. Behandelt werden auch der Wandel der afrikanischen Religionen und ihre gegenwärtige Form wie auch der Einfluß fremder Religionen. Bei allen Verschiedenheiten im einzelnen zeigen sich doch auch durchgehende Gemeinsamkeiten, wie der bereits erwähnte Glaube an ein Höchstes Wesen, die Auffassung vom Tode, der kein Abschluß, sondern ein Übergang ist; auch im Kult gleicht sich vieles und im Orakelwesen. Die Religion scheint ganz von der Sorge um die Sicherung der Existenz beherrscht zu sein; darum enthält der Kult kaum je einen Ausdruck der Anbetung und der Liebe, sondern nur die Anerkennung der für den Menschen und sein Wohlergehen so wichtigen Macht. Der Verf. tritt diesen Religionen ohne Vorurteil und mit großem Verständnis entgegen. *A. Brunner SJ*

GONDA, Jan: *Die Religionen Indiens.* II: Der jüngere Hinduismus. Stuttgart: W. Kohlhammer 1963. (Die Religionen der Menschheit, Bd. 12) 366 S. Lw. 36,–.

Der Hinduismus hat sich im ersten Jahrtausend nach Christus aus der alten vedischen Religion entwickelt. Dies geschah teils durch eine innere Entfaltung und durch Hervortreten von Gestalten und Bräuchen, die zuvor im Hintergrund geblieben waren, teils durch Aufnahme von Kulten der vorarischen Bevölkerung, die dabei wohl, so gut es ging, angeglichen wurden, was aber nicht ganz gelingen konnte. So erscheint der Hinduismus bis heute als ein ungeheures Pantheon, wo sich alle religiösen Gestalten, Kulte, Gebräuche, Heilslehren, von den primitivsten und abstoßendsten bis zu hoch spiritualistischen begegnen und zusammen gedeihen. Es war nicht leicht, diese uferlosen Stoffmassen zu beherrschen und darzustellen. Man kann jedoch sagen, daß dem Verf. seine Aufgabe gelungen ist, wobei er allerdings eine Fülle von Tatsachen und Ansichten berichten mußte. Einige durchgehende und für die hinduistische Religion bezeichnende Züge heben sich aus allem ab: die ganze Wirklichkeit ist göttlich und von einem einheitlichen göttlichen Leben durchpulst. Dieses Göttliche kann sich an jeder beliebigen Stelle gleichsam verdichtet offenbaren und zum Gegenstand der Verehrung und des Kultes werden. Weiter gehört dazu die Hochschätzung der vedischen Literatur als heiliger Bücher, die Rolle des Guru oder Seelenführers und der verschiedenen homines religiosi und ihrer oft bizarren aszetischen Methoden und das Wuchern der Mythologie. Als höchste Götter werden meist entweder Vischnu oder Schiwa verehrt; dieser scheint grausamere Kulte zu bevorzugen als Vischnu. Dazu kommt vielfach die Verehrung der Schakti, der als weiblich aufgefaßten schöpferischen Kraft der Gottheiten, deren Formen ebenfalls vom Kult des Geschlechtlichen bis zu hoher Vergeistigung alle Stufen durchlaufen. *A. Brunner SJ*

RINGGREN, Helmer: *Israelitische Religion.* Stuttgart: W. Kohlhammer 1963. (Die Religionen der Menschheit, Bd. 26) 326 S. Lw. 34,–.

Die vorliegende Darstellung der israelitischen Religion gliedert sich in drei Teile: die vordavidische Zeit, die Religion der Königszeit und das exilische und nachexilische Zeitalter (das Judentum). Sie zeichnet sich aus durch eine sorgfältige Unterscheidung zwischen sicheren Tatsachen und mehr oder weniger wahrscheinlichen Hypothesen. Auch ist R. sehr zurückhaltend in der Anwendung von Analogieschlüssen von außerisraelitischen Religionen auf die israelitische, was daher kommt, daß er sich der Einzigartigkeit dieser Religion klar bewußt ist. Das in protestantischen Kreisen weit verbreitete Vorurteil gegen den Kult, der im Gegensatz zu echter innerlicher Frömmigkeit stehen

soll, teilt er nicht. Es ergibt sich, daß, während wir über manche Seiten der israelitischen Religion, wie über die Auffassung von Gott und über die sittlichen und sozialen Forderungen gut unterrichtet sind, und dies ist doch wohl das Wichtigste, wir von andern, wie vom Kult, sehr wenig wissen und es äußerst schwierig ist, eine Geschichte der Entwicklung der israelitischen Religion zu schreiben. *A. Brunner SJ*

DEROLEZ, R. L. M.: *Götter und Mythen der Germanen.* Einsiedeln-Köln: Benziger 1963. 334 S. Lw. 28,–.

In vier Teilen bespricht das Buch die Kultur der Germanen und die Quellen ihrer Religionsgeschichte, die Götter, den Kultus und den germanischen Kosmos und schließt mit einem Abschnitt über das Verhältnis der Germanen zum Christentum. Nicht nur die schriftlichen Zeugnisse, die erst spät reichlicher fließen, sondern auch die archäologischen werden sorgfältig ausgewertet. Jedoch sind diese, soweit sie nicht durch schriftliche Angaben erhellt werden, oft vieldeutig oder schwer verständlich. So läßt sich kein lückenloses Bild der altgermanischen Religion erarbeiten, zumal die Entwicklung dieser Religion sich über etwa 2000 Jahre erstreckt. Der Vorzug des Buches liegt gerade darin, daß der Leser erfährt, was gesicherte Tatsache oder Auslegung, was hingegen nur ein immer ungewiß bleibender Versuch ist, zu einem Gesamtbild der germanischen Religion zu gelangen. Solche Versuche sind natürlich nicht zu verwerfen, soweit sie sich ihres hypothetischen Charakters bewußt bleiben und mit kritischem Sinn vorangehen. 32 Abbildungen auf Tafeln, 11 Textabbildungen und drei Karten veranschaulichen die Ausführungen.

A. Brunner SJ

Geschichte

ROST, Hans: *Fehlwege deutscher Geschichte.* Nürnberg: Glock und Lutz 1963. 329 S. Lw. 15,–.

Die nach der nationalsozialistischen Katastrophe von fast allen Seiten gewünschte und sicher dringend notwendige Durchsicht der deutschen Geschichtsauffassung ist nicht recht vom Fleck gekommen. Die durch Jahrzehnte gültigen Geschichtsklischees sind keineswegs ausgemerzt, sondern meist nur etwas weniger dick aufgetragen worden. In Hans Rosts Werk nun liefert ein Kenner der deutschen Vergangnheit und Zeitgenosse ihrer jüngsten Umbrüche einen hervorragenden Beitrag zu dieser längst fälligen Revision. Man wird ihm Einseitigkeit vorwerfen; denn er geht zumal der brandenburg-preußischen Reichsfeindschaft nicht gerade zimperlich an den Leib, und der neu-deutsche Heroenkult wird arg zerzaust. Aber man setze sich mit seiner Beweisführung im einzelnen sachlich auseinander, das könnte unsere Geschichtsschreibung ein gut Stück voranbringen und wäre uns jedenfalls heilsamer als die „Fehlwege der deutschen Geschichte" mit nationalliberalen Vorurteilen zu verhängen oder auf die Ära Hitler einzuschränken.

G. F. Klenk SJ

GROTE, Adolf: *Unangenehme Geschichtstatsachen.* Zur Revision des neueren deutschen Geschichtsbildes. Nürnberg: Glock und Lutz 1960. 176 S. Kart. 8,50.

Es ist keine kühl destillierte Gelehrtenarbeit, was Grote hier vorlegt, sondern ein kräftiger Stoß gegen die künstliche Fassade einer bestimmten preußisch-deutschen und nationalstaatlichen Geschichtsschreibung. Noch immer haben es jene schwer, die ein verhängnisvoll schiefes Geschichtsbild der Deutschen zurechtrücken wollen, noch immer fehlt uns die große allgemeine Revision unserer Historie, zumal des Abschnittes vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Grotes Buch könnte ein wirksamer Weckruf sein, aber leider schadet seine allzu polemische und einseitige Schreibweise einer an sich guten Sache. Für viele wird das ein Vorwand sein, seine Studie in Bausch und Bogen abzulehnen. Man kann sie jedoch auch anders betrachten, als einen Protest gegen ein Versäumnis, dann wird sie sehr anregen. Wie groß das Versäumnis ist, hat kürzlich (1962) die Jahrhundertfeier Friedrichs II. (1712–1962) wiederum gezeigt. *G. F. Klenk SJ*

ROHAN, Karl Anton Prinz: *Heiße Eisen.* Deutschland, Europa, der Westen. Nürnberg: Glock und Lutz 1963. 301 S. Lw. 19,80.

Gelassen ruhig behandelt der Autor erregende Fragen der Geschichte und der Gegenwart. Und diese Haltung kommt der Sache zugute: die heißen Eisen werden nicht nur angefaßt, sondern auch geschmiedet, so daß der Leser sich am Wissen und der Erfahrung eines

kundigen Mannes ein Urteil bilden kann über Euopa, seine glanzvollen Leistungen, sein elendes Versagen und seine noch bestehenden Aussichten.

Kern des europäischen Problems ist die deutsche Frage. Sie führt zur kritischen Prüfung der Geschichte Mitteleuropas und des Zueinanders und Gegeneinanders seiner Völker. Besonders sei hervorgehoben, was Rohan über den Gegensatz von jakobinischer und angelsächsischer Freiheitsidee, von jakobinischem und angelsächsischem Nationalismus sagt.

Immerhin müssen wir zu diesem im ganzen hervorragenden Buche einige Bedenken äußern. Hat der Verf. das – nur noch vom östlichen Kommunismus erreichte – einmalig Böse des Nationalsozialismus ganz begriffen? Wir fürchten, nicht. Und was die frühere Geschichte angeht, scheint er uns die Paulskirche zu positiv zu werten. *G. F. Klenk SJ*

MAYER, Eugen: *Skizzen aus dem Leben der Weimarer Republik.* Berlin: Duncker u. Humblot 1962. 164 S. Br. 16,60.

Eugen Mayer, aus dem bayrischen Verwaltungsdienst stammend, war von 1921 bis 1932 in verschiedenen hohen Stellungen im Reichsinnenministerium tätig und hatte ungewöhnliche politische Beobachtungsmöglichkeiten. Das Buch steht in der Mitte zwischen Memoiren und Geschichtsdarstellung; man könnte es als miterlebte Geschichte bezeichnen. Es ist anspruchslos, aber mit großer Sachkenntnis geschrieben und besitzt geradezu Quellenwert.

L. v. Hertling SJ

Gedichte

BALDE, Jacob: *Dichtungen.* Lateinisch und deutsch. Hrsg. u. übers. Max Werli. Köln und Olten: Hegner 1963. 128 S. Kart. 7,80.

Die lateinische Odensammlung des Jesuiten Jacob Balde erschien während des 30jährigen Krieges 1643 in München zum erstenmal im Druck. Der im Elsaß geborene, im bayrischen Raum wirkende Gymnasial- und Rhetoriklehrer zeigt eine lyrische Sprechhaltung, die den vom Orden gepflegten Neuhumanismus mit barockem Lebensgefühl, christliche Weltbetrachtung, aszetisches Streben und Frömmigkeit mit starkem persönlichem Erleben verbinden. In straffer Zucht zwingt Balde sein Wort in die antiken Versmaße der damals noch weithin internationalen lateinischen Bildungssprache. Zeitgenossen nannten ihn den „deutschen Horaz", auch den „bayrischen Alkaios". Doch mußte schon Herder den einst Verehrten der Vergessenheit entreißen. Goethe äußerte sich wohlwollend; A. W. Schlegel interessierte sich für den humanistischen Künstler. Dem literarischen Bewußtsein der Nation konnte der Lyriker Balde nicht mehr eingegliedert werden.

Nun hat der bekannte Züricher Literarhistoriker eine kundige Auswahl und eigene Übertragung vorgelegt. Wehrli hat sprachlich und metrisch Hervorragendes geleistet. Erstaunlich, wie exakt er den knappen Horazischen Sprechton wiedergibt, die alkäischen, asklepiadeischen, sapphischen Strophen fügt, ohne gezwungen zu wirken. Da Text und Übertragung nebeneinander geboten werden, ist dem Leser eine vergnügte Doppellektüre bereitet. Sie fordert Entzücken heraus. Das Nachwort entspricht dem Rang des gelehrten Stilisten.

P. K. Kurz SJ

KURZ, Paul: *Denn Er ist da.* Verse zu Advent und Weihnacht. München: Ehrenwirth 1963. 45 S. Geb. 6,80.

Die vorgelegten Verse, geschrieben in den Weihnachtstagen 1959/60, umkreisen in Meditation und Lied das Geheimnis der Menschwerdung. Das Prologgedicht ist der „Versuch eines Gespräches mit Gabriel", dem Engel des Wortes in zweifachem Sinn. Drei Gedichte des ersten Adventteiles konfrontieren Worte aus den Sonntagsevangelien zeitkritischem Erleben. „Johannes auf Machärus" – die Bergfeste über dem Toten Meer, die nach Flavius Josephus den Täufer gefangen hielt – versucht, den Advent seiner „dunklen Nacht" zu vergegenwärtigen. Der Weihnachtsteil wird mit dem Titelgedicht „Denn Er ist da" eingeleitet. Bekannte Szenenbilder werden neu gefaßt. Kindliches Staunen verbindet sich theologischem Fragen und Deuten. Eine letzte und kleinere Gedichtgruppe, nochmals „Advent" überschrieben, ist eschatologisch gerichtet. Das erste Gedicht meditiert über das Schicksal P. Delps in den Januartagen 1945 in Berlin-Moabit: Sterbensdunkel im Zeichen der Epiphanie. Die nächsten Verse geben sich als persönliches Lied. Das letzte Gedicht hat die lyrisch schwer faßbare Perikope von

der Wiederkunft des Herrn zum Thema. Hier ist ein Druckfehler stehen geblieben. Statt „dieser Erde nie ganz fügbar" muß es heißen „diese Erde, nie ganz fügbar".

Der Verlag hat die „Verse zu Advent und Weihnacht" als Geschenkbändchen ausgestattet. Formal reichen sie vom schlichten Lied über den darstellenden und kritischen Vers zum Meditationsgedicht. *P. K. Kurz SJ*

Schallplatten – Weihnachtsmusik

Für weihnachtliche Feierstunden, für deren musikalische Umrahmung oder Gliederung sei auf einige Schallplatten der „Musica sacra", Klangarchiv für Kirchenmusik, Düsseldorf, hingewiesen. Die Aufnahmen vermitteln originelle, viel zu wenig bekannte Musik. Sie spiegelt zum einen das Erlebnis des Weihnachtsmysteriums in verschiedenen Völkern, Ländern und Musizierstilen wider, zum andern läßt sie vor allem in der Verwendung volkstümlicher Lieder Gemeinsamkeiten erkennen. Um ihretwillen fühlt sich jeder Hörer angesprochen: Spekulation tritt zurück hinter unmittelbare Empfindung, hinter Freude und Jubel über das weltverändernde Ereignis der Geburt Christi.

Böhmen und Mähren

Wer wollte sich der Heiterkeit in der „Sinfonia pastorale" des Jiri Ignac Linek (1725–1791) verschließen? Hier durchsetzt Volksmusik den Wiener Klassizismus, ohne daß Form und Satztechnik dadurch an Bedeutung verlieren müßten. In den drei pastoralen Sätzen wird das thematische Material sorgfältig durchgestaltet, im Mittelsatz erhält die wiegende Melodik reizende harmonische Lichter, im jagdartigen Finale sind auch die damals so beliebten Echowirkungen nicht vergessen, um dem Klangverlauf die notwendige Abwechslung zu geben.

Die Motette „Rorando caeli" von Jan Campanus Vodnansky (1571–1622) gewinnt in der instrumentalen Darbietung Plastik ihrer Stimmen, ebenso die Fuge über „Hodie Christus natus est" von Josef Seger (1716–1782) – alle drei Stücke sind neben ihrem musikalischen Wert sehr geeignet zur oben angedeuteten praktischen Verwendung.

Mit Recht weist Carl de Nys in einem seiner fundierten Kommentare auf zwei gewichtige Zeugen für die naturgegebene Musikalität des böhmischen Volkes hin: auf Guillaume de Machaut, der fast zwei Jahrzehnte seines Lebens in Prag verbrachte, und auf den englischen Musikhistoriker Charles Burney, dessen Reisetagebücher voll treffender Beobachtungen und Urteile noch heute eine Fundgrube für Erkenntnisse sind über die Einstellung zur Musik und zu musikalischen Leistungen im 18. Jahrhundert. Beide Kenner stimmen darin überein, daß die böhmische Landschaft nicht nur bedeutende Musiker hervorgebracht habe, sondern daß diese in ihrer Eigenart nur auf dem musikalischen Humus des böhmischen Volkes erwachsen konnten.

Aus der Platte „Geistliche Instrumentalmusik aus Böhmen und Mähren" (AMS 17) hat „Musica sacra" dankenswerterweise zwei kleine Platten erscheinen lassen, deren in sich geschlossene Einzelstücke sich wie die „Weihnachtsmusik" zu praktischer Verwertung anbieten.

Die Motette „Maria Kron" von Kristof Harant z Polizic (gest. 1621 in Prag) ist ein feierliches polyphones Stück, dessen strenge klare Linienführung an die Niederländer erinnert. Adam Michna z Otradovic hat 1653 in Prag eine Sammlung von Lautenstücken herausgegeben, deren volkstümlich-melodische Nummern große Verbreitung gefunden haben müssen. So kann Carl de Nys auf Anklänge zwischen einem munteren Hochzeitsmarsch und Papagenos Lied „Ein Mädchen oder Weibchen" aus Mozarts „Zauberflöte" hinweisen. Die kleinen unterhaltsamen Stücke bieten viele rhythmische und melodische Überraschungen, in denen sich Musizierfreunde und handwerkliche Sauberkeit des Tonsatzes zu einer liebenswürdigen Musikgabe vereinigen.

Auch die zwei Kirchensonaten von Pavel Vejvanowsky (1640–1693) zeigen Durchsetzung strengen Musizierstils mit volkstümlicher Melodik. Der Komponist war seit 1664 Mitglied und später Leiter der Kapelle des Bischofs von Olmütz. Die beiden Sonaten sind einsätzige „Klangstücke", die eine vermutlich Vorspiel zum 8. Psalm „Herr, unser Herrscher". Der melodische Fortspinnungsstil schmilzt sich mühelos volksliedhafte Melismen ein, sie gewinnen in der Stimmenverteilung wechselnden Ausdruck und beleben die feierliche Grundhaltung der Sonaten.

Alle bisher genannten Werke werden vom Kammerensemble der Tschechischen Philharmonie Prag „Pro Arte Antiqua" auf Rekonstruktionen historischer Instrumente (Sopran- und Alt-Viola, Tenorviola da gamba, Baßviola da gamba), Cembalo und Orgelpositiv stilsicher und klangvoll wiedergegeben. Der von Jacques Chambon in den Kirchensonaten gespielten Oboe sei im besonderen gedacht; ebenso der eingehenden Kommentare von Carl de Nys.

Plattenhinweise: „Weihnachtsmusik aus Böhmen und Mähren" – Musica sacra, AMS 12009 stereo compatibel. – „Geistliche Musik aus Böhmen und Mähren" – Musica sacra, AMS 12010. – „Böhmische Kirchensonaten" – Musica sacra, AMS 12026.

*

Frankreich

„Weihnachten in der königlichen Kapelle zu Versailles" – es war ein glücklicher Gedanke, unter diesem Titel Werke zusammenzufassen, die ihr Entstehen zwar äußeren Anlässen verdanken, durch ihre profilierten Komponisten Stilmerkmale ihrer Zeit eindrucksvoll zur Geltung bringen, aber über jene Zeit hinaus auch heute noch wirksam sind.

Marc Antoine CHARPENTIER, Schüler des römischen Meisters Carissimi, kam 1698 an die Sainte Chapelle du Palais, nachdem er vorher viele Jahre als Kapellmeister des Jesuitenordens in Paris versucht hatte, die Oratorienkunst seines italienischen Lehrers in Frankreich einzubürgern. In seiner „Messe de minuit sur des airs de Noël" nimmt Charpentier einen alten Brauch wieder auf: Volksliedthemen zur Komposition sakraler Texte zu verwenden. Aber während jene Themen früher in kunstvoller Mehrstimmigkeit oft kaum noch zu erkennen waren, von ihr gewissermaßen aufgesogen wurden, sprechen sie bei Charpentier durch sich selbst. Denn der Chorsatz verzichtet auf kontrapunktische Finessen, so daß, auch wer französische Weihnachtslieder nicht kennt, sofort den Gefühlsgehalt der Melodien aufnehmen kann. Sie müssen wohl auch der Hofgesellschaft von Versailles, für die die Messe bestimmt war, als weihnachtliche Volkslieder noch ganz bewußt gewesen sein. Jeder der vier Sätze – Kyrie, Gloria, Sanctus, Agnus Dei – ist melodisch charakterisiert, den textlichen entsprechen die musikalischen Akzente. Das Ganze wirkt aber nicht nur hirtenhaft friedlich, sondern steigert sich z. B. im Gloria und Sanctus zu freudiger Erregung, so daß die gespannte Erwartung des großen Ereignisses im Klang Gestalt gewinnt.

Michel Richard DELALANDE, seit 1683 Vizekapellmeister an der Sainte Chapelle, seit 1687 nach dem Tode seines großen Vorgängers Lully dessen Nachfolger als Superintendant der königlichen Musik, hat vier Symphonien über Weihnachtslieder komponiert. Sie wurden in der Weihnachtsnacht zwischen Mette und Mitternachtsmesse aufgeführt. Die erste Symphonie ist ein klangprächtiges Stück mit einer interessanten Einleitung, der drei kurze Sätze folgen. Sie variieren ein Weihnachtslied: es wird im Mittelsatz von seiner lyrischen Seite gezeigt, in den lebhaften Sätzen entfalten sich die rhythmischen Energien. Alle Teile sind mit romanischem Formgefühl aufeinander abgestimmt – so kommt ein „runder" Eindruck zustande.

Als (nur scheinbar) kleine, doch kostbare Zugaben werden noch zwei Orgelstücke von Louis Claude d'AQUIN geboten, virtuos gespielt von Denise Chirat auf der Orgel der königlichen Kapelle, an der d'Aquin von 1739 bis 1772 als Organist wirkte. Er soll vor allem durch seine Improvisationen die Bewunderung der Zeitgenossen erweckt haben. Etwas davon lassen die zwei Variationenreihen über Weihnachtslieder ahnen. Welches Klanggefühl, welche Registrierkunst vor allem in den zarten Farben! Inzwischen war eine andere Zeit mit anderen Klangvorstellungen angebrochen, verglichen mit denen der beiden anderen Werke. Man nimmt das Leben und seine Empfindungen „leichter" im 18. Jahrhundert. Daß sie darum nicht an Tiefe zu verlieren brauchen, zeigt selbst der konzertante Stil d'Aquins.

Aufgeführt werden die Werke eindrucksvoll von den Chœurs de la cathédrale de Versailles, dem Orchestre de la Société des Concerts du Conservatoire Paris und von Geneviève Le Secq an der Orgel. Die Leitung hat Abbé Gaston Roussel.

Der ausführliche Kommentar – nach Philippe Andriot – gibt außer der Charakteristik der Komponisten und Werke (mit Hinweisen auf die verwendeten französischen Weihnachtslieder) auch einen kurzen historischen Abriß über die königliche Kapelle und ihre außergewöhnliche Orgel.

Plattenhinweis: „Weihnachten in der königlichen Kapelle zu Versailles" – Musica sacra, AMS – L 52.

Spanien

In seinen Villancicos, geistlichen Romanzen, besitzt Spanien einen nur ihm eigenen Typus des volkstümlich-religiösen Liedes. Es verbindet Jenseits und Diesseits in Gedanken und Bildern von plastischer Lebendigkeit. Balladeske Schilderungen stehen neben zarten lyrischen Bekenntnissen – immer haben sie volkstümlichen, allgemeinverständlichen Charakter und sind darum allgemeiner Besitz. Verständlich, daß Josep Antoni MARTI in seiner Kantate für die Vigil des Weihnachtsfestes „Silencio" an den Villancico-Stil anknüpft. Aber der Neuerer Martí bleibt nicht bei der Einzelnummer stehen, sondern verbindet deren mehrere zu großer zyklischer Form mit Arien, Rezitativen und Chören. Das Orchester begleitet nicht nur, es schildert, charakterisiert und erhebt den instrumentalen Part gleichberechtigt neben den vokalen. Und das auf dem Montserrat, der Jahrhunderte alten Hochburg strengen Vokalstils! Hier ist aus der geistigen Welt des 18. Jahrhunderts heraus ein Schritt getan, dessen Kühnheit seine Rechtfertigung in der musikalischen Substanz des Komponisten findet.

Josep Antoni MARTI, 1719 in Tortosa geboren, hat seine bestimmenden musikalischen Eindrücke vermutlich in Madrid empfangen, ist 1749 in den Benediktinerorden auf dem Montserrat eingetreten und von 1753 bis zu seinem Tode (1763) Leiter des Escolania (Sängerknaben) und Kapellmeister der Abtei gewesen. Martí muß neben einer sehr individuellen musikalischen Begabung auch über solides satztechnisches Können verfügt haben. Nur dank der Verbindung beider Faktoren vermochte Martí den neuen „italienischen" Stil dem Gottesdienst anzugleichen, für den er schuf. Denn seine Werke wirken nicht etwa „weltlich", dagegen höchst lebendig. Und das vor allem um ihres echten Gefühls willen, das jeden Takt seiner Musik belebt und z. B. die Form einer italienischen Da capo-Arie mit dem Geist der Villancicos erfüllt. Der Text des „Silencio" (Still!) ist wahrscheinlich von einem Mönch der Abtei verfaßt – er verherrlicht das Schweigen des neugeborenen Christus in rührend einfachen Worten und Bildern, ganz menschlich nah, ohne daß je die Grenze der Ehrfurcht auch nur angerührt würde (anhand der beigegebenen deutschen Übersetzung ist der spanische Text gut zu verfolgen).

Arien, Duette und Chorsätze fesseln durch beseelte, mitunter vorhaltreiche Melodik. In ihr bestätigt sich der Einfallsreichtum des Komponisten, seine Vertrautheit mit der Singstimme, sein Klangsinn in Kombination und Kontrastierung der Stimmfarben. Verzierungen werden nur zurückhaltend verwendet – wenn, dann wirken sie als von Innen her diktierte Melodieerweiterungen. Martís Musizierstil muß dem Zeitempfinden nahegestanden haben: so konnte er es wagen, den Schlußteil der Kantate nach Art einer Seguidilla mit Strophen und Refrain, verteilt auf Solo-Sopran und Chor, aufzubauen. Ein weiter Weg ist in dieser Kantate zurückgelegt, deren Stimmen sich nach dem Vorspiel aus andachtsvollem Schweigen erheben und schließlich in hellem Jubel verklingen.

Allerdings bedarf es, um dem Werk gerecht zu werden, einer Aufführung, wie sie Dom Ireneu Segarra OSB mit dem Chor der Montserratiner Mönche und Sängerknaben bietet, von denen die hellen Solo-Soprane des Carles Estrada und des Jesus Basora wie der tragende Solo-Alt des Josep Maria Coll noch lange in Erinnerung bleiben. Den instrumentalen Teil spielt das Solistenensemble Barcelona.

„O magnum mysterium", Responsorium für die Weihnachtsmette, hat Martí für Solo-Sopran, achtstimmigen Doppelchor und Orchester komponiert. Zwischen zwei Chorsätzen, deren erster breit angelegt ist, deren zweiter knapp und eindrücklich das Werk abschließt, sind die Verkündigungsworte des Engels an Maria für Solo-Sopran und Solo-Oboe gesetzt. Hier verbindet sich der schlackenreine Sopran des Sängerknaben Jesus Basora mit der von Domingo Segú stilvoll und vibrationsfrei geblasenen Oboe zu einem Klangeindruck von seltener Einheitlichkeit. Die melismatisch reichen Linien beider „Instrumente" ergänzen sich ideal! Wieder singen der Chor der Mönche und Sängerknaben der Abtei Montserrat, wieder spielt das Solistenensemble Barcelona unter Leitung von Dom Ireneu Segarra OSB.

Der sorgfältige Kommentar ist Gregori Estrada OSB zu verdanken.

W. Götze

Plattenhinweis: „Montserrat" Josep Antoni Martí: Weihnachtsmusik. – Musica sacra AMS 42.

Kritik an der Kirche?

Otto Semmelroth SJ

Als vor einigen Jahren im Süddeutschen Rundfunk die Vortragsreihe „Kritik an der Kirche" gesendet wurde[1], war die Reaktion unterschiedlich. Das war nicht nur durch die verschiedene Grundhaltung der einzelnen Vorträge bedingt. Manche empfanden es grundsätzlich als ungehörig, daß die Kirche einer solchen öffentlichen Kritik ausgesetzt wurde. Man kann dagegen aber auch die Meinung vertreten, daß es doch – gewissermaßen psychotherapeutisch – ganz gut sei, wenn eine Kritik, die tatsächlich ja doch ausgeübt wird, ins volle, auch öffentliche Bewußtsein gehoben wird, damit sie nicht wie ein Komplex aus der Verdrängung heraus vergiftend im kirchlichen Leben wirke.

Beim Thema „Kritik an der Kirche" soll es nicht so sehr um kritische Einzelaussagen zur Kirche oder einzelnen ihrer Handlungen, Anordnungen oder Unterlassungen gehen, sondern um die Frage nach der Möglichkeit und Erlaubtheit der Kritik an der Kirche überhaupt. Wir haben das Thema mit einem Fragezeichen versehen. Das kann Verschiedenes bedeuten. Eine Frage kann gestellt werden, weil man eine positive Aussage gern bestätigt sähe. Eine Frage kann aber auch negativ gemeint sein: Wenn wir sagen, eine Sache sei fragwürdig, meinen wir eigentlich, sie sei abzulehnen. Und dazwischen kann das Fragezeichen noch verschiedene andere Nuancen der Wertung ausdrücken: Erstaunte Überraschung darüber, daß man das Gesagte überhaupt in Erwägung zieht; freudige Feststellung, daß etwas, womit man nicht gerechnet hatte, doch Wirklichkeit zu werden scheint; und manche andere Schattierungen positiver, aber auch negativer Sinngehalte. So will auch hier das Fragezeichen zum mindesten bewußt machen, daß Kritik an der Kirche keine so selbstverständliche Sache ist, wie manche meinen mögen. Sowohl das selbstverständliche Ja wie das simple Nein zur Kritik an der Kirche ist eine fragwürdige Sache. Aber beides hat auch sein, wenn auch bedingtes Recht.

ABLEHNUNG DER KRITIK AN DER KIRCHE

Aus zwei Gruppen von Gründen wird Kritik an der Kirche oft abgelehnt. Die Gründe menschlicher Empfindlichkeit wollen nicht weniger beachtet werden als die sachlichen Gründe.

[1] *Kritik an der Kirche.* Hrsg. v. H. J. SCHULTZ. Stuttgart-Olten 1958.

Abwehr aus menschlicher Empfindlichkeit

Wenn zunächst die menschlichen Gründe für die Ablehnung der Kritik an der Kirche betrachtet werden sollen, so ist das Wort „menschlich" in jenem von einem gewissen Mitleid gefärbten Sinn gemeint, der nicht so sehr an die menschliche Kraft und Herrlichkeit, sondern an des Menschen Schwäche denkt; also im Sinn des Menschlich-Allzumenschlichen.

Da ist dann zunächst eine Haltung ins Auge zu fassen, die meint, im Interesse der Kirche zu sprechen und doch, streng genommen, dem lebendigen Glauben an die Kirche widerspricht. Mancher, der aus gut gemeinten Gründen eine Kritik an der Kirche abwehrt, bedenkt nicht, wie wenig seine Angst vor der Kritik den Normen des Evangeliums und der Glaubenslehre der Kirche selbst entspricht. Diese Haltung ist nämlich oft sehr naturalistisch und wenig vom vertrauenden Glauben getragen. Gewiß werden diese Menschen sehr betroffen sein, wenn man ihnen sagt, daß gerade sie, die sich für die Hüter des rechten Glaubens und der Integrität der Kirche halten, für das Leben dieser Kirche eine ernste Gefahr bedeuten. Es gibt aber nun einmal die Feinde der Kirche nicht nur draußen unter den Menschen, die die Kirche verachten und alles tun, um sie aus dem Einflußbereich der Menschen herauszuhalten. Und innerhalb der Kirche wird nicht nur durch Korruption und Sünde oder glaubensgefährlichen Liberalismus der auf das Jenseits gerichteten Heiligkeit der Kirche widersprochen. Man muß die Sorge haben, daß die gefährlicheren Feinde unter denen leben, die sich für ihre eifrigsten Verteidiger halten und doch in Wahrheit das wesensgerechte Leben der Kirche aushöhlen und untergraben. Es sind jene Anwälte der Integrität und Unverletztheit der Kirche, die zwar mit Recht die Kirche als sichtbare, durch Christi Stiftung gesellschaftlich geprägte Wirklichkeit verteidigen, aber im Eifer ihrer Verteidigung doch vielleicht zu sehr vergessen, daß die sichtbare Kirche als sakramentales Zeichen der Gnade des Gottesreiches in ihrer verborgenen Tiefe das, worauf es eigentlich ankommt und was die Tätigkeit der sichtbaren Kirche vermitteln soll, nicht nur sichtbar werden läßt, sondern zugleich auch verbirgt, daß deshalb auch die eigentliche Kraft für die Erhaltung auch der sichtbaren Kirche nicht so sehr, jedenfalls nicht nur in juridischen Festsetzungen und menschlich formulierten Glaubenssätzen liegt. Diese selbst müßten zerbrechen, wenn nicht Gottes heiliger Geist als die eigentliche Lebenskraft die Kirche erhielte. Mit Recht sieht man in der Tatsache, daß die Kirche trotz aller Widerstände von außen und aller menschlichen Unzulänglichkeit von innen die Jahrhunderte überdauert hat, einen Erweis dessen, daß Gottes eigene Lebenskraft in ihr am Werke ist. Dann darf man aber auch umgekehrt nicht so tun, als ob der Heilige Geist heute in der Kirche nicht mehr das eigentliche Lebensprinzip und die erhaltende Kraft der Kirche wäre. Wenn man nun das Handeln der greifbaren Organisation der kirchlichen Institution nicht eigentlich als Instrument und Gefäß der Wirkkraft des Heiligen Geistes betrachtet, sondern das Vertrauen auf dieses Wirken Gottes durch das eifrig-eifernde Wirken im menschlich

greifbaren Bereich ersetzen will, dann wird man notwendigerweise sehr empfindlich werden gegen die kritischen Fragen, die andere an dieses Wirken richten; gegen die Skepsis, mit der andere diesem organisatorischen Wirken gegenüberstehen; gegen die Kritik, in der andere als fragwürdig hinstellen, was man selbst für heilig und unaufgebbar hält. Diese Empfindlichkeit gegen jede Kritik an der Kirche kommt also aus mangelndem Vertrauen auf den Heiligen Geist als das Lebensprinzip der Kirche. Man findet sie bei eifernden Laien, die wohl auch noch infolge geringerer theologischer Kenntnis nicht genügend damit rechnen, daß es in der Kirche außer dem von Christus Gestifteten und daher Unabdingbaren auch eine ganze Menge menschlich Gewordenes und daher Aufgebbares gibt. Bei den Trägern des geistlichen Amtes erscheint diese Empfindlichkeit oft in der Haltung, die einmal so charakterisiert wurde: „Er sieht das Recht im Dienst der Liebe. Aber die Liebe nimmt bei ihm die Gestalt des Mauern- und Zäunemachens an zum Schutz der Seinen, der Herde Christi gegen den Feind, der umgeht wie ein brüllender Löwe. Den Feind sieht er überall, schleichend in neuen Lehren, drohend im Kommunismus, verderbend im sittlichen Leben. Mauern will er bauen, so viele Mauern, sagen seine Gegner, daß man vor Mauern die Stadt nicht mehr sieht.“ [2]

Gewiß haben beide Haltungen ihre eigene Gefahr. Jene, die im Vertrauen auf die dynamische Lebendigkeit des Heiligen Geistes in der Kirche gern bereit sind, Kritik zu hören, um das Gehörte und das immer schon Besessene zu prüfen, mögen gewiß manchmal in Gefahr sein, allzu großzügig auch mit dem wirklich Unantastbaren im Besitz der Kirche umzugehen. Die anderen aber stehen in der vielleicht größeren Gefahr, Kritik und Fragen gar nicht erst an sich herankommen zu lassen, damit aber auch die Gelegenheit zu verpassen, den unwandelbaren, aber doch immer mehr zu entfaltenden Glauben der Kirche einer veränderten Welt verständlich zu machen; das Erscheinungsbild der kirchlichen Institution, die doch nur zu einem Teil ihrer tatsächlichen Gesamtwirklichkeit von Christus unmittelbar und unveränderlich gestiftet ist, so weit in Frage stellen zu lassen, daß die Bewahrung des Unveräußerlichen eine erneuernde Veränderung im geschichtlich Gewordenen nicht verhindert.

Mit einem solchen Mangel an Vertrauen auf das Leben des Heiligen Geistes in der Kirche verbindet sich notwendig jene Haltung, die jeder Psychologe als die Ursache mancher Starrheit und Unnachgiebigkeit kennt, die eigene Unsicherheit. Menschen, die nicht selbst in der Lage sind, andere führen zu müssen, können sich ja gar nicht vorstellen, welche Tragik sich im Inneren eines Menschen abspielen kann, der zur Führung seiner Mitmenschen bestellt ist und erfahren muß, wie begrenzt seine Fähigkeit dazu ist. Vor allem dann, wenn es sich nicht nur um organisatorische, wirtschaftliche, technische, politische Führung diesseitiger Teams und Arbeitsgemeinschaften handelt, sondern um Führung und Verantwortung im Be-

[2] M. von GALLI-B. MOOSBRUGGER, *Das Konzil.* Ein Bild- und Textbericht. Mainz 1962, 80.

reich des Gewissens, des Lebens vor Gott. Kritik an der Kirche und damit an denen, die die Kirche in besonderer Weise zu vertreten haben, kann einen Menschen, der Führender sein soll, aber seiner Autorität nicht sicher ist, in einen Panzer zwängen, dessen Härte eigentlich nur Selbstverteidigung ist; kann ihn in eine Lieblosigkeit hineindrängen, die nur Selbstschutz ist.

Aus solcher Unsicherheit werden dann oft gesetzliche Bestimmungen, juristische Festlegungen, amtliche Entscheidungen, auch wenn sie nur Maßnahmen menschlicher Klugheit sind, zu fast ebenso unantastbaren Tabus gemacht, wie wenn sie alle gleich unmittelbar aus Christi Stiftung kämen oder naturrechtlich verankert wären. Gerade weil solche Festlegungen Hilfe gegen menschliche Willkür, Stütze für menschliche Unsicherheit, Richtungsangabe für menschliche Ausweglosigkeit sind, will die menschliche Unsicherheit diese Stütze nicht aus der Hand geben. Und alle Kritik, die daran geäußert wird, wird mit Leidenschaft und Härte abgewehrt, weil sie die Stützen wegzunehmen droht, auf die man sich angewiesen fühlt.

Abwehr aus sachlichen Gründen

Die Fragwürdigkeit solcher allzumenschlicher Abneigung gegen die Kritik an der Kirche darf nun aber nicht übersehen lassen, daß es doch auch tatsächlich Momente am Wesen der Kirche gibt, die das Recht zur Kritik an ihr einschränken. Diese Momente sind in einem Eigenschaftswort zusammengefaßt, das die Kirche seit ihren frühesten Zeiten als eines ihrer Wesensattribute aufzählt und schon im Glaubensbekenntnis der ersten allgemeinen Konzilien verankert hat, wo es heißt: „Ich glaube an die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche". Das Wort „heilig" meint hier nicht eigentlich die sittliche Untadeligkeit, die in der Erfüllung der Gebote Gottes besteht, sondern hat eine Bedeutung, die bleibt, obwohl es in der Kirche menschliche Sünde gibt. Es meint eine Unantastbarkeit, ein Ausgesondertsein aus dem Alltäglichen und Weltlichen, das ursprünglich Gott eigen ist, aber allem anteilhaft mitgegeben wird, das mit Gott besonders verbunden und ihm nahe ist und daher für seine Heiligkeit besonderes Zeugnis abzulegen hat. Was heilig ist, ist den mannigfaltigen Zugriffen der menschlichen Willkür weithin entzogen. In erschütternder Eindringlichkeit wurde diese Unantastbarkeit Gottes und der ihn bezeugenden Kreatur dem alttestamentlichen Gottesvolk und durch den biblischen Bericht allen Gläubigen vor Augen geführt, als bei der Überführung der Bundeslade, die ja das Zeichen der besonderen Gegenwart Gottes war, Ozias hinzusprang und die Bundeslade anrührte, um sie vor dem drohenden Sturz zu bewahren, und er stürzt tot zu Boden (2 Sam 6, 6 f.).

Diese Heiligkeit, die ursprünglich Gott, durch Teilhabe aber und um einer besonderen, zeichenhaften Gottgehörigkeit willen auch gewissen, von Gott geheiligten Geschöpfen zukommt, bedeutet also Unantastbarkeit. Der Aufdeckung durch den vorwitzigen menschlichen Verstand ist sie als Geheimnis, der Ergreifung durch einen ehrfurchtslosen menschlichen Willen ist sie durch Gottes Verbot, der unbe-

kümmerten leiblichen Berührung ist sie durch räumliche Trennung oder Schranken entzogen. Heute nennt man so etwas gern „Tabu", weil man nicht recht wahrhaben will, daß es den Reflex der göttlichen Heiligkeit im geschöpflichen Bereich wirklich gibt. Man hält es für nötig, den Menschen von heute wie von vielen anderen Fesseln, so auch von denen der Tabus zu befreien.

Die Kirche ist aber wirklich heilige Kirche. Ihre Heiligkeit ist kein Tabu, dessen Gewalt man zerbrechen müßte. Nein, wie die Kirche Ehrfurcht vor der Freiheit des Menschen hat, so gebietet sie dem freien Menschen auch Ehrfurcht vor dem, was Christus gestiftet hat und was deshalb menschlicher Willkür entzogen, eben heilig ist. Das scheint aber der vorhin skizzierten Ablehnung der Kritik an der Kirche, wenn sie auch aus menschlichen Gründen kam, doch eine objektive, gültige Begründung zu geben. Denn was ist mehr Zugriff, ja geradezu Angriff als die Kritik? Wenn die Kirche heilig ist, weil sie vom Gottmenschen gestiftet wurde, dann scheint jede angreifende, in Frage stellende Kritik Auflehnung gegen das von Christus Gesetzte zu sein. Wenn die Kirche heilig ist, weil Gottes Heiliger Geist in ihr belebend anwesend ist, dann scheint Kritik an dieser Kirche gegen den eindringlichen Rat zu verstoßen, den nach der Schilderung der Apostelgeschichte (Apg 5, 38 f.) der Ratsherr Gamaliel seinen Kollegen im Hohen Rat von Jerusalem gab, als sie die Apostel Petrus und Johannes verhaftet hatten: „Für diesmal sage ich euch: Steht ab von diesen Menschen und laßt sie in Ruhe; denn ist dieses Vorhaben oder dieses Werk von Menschen, wird es zunichte werden; ist es aber von Gott, könnt ihr sie nicht vernichten."

EIN JA ZUR KRITIK AN DER KIRCHE

Diese Gründe, die der Kritik an der Kirche entgegenstehen, müssen nun aber ergänzt werden durch andere Gesichtspunkte, die uns vor die Notwendigkeit stellen, das Nein durch ein ebenso ernst zu nehmendes Ja anscheinend zu widerlegen. Da die Kirche ein, wenn auch ausgesondertes Stück Welt ist, können wir ihr nicht die Heiligkeit und Unberührbarkeit Gottes einfachhin und ohne Vorbehalt zuschreiben.

Das Ja der Kirche zur Kritik an der Kirche

Es gibt auch in der heiligen Kirche Raum für berechtigte Kritik: Nicht so sehr an der Kirche, insofern sie heilig ist; wohl aber in der Kirche, insofern die Menschen die Heiligkeit der Kirche sündhaft verunheiligt und kläglich unzulänglich realisieren. Einen Beweis dafür, daß auch die Kirche selbst berechtigte Kritik in ihr und an ihr für grundsätzlich möglich hält, liefert das von Papst Johannes XXIII. einberufene und glückhaft begonnene, von seinem Nachfolger fortgeführte Konzil.

Im Blick auf die früheren Konzilien könnte man vielleicht den Eindruck haben, es handle sich da nicht um Kritik an der Kirche, sondern um Kritik der Kirche an ihr entgegenstehenden Wirklichkeiten. Denn die allgemeinen Konzilien versam-

melten sich fast immer, um Irrlehren abzuwehren, also selbst Kritik an menschlichen Irrwegen zu üben. Und doch würde man das falsch deuten, wollte man nicht sehen, daß es sich bei dieser Kritik durch die Kirche zugleich auch immer um Kritik an der Kirche handelt. Immer hat die Kirche zugleich mit der Abwehr des Irrtums auch ihr eigenes Gesicht zu reinigen gesucht. War doch der Irrtum in der Kirche entstanden und hatte für sein Entstehen in der Kirche selbst Anlaß gefunden.

Besonders ausdrücklich aber steht das zweite Vatikanische Konzil im Zeichen der Erneuerung der Kirche selbst, ist also ein Bekenntnis zur Kritisierbarkeit der Kirche. Johannes XXIII. hat gesagt, das Konzil solle der Wiedergewinnung der christlichen Einheit dadurch dienen, daß es die Kirche selbst durch ihre Erneuerung zu einer milden Einladung an die getrennten Christen mache, zu prüfen, ob in ihrem Antlitz nicht doch die Züge Christi zu erkennen seien. Das heißt doch, daß die Kirche auf ihrem Weg durch die Jahrhunderte vieles in ihrem Antlitz aufgenommen hat, das die von Christus selbst geformten Züge nicht austilgen, aber doch undeutlich machen konnte. Das heißt aber nichts anderes, als daß manches im Angesicht der Kirche kritisiert werden kann. Die Diskussionen der Konzilsväter haben schon in den beiden Monaten der ersten Sitzungsperiode deutlich gezeigt, wieweit es Kritik an der Kirche geben kann. Solchen, deren allzu konservative Haltung nicht gern zugeben wollte, daß die Erneuerungsbedürftigkeit und Kritisierbarkeit nicht nur im geringen Eifer der einzelnen, sondern ziemlich tief in der Kirche als ganzer sitzen könne, wurde von den anderen geradezu schockierend beigebracht, daß man nicht gewillt sei, alles in Leben und Gestalt der Kirche kritiklos hinzunehmen nur deshalb, weil es schon lange Zeit so gewesen ist.

Man sage nicht, dieser Hinweis auf das Konzil als Legitimierung einer Kritik an der Kirche sei nur eingeschränkt gültig, weil es sich da um die Träger des bischöflichen Hirtenamtes handelt. Was sie an Kritik äußern können, gebe noch nicht die gleiche Möglichkeit auch den Laien in der Kirche. Die Kritik an der Kirche ist in Wahrheit durch das Konzil, sowohl was ihre Subjekte wie was ihre Objekte angeht, recht umfassend, universal in Erscheinung getreten.

Was die subjektive Seite der Kritik an der Kirche angeht, so waren zur Vorbereitung des Konzils nicht nur offizielle Kommissionen einberufen und mit Vorarbeiten befaßt. Und es waren dort nicht nur Eingaben aufgenommen worden, die die Bischöfe als ihre eigene Meinung nach Rom geschickt hatten. Viele Bischöfe hatten, damit auch dem ausdrücklichen Wunsch des Papstes entsprechend, die Laien ihrer Diözesen aufgefordert, ihre Wünsche, Vorstellungen und Anliegen dem Bischof mitzuteilen, damit er sie bei seiner Eingabe nach Rom berücksichtige. Grundsätzlich war jedenfalls durch solche Einladungen zugestanden, daß es Kritik an der Kirche nicht nur von seiten der Träger der kirchlichen Ämter geben könne. Denn solche Eingaben sind ja doch Vorschläge zur Änderung von bisher Üblichem und damit Kritik daran. Eine umfangreiche Sammlung solcher Wünsche aus dem deutschsprachigen Raum, sehr gemischt aus Vernünftigem, Realisierbarem und

Utopischem, ja Törichtem, ist als Ergebnis einer Rundfrage der Zeitschrift „Wort und Wahrheit" in der Zeit der Vorbereitung des Konzils erschienen[3]. Die Legitimierung einer Kritik an der Kirche blieb also keineswegs auf die Amtsträger der Kirche beschränkt. Auch unabhängig übrigens von ausdrücklichen und unmittelbaren Interventionen aus den Kreisen der Laien wäre die von Laien ausgeübte Kritik an der Kirche in den vorbereitenden Stellungnahmen der Bischöfe wirksam geworden. Denn die Bischöfe haben ihr Ohr mehr am Mund des Volkes, als gewisse Vorstellungen wahrhaben wollen.

Aber auch was den Gegenstand der Kritik angeht, war die konziliare Aufforderung umfassend. Die Erneuerungsbemühung des Konzils meint keineswegs nur eine persönliche, sittliche und glaubensmäßige Erneuerung der einzelnen Menschen in der Kirche, während die Kirche als Institution unkritisiert zu bleiben hätte. Diese Versuchung mag ja manchem allzu institutionalistisch Denkenden naheliegen, sich die Kirche als ein für allemal errichteten Bau vorzustellen, der nur dadurch unvollkommen wird, daß in ihm sittlich unvollkommene, schwache und träge Menschen wohnen. Beim Konzil und der von ihm angestrebten Erneuerung geht es aber um die Kirche selbst, insofern ihr Erscheinungsbild das von Christus unveränderlich Gestiftete mit sehr viel Veränderlichem verbunden hat, das in früheren Zeiten der Geschichte einmal sinnvoll gewesen sein mag, heute aber anderem weichen müßte; mit sehr vielem auch, das mehr aus menschlicher Vorliebe als aus überzeitlichen Notwendigkeiten entstanden ist. Auch das der sittlichen Entscheidung des einzelnen Gläubigen Vorgegebene soll einer Prüfung und dem Versuch einer Erneuerung unterzogen, also kritisiert werden.

So bekennt sich die Kirche durch das Ereignis des allgemeinen Konzils und das ihm gegebene Programm dazu, daß sie Ecclesia semper reformanda, immer erneuerungsbedürftige Kirche ist. Christus hat der Kirche ewigen Bestand und Bewahrung des von ihm gegebenen Wesentlichen zugesichert. Aber dieser Bestand ist dynamisch, lebendig, muß also von innen her immer neu den Kontakt mit der zu erlösenden Welt suchen und sich von Überholtem befreien und von dem Gift, das durch den Kontakt mit der Welt in sie eindringen konnte, reinigen. Darauf hinzuweisen aber ist die Funktion der gesunden Kritik auch in und an der Kirche.

Gründe für die Möglichkeit einer Kritik an der Kirche

Die Tatsache, daß es Kritik an der Kirche geben kann, muß also ebenso ernst genommen werden wie die zuerst besprochenen Vorbehalte dagegen. Infolge der polaren Realität der Kirche muß die Haltung des Menschen in und vor der Kirche tatsächlich irgendwie zögernd werden, nicht vorbehaltlos alles an ihr bejahend, aber auch die Zurückhaltung niemals zur Ablehnung werden lassend.

---

[3] *Was erwarten Sie vom Konzil?* Eine Rundfrage unter Katholiken Deutschlands, Österreichs und der Schweiz. *Wort und Wahrheit* 16 (1961), 571–712; auch als Sonderdruck, *Umfrage zum Konzil*, erschienen, Freiburg 1961.

Da ist zunächst die gott-menschliche Polarität der Kirche. Sie ist göttlich und menschlich zugleich. Göttlich, weil sie aus dem in Christus verwirklichten Heilswillen Gottes kommt, menschlich, weil diese kirchliche Prägung des göttlichen Willens in und durch Menschen verwirklicht werden muß; göttlich, weil der Heilige Geist sie wie eine Seele lebendig macht, menschlich, weil sich dieser Heilige Geist in menschlichen Entscheidungen geltend macht; göttlich, weil sie als Gottes heiliges Volk, Christi geheimnisvoller Leib und des Heiligen Geistes Tempel Gott gehört, menschlich, weil sie diese Gottgehörigkeit in welthafter Weise erfüllen muß.

Insoweit die Kirche göttlich ist, nimmt sie an der Heiligkeit Gottes und damit an der dem menschlichen Zugriff entzogenen Ferne teil. Alle Kritik an der Kirche muß beachten, daß sie die Grenze nicht überschreiten darf, die die Ehrfurcht gegenüber dem Heiligen anweist. Aber Gott hat sich nun einmal einem Geschick ausgesetzt, das ihn den menschlichen Zugriffen zugänglich macht. Vor der von ihm geschaffenen und heilshaft in sein Leben einbezogenen Welt erscheint Gott niemals in seiner reinen Göttlichkeit. Da Gott die Welt als Wohnraum des Menschen geschaffen hat, macht er sich in dieser Welt zum Gegenstand der menschlichen Erkenntnis, wie Paulus im Römerbrief (1, 18–21) deutlich gesagt hat. Da er dann aber dem Menschen durch das Erkenntnismittel der Welt erscheint, verliert er vieles von jener Heiligkeit, die er als der unendliche, unantastbare Gott in Wirklichkeit besitzt. Weil er sich vom Menschen in den Ausdrucksmitteln der Welt erfassen läßt, gerät seine Heiligkeit in Gefahr, nicht mehr so ganz ernst genommen zu werden. Und Gott hat ja geradezu bestätigt, daß er bereit ist, das Tremendum seiner Heiligkeit zurücktreten zu lassen zugunsten des Fascinosum, der Erfahrung seiner Nähe. Denn Gott ist in seinem Sohne Mensch unter Menschen geworden. Damit hört er gewiß nicht auf, heiliger Gott zu sein. Aber schon die Evangelien bezeugen uns, wie sehr der menschgewordene Sohn Gottes der Kritik ausgesetzt war. Bis zum Verbrechertod hat man ihn verurteilt, kritisiert. Berechtigt war das nicht, aber es war möglich.

Bei der Kirche, die ja eine weitere Weltgestalt des Heilswillens Gottes ist, ist die Kritik nicht nur möglich, sondern weithin auch berechtigt. Gewiß versteht eine alte kirchliche Überlieferung die Kirche als eine Art Ausweitung der Menschwerdung Christi. Sie ist Christi geheimnisvoller Leib, wie Paulus sagt. Dadurch hat die Kirche einen Anteil an der Heiligkeit des Herrn, der über alle anderen Wirklichkeiten dieser Welt hinausgeht. Sie muß von den Menschen Ehrfurcht verlangen. Aber wir dürfen nicht vergessen, daß der geheimnisvolle Herrenleib, der die Kirche ist, nicht so zur Personeinheit mit dem Sohne Gottes verbunden, nicht so mit ihm identisch ist wie sein individueller Leib, in dem er sich damals der Greifbarkeit der Menschen ausgesetzt hat. Diesen konnte man anschauen und sagen: Ich habe den Sohn Gottes gesehen. Ihn kreuzigend hatte man Gott gekreuzigt. In einem gewissen Sinne gilt das zwar auch von der Kirche, wie es etwa Paulus in seinem Damaskuserlebnis erfahren hat, wo der erhöhte Christus ihn, der die Kirche

verfolgte, fragte: „Saul, warum verfolgst du mich?" (Apg 9, 4). Das aber heißt nicht, daß die Kirche mit Christus identisch ist, sondern daß sie ein besonders ausgesparter, ihm gehörender, von seinem Heiligen Geist durchwalteter Bereich des Heilswillens Gottes ist, den man nicht in gleicher Hemmungslosigkeit kritisieren kann wie jedes Stück Welt, der aber auch nicht einfach jeder Kritik entzogen ist. Wenn schon Christus selbst nicht einfachhin jeder menschlichen Kritik entzogen war, so erst recht nicht die Kirche. Ihr menschliches Erscheinungsbild muß bereit sein, sich der Kritik zu stellen. Die Menschen, die die Kirche verwirklichen, sind für das Heil ihrer Mitmenschen verantwortlich. Überall aber, wo Verantwortung waltet, muß immer wieder geprüft werden, wie sie erfüllt wird.

Eine zweite Polarität, die das Ja und das Nein zur Kritik an der Kirche zugleich möglich macht, liegt darin, daß die Kirche ein für allemal von Christus gestiftet, aber eben der Geschichte eingestiftet worden ist und daher auch vom Wandel und Werden der Geschichte gezeichnet ist. Es ist nicht leicht, diese beiden Momente, das stiftungsmäßig Einmalige und das geschichtlich Wandelbare, in gleicher Weise zu ihrem Recht kommen zu lassen. Wer die Stiftung in der Weise ernst nimmt, wie es der Person dessen entspricht, der sie vollzogen hat, wer also die wesentlichen Züge der Kirche als Elemente göttlichen Rechtes festhält, der kann leicht in Versuchung kommen, alles in dieser von Christus gestifteten Kirche für unveränderlich festgelegt zu halten. Denn Stiftung, so wird er sagen, heißt Gründung, Festsetzung. So konnte man auch im Zusammenhang mit dem Konzil von manchen Gläubigen die besorgte Frage hören, ob denn nun einmal die Kirche ihre Festigkeit und Stetigkeit aufgeben wolle, die sie bisher so ausgezeichnet hat. Mit dieser kurzsichtigen Deutung des Stiftungscharakters der Kirche verbindet sich meist die andere Übertreibung, die da meint, in der von Christus gestifteten Kirche müsse doch wohl alles einzelne eindeutig normiert sein. Die Menschen in der Kirche, ob Amtsträger oder Laien, hätten nur auszuüben, durchzuführen, zu befolgen, was in eindeutigen Normen und Vorschriften ein für allemal von Christus festgelegt sei. Für Fragen des Ermessens, also auch für die kritische Frage nach der Richtigkeit und Angemessenheit manches Bisherigen findet diese Auffassung keinen Raum.

So verständlich diese Auffassungen sind und so manches Richtige sie an sich haben, sind sie doch zu einfach und in ihrer indifferenzierten Aussage falsch. Als Christus seine Kirche stiftete, setzte er sie als in ihrer wesentlichen Struktur von ihm selbst geprägte und gestaltete Wirklichkeit in die Geschichte hinein. Stiftung bedeutet zugleich Anordnung und Weisung, in der das Gestiftete den treuen Händen beauftragter und berufener Menschen anheimgegeben, damit zugleich aber auch der Armseligkeit und Untreue dieser Menschen ausgeliefert wird. Gewiß liefert der Herr seine Kirche dieser menschlichen Unzulänglichkeit nicht so aus, daß sie daran zugrundegehen könnte. Aber daß ihr das nicht geschieht, ist der Kirche als besonderes Charisma mit ihrer Stiftung verheißen worden, macht sie

aber nicht zu einem ungeschichtlichen Wesen. In immer neuen Entscheidungen muß das ein für allemal Gestiftete in der Geschichte der Menschen verwirklicht werden. Dann kann es aber nicht anders sein, als daß es über die konkrete Art und Weise der Verwirklichung, des geschichtlichen Gehens durch die Zeiten bei aller Bewahrung des stiftungsmäßigen Wesentlichen eine ganze Menge von Ermessensfragen darüber gibt, wie das Gestiftete in dieser oder jener geschichtlichen Situation zu konkretisieren sei. Ganz abgesehen davon, daß die Begegnung mit neuen Situationen auch das unveränderliche Offenbarungsgut und die unveräußerlichen Stiftungsformen der Kirche neu und tiefer erkennen lassen können. Auf dem suchenden Weg zu diesem Neuen, das zugleich immer das Alte und Ursprüngliche sein muß, hat aber die ernste Kritik eine wesentliche Funktion.

BEDINGUNGEN FÜR DIE KRITIK AN DER KIRCHE

Aus dem Besprochenen dürfte sich ergeben, daß das Ja zur Kritik an der Kirche die Vorbehalte gegen eine solche nicht außer acht lassen darf; daß aber umgekehrt das Nein die Kritik an der Kirche nicht schlechthin ablehnen darf. Die Kritik an der Kirche ist an gewisse Voraussetzungen und Bedingungen geknüpft, wenn sie berechtigt, glaubwürdig und nicht niederreißend sein soll.

Kritik aus dem Inneren der Kirche

Zunächst ist eigentlich befugt, weil befähigt zur Kritik an der Kirche, nur wer nicht schlechterdings außerhalb der Kirche steht. Diese Aussage mag überraschend und wirklichkeitsfremd klingen. Denn tatsächlich wird Kritik an der Kirche von Draußenstehenden nicht weniger geübt als von denen, die ihre Glieder sind. Da sich die Kirche als menschliche Gesellschaft der Öffentlichkeit der Welt präsentieren muß, fordert sie auch die Kritik derer heraus, die zur Welt, aber nicht zur Kirche gehören. Die hier gemachte Behauptung wird weniger erstaunlich klingen, wenn man folgendes überlegt. Kritik ist ein Urteil, ein solches aber muß objektiv sein. Was aber heißt Objektivität? Der Urteilende darf nicht von subjektiven Beweggründen, Voreingenommenheiten, die nicht am Gegenstand orientiert wären, bestimmt werden, sondern muß die Wirklichkeit betrachten und an einem vorgegebenen Maßstab messen. Diese Objektivität mag ein gewisses „Gegenüberstehen" bedeuten, nicht aber ein Draußensein im Sinn des Getrenntseins von der zu beurteilenden Wirklichkeit. Ein wirklichkeitsgetreues Urteil setzt voraus, daß man die Wirklichkeit kennt. Geistig lebendige Wirklichkeiten kann man aber nur in der Erfahrung ihrer Lebendigkeit, und das heißt im Mitvollzug ihres Lebens so erkennen, daß man sie beurteilen kann. Die Lebendigkeit ist etwas Innerliches und kann gar nicht von außen her wirklich gesehen und beurteilt werden. Hier gilt, was Paulus im ersten Korintherbrief von den lebendigsten aller Wirklichkeiten sagt, vom Menschen und mehr noch von Gott: „Wer unter den Menschen weiß, was im Menschen ist, außer der Geist des Menschen, der in ihm selbst ist? So hat

auch keiner erkannt, was in Gott ist, als der Geist Gottes" (1 Kor 2, 11). So erkennt auch keiner, was in der Kirche ist – so könnte man dieses Wort analog weiterführen – außer dem, der vom Geist und Leben dieser Kirche, also in der Kirche lebt. Die Kirche nämlich ist eine lebendige Wirklichkeit, geistig lebendig, wie auch sonst menschliche Gemeinschaften lebendig sind; aber auch übernatürlich-charismatisch lebendig aus dem Leben des Heiligen Geistes, der die Kirche zu einem Phänomen ganz eigener Art macht. Wer die Kirche beurteilen, kritisieren will, muß dieses Leben mitleben, um es zu erfahren. Denn nur was man kennt, kann man kritisieren.

Aber man muß nicht nur die Wirklichkeit kennen, die man kritisieren will. Das Urteil setzt auch die Kenntnis des Maßstabes voraus, der Norm, an der die zu beurteilende Wirklichkeit gemessen werden muß. Ein richterlicher Spruch muß an vorgegebenen Gesetzen normiert sein. Dieser Maßstab kann im Fall der Kirche gewiß zum Teil, aber eben nur zum Teil aus dem natürlichen Bereich menschlichen Gesellschaftsleben gewonnen werden. Denn die Kirche ist von Christus als Wirklichkeit des gesellschaftlichen Lebens der Menschen gestiftet. Aber das ist nicht ihre ganze Wirklichkeit und bietet daher nicht den ganzen Maßstab, nach dem sie zu beurteilen ist. Die sichtbare Gesellschaft Kirche ist, so wirklich und menschlich greifbar sie dies auch ist, doch zugleich eine Wirklichkeit des Glaubens. Ohne daß ihre diesseitige Gesellschaftlichkeit aufgehoben würde, enthält sie doch wie ein Zeichen und Unterpfand eine übererfahrbare, göttliche und nur durch Gottes Offenbarung erkennbare Wirklichkeit in sich. Der Maßstab, an dem gemessen werden kann, ob und wieweit die Kirche ihre Aufgabe erfüllt oder nicht, die Norm für die Kritik an dieser Kirche kann im vollen Sinn nur der besitzen, der im Glauben der Kirche steht. Voll und ganz berechtigt, weil befähigt, Kritik an der Kirche zu üben, ist also nur der, der das Leben dieser Kirche glaubend mitlebt und aus ihrem Glauben das Richtmaß seiner Kritik empfängt.

Dabei ist allerdings eine wichtige Beobachtung zu machen. Die Frage, ob einer so im Lebensbereich der Kirche steht, daß er zur Kritik an ihr befähigt ist, oder aber so wenig von diesem Leben erfaßt ist, daß ihm diese Kritik nicht zusteht, fällt nicht einfach mit der Frage zusammen, ob einer Glied der sichtbaren Kirche sei oder nicht. Auch solche, die alle Merkmale erfüllen, die nach der Lehre der Kirche zur Gliedschaft an der Kirche gehören[4], können doch vom inneren Leben der Kirche so getrennt sein, daß sie zu einer wahrheitsgemäßen Kritik an der Kirche nicht fähig sind. Vielfach ist ja Kritik an der Kirche geradezu Ausdruck einer inneren Entfremdung und Distanzierung, die gar nicht mehr erleben kann, was Kirche heißt, weil das Leben der Kirche nicht mehr mitgelebt wird. Dieser Kritisierende stellt sich der Kirche gegenüber, stellt sich also irgendwie außerhalb der Kirche, selbst wenn er offiziell drin ist.

[4] Vgl. NEUNER-ROOS, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*. Nr. 398 b.

Legitime Kritik dagegen ist jene, die aus der schmerzlichen, im tiefsten Inneren treibenden Erfahrung der Diskrepanz zwischen dem Geheimnis der Kirche und der kläglichen menschlichen Bemühung um seine Verwirklichung in der Geschichte kommt. Diese Kritik ist Äußerung aufrichtigen Schmerzes. Sie mag sich scharf äußern. Aber sie wird sich nicht auflehnen, wird auch nicht resignieren. Vor allem wird sie das Staunen nicht ersticken, mit dem man in der Erfahrung der menschlichen Unzulänglichkeit die göttliche Lebenskraft wahrnimmt, die trotz allem in der Lage ist, die Kirche durch die Zeiten zu tragen und durch sie das Heil an die Menschen gelangen zu lassen. Diese Kritik wird vor allem nicht so tun, als wären es nur die anderen oder ein vom menschlichen Engagement unabhängiger Apparat, der zur Kritik herausfordert. Sie wird vielmehr so geäußert, daß man spürt, der Kritiker wisse um seine eigene Mitschuld an dem, was in der Kirche nicht so ist, wie es sein sollte.

Kritik als Selbstverpflichtung

Das nämlich ist eine zweite Bedingung für eine legitime und wahrheitsgemäße Kritik. Der Kritiker darf sich mit seiner Kritik nicht aus der Kirche herausstellen. Er muß bereit sein, mit der Kritik sich selbst zu treffen, sich selbst auch zu neuer Bemühung zu verpflichten. Kritik an der Kirche darf nicht wie ein Alibi gemeint sein, in dem man feststellt, daß die Kirche nicht das ist, was man sich unter ihr vorgestellt hat, und das dann zum Anlaß nimmt, zu folgern, man selbst sei von dieser Wirklichkeit, ihren Verpflichtungen und Unzulänglichkeiten nicht betroffen. Kritik an der Kirche muß Bekenntnis zum eigenen Engagement sein. Richtig schreibt H. J. Schultz in der Einleitung zu der eingangs erwähnten Sendereihe des Süddeutschen Rundfunks: „Kritizismus verdient keine Aufmerksamkeit. Aber Kritik aus dem Engagement ist immer noch der Anfang völliger Erneuerung in der Kirche gewesen."[5] Nicht dazu, neben der einen Kirche den neuen Versuch einer besseren Verwirklichung der Kirchenidee Christi zu machen, darf der kritische Blick auf die Fehler und Schwächen der Kirche führen. Denn Christus hat nicht nur eine Idee der Kirche gehabt, sondern eine wirkliche Kirche gestiftet. Auch nicht dazu, ungeduldig und besserwissend oder auch resignierend ein Ideal von Kirche im eigenen Inneren aufzubauen, das mit der sichtbaren Kirche nicht mehr viel zu tun hat, auch gar nicht zu tun haben will. Kritik muß bereit sein, immer zugleich Anklage des Kritisierenden gegen sich selbst zu sein und Ausdruck der Bereitschaft, dort mit den Bemühungen um Verbesserung anzusetzen, wo allein es wirksam sein kann: In der Kirche, und da an jenem Platz, der dem Kritisierenden unmittelbar zugänglich ist, ihn aber auch am schmerzlichsten erfahren läßt, wie leicht die Kritik, wie schwer aber das Bessermachen ist.

[5] a.a.O. 5.

Utopiefreie Kritik

Dann ist die Kritik auch am ehesten vor jenem Fehler bewahrt, den man in so manchen literarischen Äußerungen der Kritik an der Kirche in unserer Zeit beklagen muß, der wirklichkeitsfremden Utopie. Wenn Kritik wirklich etwas ausrichten will, muß sie realistisch sein und sich von utopischen Vorstellungen frei halten. Jene beiden Polaritäten, die im zweiten Teil als Begründung für die Möglichkeit einer Kritik an der Kirche skizziert wurden, muß der Kritiker ernst nehmen, wenn er nicht der Utopie und damit der Unglaubwürdigkeit verfallen will.

Er muß zunächst ernst nehmen, daß in der Kirche mit dem Göttlichen das Menschliche verbunden ist. In der Kirche hat das Menschliche bei aller Verbundenheit mit dem in ihr wirksamen Gottesgeist doch sehr viel Selbstand und Möglichkeiten des Fehlverhaltens. Das verlangt gewiß ernste Kritik. Aber es gebietet auch, daß die Kritik nicht so tut, als müsse die Kirche eigentlich nur göttlich sein oder doch so vergöttlicht, daß man mit menschlichem Versagen nicht zu rechnen brauchte. Man lese daraufhin etwa Heinrich Böll[6] oder Carl Amery[7] oder auch neuerdings Wilfried Daim, Friedrich Heer und August M. Knoll[8], so findet man Beispiele utopischer Kritik an der Kirche.

Zweitens muß die Kritik an der Kirche ernst nehmen, daß die Kirche zwar von Christus gestiftet, daß diese Stiftung aber Hineinstellung in die Geschichte der Menschen ist. So muß damit gerechnet werden, daß die Geschichte die Wirklichkeit der Menschen bestimmt, auch ihre Gestalt formt. Es folgt daraus auch, daß geschichtlich gewordene Züge im Erscheinungsbild der Kirche immer wieder der Korrektur unterworfen werden müssen, aber nicht so leicht durch einen Beschluß von heute auf morgen geändert, abgeschafft und durch Besseres ersetzt werden können. Vor allem wird die Kritik bedenken müssen, daß man im Urteil über vergangene Ereignisse im Leben der Kirche nicht anachronistisch sein darf. Der Kritisierende lebt heute; was er kritisiert, geschah damals, in einer Zeit, die als ganze in vielem anders dachte und empfand und darin von heute aus nur schwer beurteilt werden kann. Auch diesen Anarchronismus muß man weithin der literarischen Kritik am Verhalten der Kirche vorwerfen, wie sie etwa E. W. Böckenförde[9], C. Amery[10], Rolf Hochhuth[11] und manche andere geäußert haben. Man nennt gern Nonkonformismus, was zum Teil Utopismus und ungeschichtliche Betrachtungsweise ist. –

Immer jedenfalls wird die Kritik – das sei zum Schluß betont – bedenken müssen, daß die Kirche nicht ein dinglicher Apparat ist, den man reparieren kann, sondern aus Menschen besteht, deren Korrektur liebendes Einfühlen und verste-

---

[6] *Ansichten eines Clowns.* Köln 1963. Vgl. auch BÖLLs *Nachwort zu Amery.*
[7] *Die Kapitulation oder Deutscher Katholizismus heute.* Hamburg 1963.
[8] *Kirche und Zukunft.* Wien-Köln-Stuttgart-Zürich 1963.
[9] *Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933.* Eine kritische Betrachtung. *Hochland* 53 (1960/61), 215–239.
[10] a.a.O.
[11] *Der Stellvertreter.* Ein christliches Schauspiel. Hamburg 1963.

hende Geduld verlangt. Daran scheint es den Kritikern nicht selten zu fehlen, die in der Kirche ihre Mitmenschen kritisieren, obwohl sie sie kaum kennen. Man ist versucht, ihnen die Worte Heinrich Federers vorzuhalten: „Brüder, Brüder, keiner kennt den andern als vom bloßen Grüßen im Vorüberwandern oder gar vom stolzen Rückenkehren. Und da wollen wir einander lehren?"

Die Hallischen Jahrbücher

Heinz Kornetzki

Vor 125 Jahren erschien in Leipzig eine Zeitschrift, die Weltgeschichte machte: Die „Hallischen Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst". Neben einer umfassenden Kulturkritik wurde in dieser Zeitschrift wie nie in einem Periodikum zuvor die Philosophie zur Politik. Im April 1944 schrieb Siegfried Streicher in der „Schweizer Rundschau" über ihre Bedeutung: „Die Zeitschrift hat die Struktur und den Mythos einer Epoche vorbereitet ... In ihr muß man die mächtigen Unterströmungen einer werdenden Epoche suchen ..." [1]

Die „Hallischen Jahrbücher" begannen ihr Erscheinen am 1. Januar 1838 im Verlag Otto Wigand zu Leipzig, vier Quadratseiten täglich – außer sonntags. Die Herausgeber Dr. Arnold Ruge und Dr. Theodor Echtermeyer waren zugleich die einzigen Mitglieder der Redaktion, die sie von Halle aus besorgten. Gedruckt wurde die Zeitschrift, die eine Gesamtauflage von 500 Exemplaren hatte, von der Leipziger Verlagsdruckerei Breitkopf und Härtel.

Als Linkshegelianern ging es den Redakteuren hauptsächlich darum, mit der Zeitschrift in den Kampf zwischen Religion und Philosophie einzugreifen. Was sollte mit dem „jungen Halle", das die neue Zeitschrift zu repräsentieren beabsichtigte, anderes gemeint sein als der revolutionäre Geist, der mit einer Gruppe junger Dozenten wie Hinrichs, Schaller, Billroth, Erdmann und Ruge in die Universität eingezogen war? Namentlich Hinrichs, Schaller und Ruge gingen über den theologisierenden Hegelianismus hinaus und erstrebten eine völlige Emanzipation der Philosophie von der Theologie. Noch in den zwanziger Jahren des 19. Jahrhunderts war nämlich der „philosophische Charakter der Universität an die Theologie hingegeben" [2]. Die Philosophie hatte als „Hilfswissenschaft", als „Korrektiv

[1] Siegfried STREICHER in: *Schweizer Rundschau*, April 1944.
[2] *Die Universität Halle*, in: *Hallische Jahrbücher*, Nr. 84, Jg. 1838.

der Funktion des Denkens" und als „ästhetischer Luxus" keine gewichtige Bedeutung. Um die Mitte der dreißiger Jahre nun wurde von den genannten Dozenten der Universität Halle die in ihren Augen „theologische Bedürftigkeit" der Philosophie aufgehoben und diese als die „erste, einzige und absolute Wissenschaft" behandelt.

Wie einst durch den Kampf des Thomasius gegen das erstarrte Geistesleben das deutsche Bewußtsein bewegt worden sei, so sollten den „gesteigerten Bedürfnissen der Gegenwart"[3] entsprechend die Jahrbücher durch den Kampf des philosophisch-liberalen Geistes gegen den konservativ-theologisierenden das öffentliche Bewußtsein bewegen. Das autonome Denken, bisher noch im idealistischen Sinn als „immaterielles Vermögen" aufgefaßt[4], begann sich im Straußschen Geist von den christlichen Offenbarungswahrheiten freizumachen. Das Gewissen wurde allein der ratio untergeordnet[5]. Schon die ersten Artikel zeigten deutlich diese Tendenz. So rühmte Friedrich W. Carové[6] den seinerzeit umstrittenen katholischen Professor für Dogmatik, Hermes, als „ächten Deutschen, der erkannt hatte, daß in einem durch und durch kritischen Zeitalter, in dem man durch jeden geistigen Atemzug zur Selbsttätigkeit, zum Selbstprüfen und Urteilen angeregt wird, die altherkömmliche Dogmatik nicht mehr ausreicht".

Die linkshegelianischen Journalisten der Jahrbücher, die „theoretisch den Protestantismus und die freie Wissenschaft und praktisch den protestantischen und modernen Staat zum Prinzip" der Zeitschrift proklamiert hatten, nahmen sich vor, im Kölner Kirchenstreit „mit den schärfsten Waffen"[7] dreinzuschlagen. Sie befürworteten die Verhaftung des Kölner Erzbischofs Droste zu Vischering mit dem Hinweis, Preußen wäre mit den Maßnahmen gegen den Erzbischof „für die freie Geistesbildung" eingetreten und hätte sich damit als „gerechte Monarchie", als „Arm und Schwert des deutschen Volkes" sowie als „protestantischer Staat mit den Prinzipien Licht und Wissenschaft" bewährt. Preußen avancierte für die Linkshegelianer als Maß aller Dinge zum „Prinzip der Wahrheit"[8]. Als solches – so schrieben sie in den Jahrbüchern – umfaßte es auch das „Prinzip der Kirche", die demnach die Aufgabe habe, „Staatsinstitut" zu werden. Ein autonomes „Prinzip der Kirche" könne nur als ein Außerhalb des „Prinzips der Wahrheit" zum „Prinzip der Unwahrheit" gehören, das mit dem „Prinzip der Wahrheit" in

---

[3] *Hallische Jahrbücher*, Nr. 1.

[4] Vgl. FEUERBACHS Aufsatz *„Zur Kritik des Empirismus"* in: *Hallische Jahrbücher* v. 26. 3. 1838: Das Abhängigkeitsverhältnis zwischen Geist und Leib führe „notwendig zum Materialismus". Das Denken müsse mehr sein und etwas ganz anderes als bloße Hirntätigkeit! „Aus dem Gedanken allein kann erkannt werden, was das Denken ist, ja nur aus dem Gedanken."

[5] Siehe den Artikel RUGES *„Die Zeit und Zeitschrift"* in: *Hallische Jahrbücher* v. 3. 1. 1842.

[6] Friedrich W. Carové (1789–1852) war Privatgelehrter und arbeitete hauptsächlich an religions- und geschichtsphilosophischen Studien. Von Hegel beeinflußt. Vgl. seinen Aufsatz *„Hermesiana"* in den *Hallischen Jahrbüchern* v. 24. 1. 1838, Nr. 21.

[7] Vgl. RUGES Aufsatz *„Gründung und erster Jahrgang dieser Zeitschrift"* in: *Hallische Jahrbücher* v. 1. 1. 1839.

[8] *Hallische Jahrbücher*, 1838, 334: *„Papismus und Humanität"*.

einen „notwendigen Konflikt" gerate, wobei es keine Versöhnung gebe; denn Friede sei nicht, wo widerstreitende Prinzipien, die das ganze Leben durchdringen und beherrschen, noch nebeneinander walten[9]. Zu diesem Außerhalb des „Prinzips der Wahrheit" zählten die Linkshegelianer das „System der römischen Kirche", den Katholizismus, der seiner Natur nach angeblich eine „ewige Kriegserklärung" gegen jede Abweichung darstelle[10].

Bei dem „notwendigen Konflikt der Prinzipien" zwischen autoritärem Katholizismus und liberal-politischem Protestantismus, den die Linkshegelianer um Ruge vorerst noch auf ihre Fahnen geschrieben hatten[11], handelte es sich um einen Streit, der bereits zu einem existentiellen Konflikt angewachsen war, der eine „eigentliche Lebensfrage, d. h. eine Frage über Sein oder Nichtsein"[12] eines Prinzips zum Gegenstand hatte.

Ruge, der in diesen existentiellen Prinzipienkonflikt als Vertreter des liberalen Prinzips verwickelt war, lehnte mit der Forderung der „absoluten Negation" bereits deutlich die Dialektik Hegels ab: Die wirkliche Entwicklung – so meinte er – ließe sich nicht in das synthetisch-dialektische Schema pressen. Die beiden gegenwärtigen Extreme wären nicht in eine höhere Einheit „aufzuheben". Die These, das Konservative, das „unfreie Prinzip des Katholizismus", würde schon durch die Antithese „absolut negiert" und daher nicht zu einer „Aufbewahrung" in der Synthese zugelassen. Die Gegensätze wurden nicht mehr als Polaritäten verstanden, die sich im Hegelschen Sinn in einer höheren organischen Einheit zusammenfassen ließen, sondern als kontradiktorische Gegensätze: Liberal und Nichtliberal, Preußisch und Nichtpreußisch, Protestantisch und Nichtprotestantisch.

Obwohl bei Carové und Ruge die ersten Ansätze zu einer neuen Dialektik zu finden sind, einer Dialektik nämlich, die mit einer Synthese aus These und Antithese nicht einverstanden ist, die einst von Karl Marx übernommen werden und eine ganze Weltkultur erschüttern sollte[13], dauerte es fast noch vier Jahre, bis in den Jahrbüchern diese neue Dialektik endgültig formuliert wurde und die Revolution und Vernichtungsaktion wissenschaftlich „gerechtfertigt" war.

Die Absage an die christliche Dogmenreligion wurde kurze Zeit später zur Absage an den monarchischen Staat. „Es konnte nicht ausbleiben, daß der umfassende

---

[9] Ebd. 334. [10] Ebd. 334.

[11] Wenige Jahre später wurde der Protestantismus als Religion von ihrem Prinzip ausgeschlossen und an seine Stelle offen der Atheismus gesetzt.

[12] Heinrich LEO: *Sendschreiben an J. Görres* (Halle 1838) 87.

[13] Gegen H. LEISEGANG, der in *„Hegel, Marx und Kierkegaard"*, Berlin 1948, 21, schreibt: „. . . Und nun kommt eine sehr wichtige und für das Verständnis der neuen Dialektik, die Marx begründet hat, wesentliche und bisher nie beachtete Unterscheidung, die alle Polaritätsdialektik aus der marxistischen Denkweise ausschließt: Er (Marx in Marx-Engels-Gesamtausgabe, 1. Abtlg., 1. Bd., 1. Halbbd., S. 507) erklärt: „Nordpol und Südpol sind beide Pol; ihr Wesen ist identisch; ebenso weibliches und männliches Geschlecht beide eine Gattung, ein Wesen, menschliches Wesen. Nord und Süd sind entgegengesetzte Bestimmungen eines Wesens . . . Wahre wirkliche Extreme wären Pol und Nichtpol, menschliches und unmenschliches Geschlecht. Der Unterschied ist hier ein Unterschied der Existenz, dort ein Unterschied der Wesen zweier Wesen" (Ende Marxzitat). LEISEGANG: „Wer in dieser Weise existentiell denkt, für den gibt es nur ein Entweder-Oder, aber keine Vermittlung von solchen Extremen." Er nennt Marxens Dialektik „Existentielle Dialektik".

Vernichtungskampf gegen Dogmen- und Traditionsgläubigkeit, einem mächtigen Waldbrand gleich, in dem Augenblick auf das politische Feld übergriff, wo ein Umschlagen des Windes die Flammen in solche Richtung trieb." [14] Der Anlaß, daß die linkshegelianische Philosophie in den Hallischen Jahrbüchern auch den Staat „dem endlosen Wirbelsturm der Dialektik" überantwortete und dieser, „die letzten Schleusen des Absoluten durchbrechend", sich „zerstörend und einreißend" über das ganze Gebiet der traditionellen Kultur stürzte, gab der auf Grund des Kölner Kirchenstreits sich entwickelnde Konflikt zwischen dem orthodox-protestantischen Historiker Heinrich Leo aus Halle und Chefredakteur Ruge.

Leo war, als Ruge ihn als Mitarbeiter für die Jahrbücher gewinnen wollte, schon 1837 nicht ganz auf seiten der liberalen Bewegung gewesen, lehnten doch alle seine Schriften den von der Französischen Revolution beeinflußten Protestantismus ab[15] und hatte er sich gelegentlich sogar gegen die Linkshegelianer geäußert[16]. Mit Leo und Ruge begannen sich innerhalb des Protestantismus die Geister zu scheiden. Bereits in dem ersten und einzigen Artikel in den Hallischen Jahrbüchern[17] sprach sich Leo gegen die verkümmerte Kirchengewalt in der protestantischen Religion aus, indem er den „Begriff der Kirche" nicht von „gewissen Gewalten" getrennt wissen wollte. In dem Ostern 1838 in Halle erschienenen „Sendschreiben an Joseph Görres" wurden die Konzessionen Leos an die katholische Kirche noch nachdrücklicher. Zwiespältigen Herzens billigte er darin zwar einerseits die Maßnahmen Preußens gegen den Erzbischof von Köln als „Notwehr" [18], trat aber anderseits für die souveräne kirchliche Hierarchie ein. Mit dem Katholiken Görres fühlte sich Leo verbundener „als mit denen, welche zwar auch Protestanten zu nennen sich herausnehmen, aber, indem sie durch ihre Erläuterung des Symbolums gegen das Christentum protestieren, im Grunde gegen die Grundfesten des Christentums selbst protestieren und nicht mehr für Christen, sondern für mit Wasser begossene Heiden zu achten sind" [19]. Noch deutlicher wurden die Seitenhiebe auf den Linkshegelianismus in Leos Befürchtungen, diese „liberal-revolutionäre Gattung von Leuten in Preußen" würde „in nicht allzu langer Zeit in der Form einer philosophischen Schule eine neue Partei mächtig etablieren" [20].

Als Ruge in den Hallischen Jahrbüchern die Französische Revolution als „notwendige Blutwäsche" bezeichnete[21], war das für Leo der Anlaß, die Andeutungen im Sendschreiben, von den Leuten um Ruge würde eine Umwälzung der Kirchen- und Staatsformen ausgehen, zur offenen Anklage zu verstärken. Im Vorwort zur 2. Auflage des Sendschreibens protestierte Leo gegen das, „was Dr. Ruge und

---

[14] Gustav MAYER, *Die Junghegelianer und der preußische Staat*, in: *Historische Zeitschrift* 121 (1920) 415. (Mayer war Historiker in Berlin.)

[15] *Ruges Briefwechsel und Tagebuchblätter aus den Jahren 1825–1880* (Berlin 1886) hrsg. von P. NERRLICH, 122.

[16] Ebd. 99, *Brief an Rosenkranz.*

[17] Jahrgang 1838 vom 15. 2., Nr. 40: *„Der heilige Bernhard von Clairvaux und die Hierarchie seiner Zeit".*

[18] LEOS *„Sendschreiben an Joseph Görres"*, Halle 1838, 86.

[19] Ebd. 94. [20] Ebd. 129. [21] *Hallische Jahrbücher*, 1838, 1200.

Consorten Wißenschaft nennen", da ein „freier Geist" an die Stelle des menschgewordenen Sohnes durch diese gesetzt würde. Frühere Prediger des Heidentums hätten wenigstens ihre Haut zu Markte getragen – „diese nennen ihr Heidentum aber Christentum".

Leos berechtigte Behauptung über die linkshegelianische Bewegung, „während sie nach der religiösen Seite schon den Schafpelz abwerfen und den Apostel Paulus ins Gesicht treten, hängen sie den Eifer für Preußens Fortschritt als Mantel um die soziale Revolution, die ihr Fortschritt zu bereiten sucht" [22], schien Ruge äußerst gefährlich; denn er kritisierte Leos Vorwürfe als „religiös-politische Verketzerung" und den „Versuch", die Jahrbücher in den Brennpunkt „polizeilichen Verdachts" zu bringen, als „eine Denunziation der ewigen Wahrheit" [23]. Durch einen Artikel Ludwig Feuerbachs in den Jahrbüchern[24] geriet die Zeitschrift das erste Mal mit der sächsischen Zensurbehörde in Konflikt. Laut Paragraph 8 der Zensoreninstruktion durfte nichts gedruckt werden, „was das religiöse und kirchlich Heilige herabwürdigt oder Spannung und gegenseitige Unduldsamkeit zwischen den verschiedenen Konfessionen erregt" [25]. Der Leipziger Historiker und Zensor W. Wachsmuth teilte Ruge demnach mit, daß dem weiteren Teil des Feuerbachschen Aufsatzes „wegen der darin enthaltenen scharfen Opposition nicht nur gegen die christliche Orthodoxie, sondern gegen Religion und Christentum überhaupt" das Imprimatur zu versagen sei[26]. In den Jahrbüchern konnte also der Feuerbachsche Aufsatz nur fragmentarisch abgedruckt werden, während die vollständige Arbeit noch im gleichen Jahr unter dem Titel „Philosophie und Christentum" in Mannheim erschien.

Ruge veröffentlichte vier Jahre nach diesem ersten Konflikt mit der Zensurbehörde im Rahmen einer Aufsatzreihe über das Wesen der Zensur die „aktenmäßige Darlegung der Zensurverhältnisse der Hallischen und Deutschen Jahrbücher" in den in der Schweiz erschienenen „Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik", die aus Zensurnot der Jahrbücher gegründet worden waren und größtenteils nicht zugelassene Aufsätze enthielten. Darin schrieb Ruge, daß der Konflikt der Jahrbücher mit der Zensurbehörde der „Prinzipienkampf der Zensur und der Geistesfreiheit oder der Pressepolizei und der freien Wissenschaft" schlechthin gewesen sei. Auch der junge Karl Marx, der seit Mitte 1837 den Kreis der Linkshegelianer kannte, trat in dieser Schrift für die Pressefreiheit ein[27].

Der Streit Ruges gegen Leo führte für Ruge zu einem Zerwürfnis mit dem damaligen Kultusminister Altenstein. Ruge sah in der Ablehnung einer außerordentlichen Professur an der Universität Halle einen Affront der Regierung gegen ihn

---

[22] LEOS *„Sendschreiben an Joseph Görres"*, Halle 1838, 15.

[23] RUGES Aufsatz in den *Hallischen Jahrbüchern*, 1838, Nr. 179, 1427: *„Die Denunziation der Hallischen Jahrbücher"*. [24] *Hallische Jahrbücher* vom 12. 3. 1839, Nr. 61.

[25] *Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik* (Zürich und Winterthur 1843) I, 4, Brief von Ruge an Wachsmuth. [26] Ebd. 5. [27] *Anekdota* . . . usw. 56.

und seine Zeitschrift und gab am 3. November 1839 nach achtjähriger Tätigkeit als Privatdozent das Verhältnis zur Universität auf. Noch im gleichen Monat betrat er in den Jahrbüchern das erste Mal politischen Boden mit einer klaren Parteistellung gegen den Staat Preußen[28]. In dieser Arbeit stellte er fest, daß Preußen nicht mehr als die „Schutzmacht aller neuen Formen der Idee in Religion und Philosophie" verehrt werden könne, sondern daß alle diese Güter jetzt durch den Staat eher bedroht als beschützt würden. Die absolute preußische Monarchie – so schrieb Ruge –, die in Laien und Eingeweihte, in den weisen Monarchen und die gläubigen Untertanen gegliedert werden könne, sei politisch ganz dasselbe wie religiös der Katholizismus. Preußens innerster Kern sei katholisch, und deshalb fehle ihm auch die Macht, die Unfreiheit zu besiegen und den Katholizismus zu bändigen.

Von diesem Zeitpunkt an war das Wesen der Philosophie für die Linkshegelianer um Ruge nichts anderes als Politik, d. h. sie hatte wirksam die Entwicklung zu steuern und von der Vergangenheit endgültig abzulassen. „Die Philosophie macht Partei – gegen die Vergangenheit für die wahre Zukunft, ohne darum der Vergangenheit ein anderes Unrecht anzutun, als die Indiskretion, ihr zu sagen, was sie ist, nämlich tot." [29]

Ruge mußte noch im Frühjahr 1841 feststellen, daß die Zeit nicht die gewünschten Rosen brachte. Die Revolution, die die Änderung des Systems und damit die politische Freiheit bringen sollte, sei mit „Mut und Tollkühnheit" ins Werk zu setzen, forderte er[30]. Aber die preußische Regierung ließ Ruge nicht zum politischen Agitator werden. Am 11. März 1841 erging von Friedrich Wilhelm IV. ein Kabinettsbefehl, daß „die Hallischen Jahrbücher, die von Dr. Ruge und Echtermeyer herausgegeben werden und in Leipzig erscheinen, in Zukunft entweder in Halle gedruckt und unter die Kontrolle inländischer Zensur gestellt oder der Debit derselben in den Preußischen Staaten verboten werden soll" [31].

Diese königliche Order veranlaßte Ruge, die Redaktion von Halle nach Dresden zu verlegen. Im Mai 1841 siedelte er deshalb mit seiner Familie nach Sachsen, wo er die Macht des Polizeistaates für geringer hielt[32]. Am 1. Juli des gleichen Jahres kündigte der Leipziger Verleger Wigand in den „Hallischen Jahrbüchern" die „Deutschen Jahrbücher" an, die „das Prinzip der freien und unabhängigen Wissenschaft, sowie die philosophische Kritik aller eingreifenden Erscheinungen des Geisteslebens aufrecht erhalten" würden[33], und am 2. Juli 1841 erschienen im Verlag Wigand unter Ruges alleiniger Regie die „Deutschen Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst" zum ersten Mal.

---

[28] *Hallische Jahrbücher* vom 1. 11. 1839: *Karl Streckfuß und das Preußentum*, von einem Württemberger (der Aufsatz erschien anonym).

[29] *Hallische Jahrbücher* vom 2. 3. 1840: *Der Protestantismus und die Romantik, ein Manifest*, 4. Artikel, 418.

[30] *Ruges Briefwechsel und Tagebuchblätter aus den Jahren 1825–1880*, Berlin 1886, hrsg. von P. NERRLICH, Bd. 1, 226.

[31] Ebd. 230. [32] Ebd. 229. [33] *Hallische Jahrbücher* vom 1. 7. 1841.

Von diesem Zeitpunkt an begann die Aufklärung der Linkshegelianer in den Jahrbüchern extreme Formen anzunehmen. Sie wurde zur Absage an die Autorität schlechthin. Der Radikalisierungsprozeß war mit einer völligen „Metamorphose der Jahrbücher" verbunden[34], die innerhalb der letzten zwei Jahre ihres Bestehens nacheinander Atheismus, Republikanismus und Revolutionismus zum Dogma ihres politischen Programms erklärten. Im Januar 1842 wurden in den Jahrbüchern zum erstenmal pädagogische Vorschläge zur Umgestaltung des Volksbewußtseins gemacht. Max Stirner, der unter dem Pseudonym „auch ein Berliner" schrieb, machte diese Vorschläge zur „Reform der Kirche". Das Volk sollte im „neuen Geist" dadurch erzogen werden, daß man Religionsunterricht und Predigt dementsprechend gestaltete[35]. Diese Vorschläge Stirners lösten erneut die Zensur aus. Am 12. Februar 1842 erging ein zweiter Kanzleibescheid an Ruge, daß „fast alle Nummern, die im Monat Januar erschienen sind, Belege dafür geben, daß eine völlige Auflösung aller kirchlichen und sozialen Verhältnisse angestrebt" würde[36].

Aber Ruge war der Meinung, daß sich Mitarbeiter und Redakteur „die Seele nicht ausreißen" könnten und änderte die Tendenz der Jahrbücher nicht. Die Konflikte mit der Zensurbehörde verschärften sich daher dermaßen, daß im März 1842 in acht Tagen zwölf Manuskripte für den Abdruck verboten wurden. Außerdem mußte jede einzelne Nummer der Zeitschrift in Zukunft konzessioniert werden. Unter den nicht zugelassenen Manuskripten befanden sich die bedeutsamen Feuerbachschen „Vorläufigen Thesen zur Reformation der Philosophie", die im Januar 1842 auf dem Landsitz Bruckberg geschrieben und von Ruge im Februar des folgenden Jahres in den „Anekdota" veröffentlicht wurden. Feuerbach verwarf in diesem Aufsatz Hegels Philosophie als „letzten Zufluchtsort und letzte rationelle Stütze der Theologie" und stellte sie auf den Kopf: „Das wahre Verhältnis vom Denken zum Sein ist nur dieses: Das Sein ist Subjekt, das Denken Prädikat, aber ein solches, welches das Wesen seines Subjekts enthält. Das Denken ist aus dem Sein, aber das Sein nicht aus dem Denken." [37]

Ruge sah diesen Schritt der „reformatorischen Persönlichkeit" Feuerbachs als „neuen Wendepunkt" an. Obwohl niemand das Wort Materialismus ausgesprochen hatte, war dieser mit den Thesen Feuerbachs in die deutsche Philosophie eingekehrt. Der Rationalismus hatte sich durch die Drangabe seines metaphysischen Bezugs selbst aufgehoben.

Nach Carovés und Ruges Ansätzen präzisierte der Russe Michael Bakunin im Oktober 1842 in den Jahrbüchern die antithetische Dialektik und brachte zum endgültigen Ausdruck, was sich seit fünf Jahren in der Zeitschrift entwickelt hatte. Bakunin, der in Berlin Hegels Philosophie gehört hatte, räumte der Antithese, dem „negativen Prinzip", nur eine destruktive Aufgabe ein: Die Vernichtung der

---

[34] *Ruges Briefwechsel* usw. a.a.O. Bd. 1, 254.
[35] *Deutsche Jahrbücher* vom 11. 1. 1842, 30.
[36] *Anekdota* usw. I, 15.
[37] Ebd. II, 80.

These. Durch diese Aktion werde sie selbst in ihrer Unzulänglichkeit, d. h. als Antithese und negatives Prinzip aufgehoben und zum „allgemeinen und allumfassenden Prinzip" erhoben. Die revolutionäre Tat rechtfertigte Bakunin dadurch, daß er sie zu einer „religiösen Tat" erhob und dem negativen Prinzip allein die absolute Berechtigung zuschrieb. Als Repräsentanten des negativen Prinzips bezeichnete Bakunin das Proletariat[38].

Ruge schrieb unter dem Einfluß Bakunins vom „Terrorismus der Vernunft"[39], der die Philosophie als ein „jenseitiges Weben und Wesen des Gedankens ohne Willen und Leidenschaft" dadurch auflöse, daß er sie in das politische Leben verwickle und die „radikale Form des Bewußtseins, die Entzündung der Religion der Freiheit", zu ihrer Aufgabe mache.

Am 3. Januar 1843 sprach die Zensur das letzte Wort. Mit 52 gegen 8 Stimmen bestätigte die sächsische Regierung die Unterdrückung der Jahrbücher, die „auf den Umsturz der Regierung, der Religion und der Staatsverfassung abzielen"[40]. Der deutsche Bund verbot die Zeitschrift in allen Bundesstaaten.

Ruge resignierte nicht. Im Februar 1843 hatte er den Plan, die Jahrbücher in Form von wöchentlichen oder monatlichen Broschüren „popularisiert nach dem Muster der großen unsterblichen Franzosen" fortzusetzen[41]. Auch der Mitredakteur dieses neuen Organs stand ihm bereits vor Augen: Karl Marx. Im Februar 1844 erschienen dann die „Deutsch-französischen Jahrbücher" unter den Herausgebern Ruge und Marx in Paris mit einer Auflage von 1000 Exemplaren. Vom September bis Dezember 1843 schrieb Marx in den Jahrbüchern seine beiden ersten sozialistischen Aufsätze[42]. Darin legte er in Grundzügen den Kommunismus dar, der sich aus dem gallisierten Linkshegelianismus entwickelt hatte, d. h. aus dem vom praktisch-revolutionären Pathos durchsetzten Linkshegelianismus, besser Feuerbachianismus, der aber wiederum eine Konsequenz des linkshegelianischen Religionskampfes war. Feuerbach, Strauß und die liberalen Bestrebungen des politischen Protestantismus um Ruge mit der Verabsolutierung der ratio und den Negationen der kirchlichen, staatlichen und schließlich göttlichen Autorität hatten diese Entwicklung eingeleitet, die mit der antithetischen Dialektik ihr Prinzip fand und mit dem jähen Sturz des Geistes in den Materialismus endete. Die Jahrbücher haben diesen Umbruch in der Geisteswelt nicht nur begleitet, sie waren der Umbruch selbst, das Ferment einer Bewegung, wie es die Enzyklopädie, das große Werk der Aufklärung, für die Französische Revolution war, der Blitz, der dem Donner voranging.

---

[38] *Deutsche Jahrbücher*, 1842, 1002.
[39] Ebd. 1843, 10: *„Eine Selbstkritik des Liberalismus"*.
[40] RUGE, *Aus früherer Zeit*, Bd. IV, 612 u. 616.
[41] *Ruges Briefwechsel . . .* usw. 299, Brief an Stahr.
[42] *„Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung"*, geschrieben im Dezember 1843 und *„Zur Judenfrage"*, geschrieben im September/Oktober 1843.

Kirche und Demokratie

Hans Wulf SJ

In einer Zeit in der in durchaus gezielter Weise und in immer wieder neuen Variationen ein „Unbehagen" über die innerpolitische Situation in der Bundesrepublik festgestellt wird, in der Carl Amery die Verflechtung des „Milieu-Katholizismus" mit den politisch in unserem Staat herrschenden Mächten angeprangert und Heinrich Böll seinen Clown auf der Treppe des Bonner Bahnhofs singen läßt: „Der arme Papst Johannes hört nicht die CDU, er ist nicht Müllers Esel, er will nicht Müllers Kuh . . .", entbehrt das Thema: „Katholische Kirche und Demokratie" gewiß nicht einer hohen Aktualität. Der sozialdemokratische Bundestagsabgeordnete Willi Kreiterling hat es aufgegriffen und in bemerkenswerten Ausführungen behandelt[1]. Sein Buch soll „ein Beitrag zu Verstehen und Verständigung" sein. Es soll helfen, das „historische Spannungsverhältnis und systematische Mißverständnis" (11) der Beziehung von Katholischer Kirche und demokratischem Staat zu beheben, ein Spannungsverhältnis, von dem der Verfasser behauptet, daß es „bis heute besteht, eine Tatsache, die unser politisches Leben schwer belastet" (11). Der Grund dieser Spannung liege darin, „daß sich die Kirche prinzipiell noch nicht losgesagt hat von dem Sozialmodell der Zuordnung von Kirche und Staat – kirchenrechtlich ausgedrückt: von sacerdotium und imperium –, das die mittelalterliche Christenheit verwirklichte und dessen Grundlage die religiöse Einheit im katholischen Glauben war" (11). Zuletzt geht es der Schrift aber auch darum, die Beziehung zwischen Katholischer Kirche und Sozialdemokratie zu klären. Es soll deutlich werden, daß der katholische Christ nicht von seinem Glauben her daran gehindert ist, heute ein Sozialist freiheitlicher Prägung zu sein. „Kirche und kirchenrechtliches Lehramt sind nicht mehr im Spiel, wenn es um eine Auseinandersetzung zwischen Sozialdemokratie und Katholiken geht" (79). „Die Fragen, die sich heute zwischen Katholiken und Sozialdemokratie ergeben, (berühren) den zentralen Bereich des Glaubens nicht mehr" (80). Und so sei heute die Stunde gekommen, „den westdeutschen Katholizismus aus seiner politischen Versklavung (zu) lösen und dessen ‚linke Kräfte' politisch wieder aktionsfähig (zu) machen" (66).

Die Thesen Kreiterlings

Wie wird nun das behauptete „systematische Mißverständnis" zwischen Katholischer Kirche und Demokratie nach der Meinung Kreiterlings aufgelöst? Seine entscheidende These ist diese: Der Staat ist grundsätzlich eine weltliche Wirklich-

[1] W. KREITERLING, *Katholische Kirche und Demokratie*, Europäische Verlagsanstalt (1960).

keit. Er hat als solcher keine ihm innerlich eignende positive Beziehung zur Religion. Er ist vielmehr von seinem Wesen her religiös neutral. „Die Weltlichkeit des Staates ist eine zentrale christliche Wahrheit. Die Vollkommenheit des Staates kann ... nicht mehr darin bestehen daß er – als Staat – Gott verehrt und die Religion zum Staatszweck macht ... Er hat keine Herrschaftsgewalt über den Bereich der Gottesfrage, der Religion" (34). Damit ist aber gegeben, „daß zwischen der geistlichen und der weltlichen Macht zu scheiden ist ... Damit ist prinzipiell die Religion aus der Domination des Politischen entlassen, ebenso wie die Politik von der Priesterherrschaft befreit ist" (34). Mit großer Entschiedenheit werden die religiöse und die politische Dimension unterschieden. „Da das Christentum ... einer anderen Ordnung angehört als der Staat, hat es keine Antworten auf die Fragen der irdischen Politik" (35). Die Möglichkeit eines positiven Verhältnisses der Kirche zum demokratischen Staat sei damit gegeben, eben weil „Grundlage demokratisch-politischer Überzeugung ... die Weltlichkeit des Staates" (32) sei. Die christliche Wahrheit verlange von jedem Christen eine entschlossene Ablehnung eines jeden „Klerikalismus und Laizismus" (38). Hier werden „laikal" und „laizistisch" unterschieden. „Laizismus" meint einen kämpferischen antichristlichen und antikirchlichen Geist, der einem wahrhaft demokratischen Staat nicht eignen dürfe.

Eine ernste Schwierigkeit bereitet dem Verf. die Einordnung einer christlichen Soziallehre in seine Grundauffassung von der Beziehung von Religion und Staat. Die tatsächlichen kirchenlehramtlichen Aussagen über die soziale Ordnung scheinen der vorgelegten Auffassung zu widersprechen. Kreiterling versucht nun durch die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft die angedeutete Schwierigkeit zu lösen. Es gilt: „Der Staat ist nicht die Gesellschaft, aber die Gesellschaft ist nicht außerhalb des Staates. Der Staat ist die politische Ordnung der Gesellschaft, und kein Bereich der Gesellschaft steht außerhalb der politischen Ordnung" (45). So weit, so gut. Wenn aber die Sache sich so verhält, dann scheint die christliche Gesellschaftslehre im Raum der Gesellschaft sehr wohl die Sphäre des Staates zu berühren. Deshalb ist der Verf. gezwungen, noch einen Schritt weiter zu gehen. Er unterscheidet Staat und Regierung. „Der Staat ... ist nicht die Regierung. Die Regierung ist nur ein Teil der Funktionen des Staates" (45). Und eben diese ist nicht der Adressat einer kirchlichen Lehrverkündigung. Sie kann es wenigstens in einem demokratischen Gemeinwesen nicht sein. Die kirchliche Soziallehre spricht nur die Gesellschaft an und bezieht sich auf diese. „Wenn die katholische Soziallehre eine Angelegenheit der Gesellschaft ist, dann kann es nicht Aufgabe der Katholiken sein, eine Angelegenheit des Staates aus ihr zu machen und mit Hilfe der Regierung das Wirksamwerden von anderen sozialen Theorien zu unterdrücken. Eine ‚politische Verwirklichung der katholischen Soziallehre' kann es also im strengen Sinn gar nicht geben" (46). Wohl habe der weltliche Staat die Aufgabe, den durch die Verfassung garantierten Raum der bürgerlichen Freiheit zu hüten.

Somit könne eine christliche Soziallehre gesellschaftlich durchaus wirksam werden. Aber es bleibe dabei: „Der Staat, der sich bescheidet, er selbst, das heißt politisch zu sein, erlaubt es auch der Kirche, ganz sie selbst zu sein, das heißt geistlich" (37). Damit sei aber keine Trennung von Kirche und Staat in einem falschen Sinne gefordert, sondern „die Idee der ‚Zuordnung von Staat und Kirche' (sei) durch diese Unterscheidung keineswegs aufgegeben, sondern gewinne nur an Klarheit. Diese Zuordnung komm(e) jetzt gerade dadurch zum Ausdruck, daß der Staat darauf verzichtet, religiös zu sein, zugleich aber der religiösen Überzeugung Schutz gewährt" (37).

Welche Folgerungen zieht der Verf. aus seiner hier dargestellten Auffassung der Beziehung von Staat, Gesellschaft und Kirche? Wegen der grundsätzlichen Inkommensurabilität von Religion und Politik wird die sachliche Unangemessenheit der Etablierung von christlichen Parteien behauptet. Allein aus historischen Gründen ließen sich solche rechtfertigen. Doch sofort wird einschränkend dazu bemerkt: „Es komm(e) allerdings darauf an, zu erkennen, daß die christlich-demokratischen Parteien in der Geschichte neuzeitlicher Staatsentwicklung keine ideale politische Form zur Verwirklichung der Demokratie sind, sondern bestenfalls ein Notbehelf. Ihre trügerische Grundlage hat diese Parteien eine seltsam zwielichtige Rolle spielen lassen" (62). Eine solche könne die SPD nach ihrem „Godesberger Programm" nicht spielen. Denn ihr Verhältnis zu Religion und Kirche entspräche ganz und gar dem, was der Verf. als katholisches Verständnis des Bezuges von Religion und Politik dargelegt habe.

Zusammenfassend läßt sich demnach die Auffassung Kreiterlings so formulieren: (Erstens): Es kann wegen der aus christlichen Gründen geforderten reinen Weltlichkeit des Staates, der als solcher den christlichen Bereich positiv nicht berührt, keinen grundsätzlichen Konflikt zwischen Staat und Kirche geben. (Zweitens): Die christliche Soziallehre bezieht sich direkt nur auf die Gesellschaft, die als solche vom Staat formal zu unterscheiden ist. Wenn immer diese im Status eines weltanschaulichen Pluralismus existiert und überdies demokratisch verfaßt ist, kann der Adressat kirchlich verbindlicher Lehrverkündigung auch im Bereich der Soziallehre nicht die Regierung sein. Diese hat vielmehr auch und wesentlich die Funktion allen Gliedern der Gesellschaft und auch ihren intermediären Gebilden den verfassungsmäßig geforderten Raum der Freiheit zu garantieren. (Drittens): Christliche Parteien sind wegen der reinen Weltlichkeit von Staat und Politik grundsätzlich zu überwinden.

Kritische Bemerkungen

Das Buch von Kreiterling versteht sich als „Beitrag zu Verstehen und Verständigung". Es führt diesen Untertitel, so will uns scheinen, mit Recht. Nicht nur die Form seiner Darlegung ist vornehm – nur ganz selten, wie z. B. im Kapitel: „Die christlich-demokratischen Parteien" oder bei Protesten gegen vermeintliche kleri-

kalistische Übergriffe – stellt sich ein polemischer Ton ein. Auch in der Sache ist ihm in nicht wenigen Punkten zuzustimmen. Wir denken etwa an seine Ausführungen über die historischen Aspekte der Spannung von Katholischer Kirche und Demokratie[2], an die zumal im 19. Jahrhundert gewandelte Beziehung von Kirche und Staat, an sein Urteil über Klerikalismus und Laizismus. „Der Klerikalismus versucht, die weltanschauliche Offenheit des demokratischen Staates dadurch zu zerstören, das er die Vorzugsstellung einer bestimmten Religion in der Gesellschaft mit politischen Mitteln erkämpft. Der Laizismus macht aus der weltanschaulichen Neutralität des demokratischen Staates ein politisches Kampfmittel zur Zerstörung der Religion in der Gesellschaft. Beide zerstören mit der bürgerlichen und religiösen Freiheit die Grundlage des demokratischen Staates" (38). (Dazu wird man allerdings bemerken müssen, daß es z. B. für die Katholische Kirche geschichtlich gerechtfertigte Ansprüche gibt – man denke etwa an das Faktum der Säkularisation (1803) –, die durchaus politisch zu verteidigen sind. Das hat mit Klerikalismus nichts zu tun.) Wir denken auch an seine Forderung, daß die Regierung eines weltanschaulich differenzierten Gemeinwesens nicht regierungsamtlich eine Meinung vorschreiben und mit staatlichen Zwangsmittel durchsetzen darf. Und doch müssen wir zu allen entscheidenden Punkten kritische Anmerkungen machen. Wir gruppieren sie, entsprechend der oben genannten Zusammenfassung, um drei Themen: (Erstens): Sinn und Grenze der Weltlichkeit des Staates. (Zweitens): Christliche Soziallehre und pluralistische Gesellschaft, (Drittens): Wesen und Funktion christlicher Parteien.

Die Weltlichkeit des Staates

Die theologischen Auseinandersetzungen über die Beziehungen von Kirche und Staat haben eine lange und verwickelte Geschichte[3]. Erst allmählich wurde die richtig zu verstehende Profanität des Staates in reflexer Ausdrücklichkeit von der Kirche erkannt und lehramtlich verkündigt. In einem entscheidenden Sinn ist dieser Prozeß unter dem Pontifikat Leos XIII. an sein Ende gekommen. Die Enzyklika „Immortale Dei" (1885) lehrt: „So hat also Gott die Sorge für das Menschengeschlecht zwei Gewalten zugeteilt: der kirchlichen und der staatlichen. Der einen obliegt die Sorge für die göttlichen Belange, der andern für die menschlichen. Jede ist in ihrer Art die höchste: Jede hat bestimmte Grenzen, innerhalb derer sie sich bewegt, Grenzen, die sich aus dem Wesen und dem nächsten Zweck jeder der beiden Gewalten ergeben. Es zieht sich so gleichsam ein Kreis um sie, innerhalb dessen die Tätigkeit einer jeden sich selbständig entfaltet."[4] Hier werden sowohl die Gottbezogenheit wie die eigenständige Funktionsverschiedenheit kirchlicher

[2] Vgl. H. PLATZ, *Geistige Kämpfe im modernen Frankreich*, Kempten 1922; W. GURIAN, *Die politischen und sozialen Ideen des französischen Katholizismus 1789–1914*, M.-Gladbach (1929); H. MAIER, *Revolution und Kirche*, Freiburg i. B. (1959); K. BUCHHEIM, *Ultramontanismus und Demokratie*, München (1963).

[3] S. Z. EHLER, *20 Jahrhunderte Kirche und Staat*, Essen (1962).

[4] Zitiert nach E. MARMY (Hrsg.), *Mensch und Gesellschaft in christlicher Schau*, Freiburg i. Schw. (1945).

und staatlicher Gewalt klar gelehrt, also eine Unterschiedenheit in ursprünglicher, weil auf Gott zurückgehender Einheit der beiden Bereiche.

Der Staat gehört nach katholischer Lehre wesentlich zur Schöpfungsordnung, ist demnach dauernd vom Schöpferwillen Gottes abhängig und untersteht jenem, von allen Menschen grundsätzlich mit dem Lichte der Vernunft hinreichend erkennbaren Gesetz, das der Schöpfer seiner Schöpfung eingestiftet hat. Der Staat ist also keineswegs ein schlechthin autonomes Gebilde; er ist und bleibt Gottes. Staat als Schöpfungsordnung ist zudem ein Moment an der umgreifenden übernatürlichen Heilsordnung in Christus. Als solcher ist er von seinem tatsächlichen Ursprung her auf Christus hin und hat eine christologische Struktur[5]. Diese ist natürlich nur im Hinhören auf Gottes Offenbarung in Christus erkennbar. Der katholische Christ kann demnach die Weltlichkeit des Staates nicht so verstehen, daß sein Schöpfungscharakter und seine konkrete christologische Gestalt geleugnet wird. Er kann nicht einmal davon absehen, was nicht besagt, daß in einer konkreten geschichtlichen Situation ein solches ungläubiges Absehen nicht toleriert werden kann und muß. Keineswegs und von keiner Instanz kann ein gläubiges Verständnis der politischen Ordnung erzwungen werden. Wenn nach Gottes Willen der Staat den genannten doppelten religiösen Bezug hat, kann ein konkretes Wesen durch die Sünde doch radikal pervertiert werden. Wie sehr, hat gerade unsere Generation erfahren müssen. Auf diese dunkle Möglichkeit und Wirklichkeit ist die Kirche in ihrem Lehr- und Hirtenamt bezogen. Ihre Lehrworte und hirtenamtliche Weisungen beziehen sich auf bestimmte Grundsätze, die für Staat und Gesellschaft bedeutsam sind. Sie artikulieren naturrechtliche Grenzen, jenseits derer die schwere Unordnung beginnt. Sie markieren aber gerade so auch den Raum der sittlichen Freiheit des einzelnen, seines politischen Ermessens, seiner Abwägung auch der politisch relevanten Güter; das alles in Gewissensverantwortung vor Gott. Zu dieser Sache bemerkt Karl Rahner sehr erhellend: „Die Kirche kann ... negativ auch eine konkrete Wirklichkeit als gegen die sittlichen Prinzipien verstoßend erklären; sie kann aber nicht grundsätzlich die positiv gesollte Wirklichkeit in ihrer eindeutigen Konkretheit aus diesen Prinzipien ableiten. Andere Mächte freier Entscheidung sind darum auch dort, wo sie der Kirche gehorsam sind, keine bloßen Befehlsempfänger, sondern in einer eigenen geschichtlichen und sogar sittlichen Verantwortung handelnde Subjekte, die der Kirche echt dialogisch gegenüberstehen.“[6] Gewiß ist der Staat auf seiner Ebene souverän, was nicht heißt nicht gebunden an Gottes Gesetz. Gewiß kann er zu Recht sich jedes klerikalistische Regiment verbitten und jeden Integralismus abwehren. Aber auch der Staat, genauer seine Hoheitsträger, können möglicher Adressat eines kirchlichen Wortes

[5] *Lexikon für Theologie und Kirche*², 2, 1169–1174; 3, 1301: „Diese (heilsgeschichtliche) Situation ..., die umfassend und unentrinnbar dem freien Handeln des Menschen vorgegeben ist und dieses bestimmt, besteht nicht nur in den Gedanken und Absichten Gottes, sondern ist eine realontologische Bestimmung des Menschen (im Voraus zu seiner subjektiven Rechtfertigung) selbst“ (K. Rahner). [6] *Staatslexikon*⁶, IV., 863/4.

sein. Die Kirche darf jedoch keineswegs auf das ihr von Gott anvertraute Amt verzichten, ihre Autorität in allem, was auf das Sittengesetz Bezug hat, geltend zu machen[7].

Gilt das nun auch noch für den demokratisch verfaßten Staat? An wen richtet die Kirche in einem solchen Fall ihr mahnendes und weisunggebendes Wort? An alle, die so oder so Träger staatlicher Hoheit sind, an jeden Bürger also, sofern er nicht nur „Untertan" ist – das ist er immer auch –, sondern auch „Obrigkeit". Selbstverständlich hat die Kirche das Recht, eine demokratische Regierung im engeren Sinn des Wortes anzusprechen. Papst Johannes XXIII. richtete sogar sein Rundschreiben: „Pacem in terris", ausdrücklich „an alle Menschen guten Willens". Der Satz Kreiterlings: „Da das Christentum aber einer anderen Ordnung angehört als der Staat, hat es keine Antworten auf die Fragen der irdischen Politik" (35), gilt nicht ohne wichtige Unterscheidungen. Er gilt nur innerhalb des von der Kirche verkündigten und verteidigten naturrechtlich vorgegebenen Rahmens. Doch auch dieser kann bekanntlich ein Politicum erster Ordnung sein. Dies mußte zunächst kritisch zu den Ausführungen Kreiterlings bemerkt werden.

Christliche Soziallehre und pluralistische Gesellschaft

Um seine These von der Unbezogenheit der Kirche auf die eigentlich staatliche Sphäre angesichts der Tatsache einer mit kirchlicher Autorität verkündigten Gesellschaftslehre durchzuhalten, muß Kreiterling behaupten, diese beziehe sich nicht auf den Staat, sondern allein auf die Gesellschaft. Diese wird – wir haben es oben dargestellt – streng vom Staate unterschieden. Mit Recht wird aber für die Gesellschaft ein total staatsfreier Raum abgelehnt. Es handelt sich hier nicht um einen Liberalismus alter Provenienz.

Wie nun ist das Verhältnis von Staat und Gesellschaft näherhin zu bestimmen? Erst von einem genaueren Verständnis der Unterschiedenheit und Einheit von Gesellschaft und Staat können wir den Satz Kreiterlings: „Eine ‚politische Verwirklichung der katholischen Soziallehre' kann es also im strengen Sinn gar nicht geben" (46), kritisch klären. In seinem Buch: „Über die Herrschaft der Fürsten", sagt der große Lehrer des Abendlandes, Thomas von Aquin, es sei „die natürliche Bestimmung des Menschen ein gesellschaftliches und politisches Wesen zu sein"[8]. Es wird also eine Unterscheidung zwischen dem Gesellschaftlichen und Politischen gemacht. Der Grund dafür liegt in der Natur des Menschen, der gleichursprünglich und gleichwesentlich einzelner und gesellschaftsbezogen ist. Er lebt sein immer individuelles Leben mit Naturnotwendigkeit in Gesellung. Einzelhaftigkeit und

---

[7] Pius XII., *Rundfunkansprache „La solennita"* (1941), zitiert nach Marny . . . 768/9: „Es gibt aber auch eine Seite der Gesellschaftsordnung, mit der sie eng an das Gebiet der Moral grenzt und in dieses hinüberreicht. Da ist es nun unanfechtbare Zuständigkeit der Kirche, zu urteilen, ob eine gegebene Gesellschaftsordnung übereinstimme mit der unveränderlichen Ordnung, die Gott . . . durch das Naturrecht und in der Offenbarung kundgetan hat."

[8] *De reg. princ.* I., 1; S. c. G. III, 85.

Gesellschaftlichkeit schließen einander nicht aus, sondern ein und wachsen in gleicher Proportion[9]. Kraft seiner Gesellschaftlichkeit lebt der Mensch, der ein vieldimensioniertes Wesen ist, in vielfältigen menschlichen Gemeinschaften, in sozialen Ganzheiten, die immer als Einheiten in der Vielheit ihrer Glieder existieren. Gerade wegen des inneren Pluralismus der Gesellschaft kann der Mensch seine Existenz nur in politischer Form leben. Denn eine solche, in sich vielfältig differenzierte Personengemeinschaft, kann nicht dauernd verbunden bleiben und wird nicht funktionsfähig ohne ein ordnendes und einendes Prinzip, das in letzter Instanz und Intensität die einzelnen und die intermediären Gebilde in eine umgreifende Ganzheit gesellschaftlicher Art so hineinintegriert, daß das Wohl des Ganzen und darin das Wohl des einzelnen verwirklicht wird. Das Medium solcher Ordnung und Einung auf das Gemeinwohl hin ist der Staat. Er verwirklicht seine Aufgabe durch die Staatsgewalt, repräsentiert durch die Regierung, die jeweils in konkreten Trägern, anders in einer Monarchie ursprünglichen Stils und anders in einer Demokratie, in Erscheinung tritt. Immer aber ist die Staatsgewalt gesellschaftliche Gewalt im strengen Sinn des Wortes[10]. Erst in staatlicher Verfaßtheit ist somit eine menschliche Großgruppe in Ordnung. Dabei ist der Grad der Durchformung der Gesellschaft durch die Staatlichkeit und damit der Grad der Unterscheidung von Staat und Gesellschaft, situationsbedingt und geschichtlich je verschieden. Immer aber bleibt die konkrete Ganzheit einer staatlich durchgeordneten Gesellschaft eine reale Einheit in der Unterschiedenheit ihrer Momente.

Entscheidend für unser Thema ist die Einsicht, daß der Existenzgrund der staatlichen Gewalt, wie es die Enzyklika: „Pacem in terris“ [11], noch einmal ausgeführt hat, das übereinzelne Gemeinwohl ist. Dieses ist aber kein wertfreies Gebilde, sondern ein im Wesen des Menschen angelegter und vorgegebener Zielwert. Und so eignet der Kirche unter dieser Rücksicht im oben bestimmten und begrenzten Sinn eine lehr- und hirtenamtliche Vollmacht auf das gesellschaftliche Organ, das Staatsgewalt heißt. Ein zentrales Thema der christlichen Gesellschaftslehre wird immer den Staat und die Staatsgewalt, ihre Aufgabe und ihre Grenze betreffen[12]. Die staatliche Autorität hat eben nicht bloß eine formale, inhaltlich wertneutrale Integrationsfunktion, sondern ist auf objektive Werte bezogen. Das hat allerdings in einer weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft diese Konsequenz: Der Staat muß um des konkret möglichen Gemeinwohls willen den Raum der verfassungsmäßigen bürgerlichen Grundrechte und Freiheiten verteidigen und garantieren. Es entspricht nicht nur der freiheitlichen Demokratie, die als solche nicht der Grundkonzeption von Rousseau entspricht, sondern auch und gerade dem Natur-

[9] K. RAHNER-H. VORGRIMLER, *Kleines Theologisches Wörterbuch*, 122/3.

[10] Vgl. O. von NELL-BREUNING in: *Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik II., Zur christlichen Staatslehre*, Freiburg i. B. (1948), 34.

[11] Johannes XXIII., *Pacem in terris*, 54.

[12] Vgl. *Lehrschreiben der deutschen Bischöfe über Aufgaben und Grenzen der Staatsgewalt*, in Gustav E. KAFKA, *Die Katholiken vor der Politik*, Freiburg i. B. 1958, 9 ff.

recht katholischer Tradition, daß der Staat als solcher niemanden bezüglich bestimmter Inhalte im Gewissen binden kann, wenngleich man ihm um des Gewissens willen gehorchen muß. Er hat an sich keine Zuständigkeit über die Zielwerte der menschlichen Freiheit. Diese hat der Bürger in seinem Gewissen selbst zu suchen, und er bindet sich u. U. gerade so an die Autorität der Kirche. Allerdings hat gerade der freiheitlich-demokratische Staat in einer weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft die strenge Verpflichtung, die Bürger gemäß ihrem Gewissen leben zu lassen. Gewiß im Rahmen der für alle geltenden Verfassung. Diese kann aber nicht beliebig sein und ist nicht nur das Ergebnis des Vertragswillens von im liberalistisch-aufklärerischen Sinn autonomen Individuen, sondern muß in der Wesensstruktur der heilsgeschichtlich modifizierten Wirklichkeit und darin in Gott gründen. Wir sind also durchaus einverstanden, wenn Kreiterling erklärt: „Der Staat hat die gesellschaftliche Wirkungsmöglichkeit der Kirche rechtlich sicherzustellen." Wenn dem so ist, dürfte es aber widersprüchlich sein, dazu noch zu behaupten, Aufgabe der Katholiken sei es nicht, die katholische Soziallehre zu einer Angelegenheit des Staates zu machen. Denn die oben geforderte „gesellschaftliche Wirkungsmöglichkeit" erreicht notwendig die staatliche Ebene, es müßte denn wider die Intention von Kreiterling im liberalistischen Sinn die Existenz einer total staatsfreien Dimension für die Gesellschaft behauptet werden.

Wesen und Funktion christlicher Parteien

Daß in der (in sich unklaren) theologischen Voraussetzung Kreiterlings der Begriff einer christlichen Partei in Wirklichkeit ein Unbegriff ist, dürfte deutlich geworden sein. Wenn der Staat dezidiert weltlich ist, dann müssen es auch die politischen Parteien, die auf ihn bezogen sind und ihn tragen, sein. Dann gilt der schon zitierte Satz: „Ihre (der christlichen Parteien) trügerische Grundlage hat ... (sie) eine seltsam zwielichtige Rolle spielen lassen" (62). Wir haben diese Grundlage oben korrigiert. Wir behaupten daher, daß Christlichkeit und Politik in aller formalen Unterschiedenheit einen inneren, seinshaften Zusammenhang miteinander haben. Es ist der Zusammenhang von Staat und christlicher Religion überhaupt. Es kann demnach grundsätzlich christliche Parteien geben. Wir verstehen darunter solche, die ausdrücklich und programmatisch willens sind, als Partei ihre Politik an jenen sozialethischen Werten zu orientieren, die in der von der Kirche bewahrten und verkündigten Offenbarung Jesu Christi enthalten sind. Dazu gehören nach katholischer Auffassung auch jene ein Sollen begründenden seinshaften Strukturen, die der christozentrisch verfaßten Schöpfung von Gott eingeprägt, sich als metaphysische in allen Stadien der einen Heils- und Unheilsgeschichte der Menschheit durchhalten und dem Tun, auch und gerade dem politischen vorgegeben und sittlich aufgegeben sind. Politik ist, das dürfte nach allem, was wir gesagt haben, klar sein, eben nicht ein wertfreies Handeln, allein von einer falsch verstandenen Staatsräson bestimmt. Der Christ ist kein Machiavellist, der Ethik und

Politik trennt[13]. Auch die SPD bekennt sich bekanntlich zu „Grundwerten des Sozialismus", ohne sie allerdings als Partei religiös zu begründen und so letztlich zu sichern. Auf solche „Grundwerte" ist die Kirche gemäß ihrem Auftrag bezogen. Somit ist der zustimmend zitierte Satz von Karl Arnold: „Die Politik hat mit dem Dogmatischen und dem kirchlichen Lehramt nichts zu tun" (63), ohne notwendige Unterscheidung formuliert, falsch. (Arnold korrigiert sich ja sofort selbst wie Kreiterling mißbilligend bemerkt.)

Wenn demnach eine christliche politische Partei als solche nicht durch ein Un-Wesen, sondern durch eine rechtmäßige Weise, politisch zu denken und zu handeln charakterisiert ist, dann kann man in Bezug auf ihre konkrete Etablierung nur noch die Opportunitätsfrage stellen. Ganz abgesehen von den tatsächlichen, in der Bundesrepublik historisch gewordenen Verhältnissen, scheint man diese Frage so beantworten zu müssen: In einer weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft, in der soziologisch die Kirche, auch in der Differenzierung der Konfessionen, nur als eine Großgruppe neben anderen auftreten kann[14], dürfte sinnvoller Weise ihr grundsätzliches gesellschaftspolitisches Ordnungsbild am besten im Medium von politischen Parteien, die sich ausdrücklich zu diesem bekennen, wirksam werden. Denn in Bezug auf eine konkrete politische Ordnung eines Gemeinwesens, das in einem weltanschaulichen Pluralismus existiert, wird alles auf einen vertretbaren Kompromiß hinauslaufen. In der Auseinandersetzung mit je verschiedenen Parteien, die – das unterstellen wir wohl zu Recht – eine andere politische Ordnungsvorstellung auch in entscheidenden Punkten haben, müßte der christliche Standpunkt nach Möglichkeit zur Geltung gebracht werden. Das wäre aber schwieriger, wenn innerhalb einer Partei dieser Standpunkt erst noch durch einen Kompromiß, also gebrochen, zur Geltung kommen könnte[15]. Das ließe die christliche Sache im Ganzen weniger wirksam werden. Daß hier noch besondere Probleme, die die verschiedenen christlichen Bekenntnisse angehen, liegen, ist uns wohl bewußt; sie sind aber als „kleineres Übel" durchzustehen. Wenn sich allerdings je verschiedene Parteien ausdrücklich zu einer christlichen Sozialethik bekännten und ihre Differenzen sich nur in jenem freien Raum hielten[16], in dem die Kirche im Hinblick auf seine konkrete Ordnung kein amtliches Wort zu sagen hat, wäre das von ihr aus gesehen zu begrüßen. Denn in Bezug auf den Weg, auf dem das in gleichem Sinn verstandene und ergriffene Gemeinwohl zu verwirklichen ist, braucht es unter Christen keineswegs eine einhellige Meinung zu geben. Sie wäre auch bei der Kompliziertheit der politischen Verhältnisse unwahrscheinlich[17].

Eine letzte Bemerkung sei noch zum Kapitel: „Kirche und Sozialdemokratie" (68), gestattet. Wenn die SPD die Weltlichkeit von Staat, Politik und politi-

---

[13] Vgl. Fr. M. SCHMÖLZ, *Zerstörung und Rekonstruktion der Politischen Ethik*, München 1963, 3 ff.

[14] *Staatslexikon*[6], IV., 862/3: „Die Kirche als solche ... ist ... nach ihrem eigenen Selbstverständnis nur eine Wirklichkeit neben anderen Gesellschaften ... in einer pluralen Welt" (K. Rahner).

[15] Vgl. A. BECKEL-G. TRIESCH, *Wohin steuert die SPD?* Osnabrück (1961) 33.

[16] Vgl. Anm. 6.

[17] G. GUNDLACH, *Grundsätzliches über Partei und Parteien*, in: *Stimmen der Zeit* 124 (1933), 145 f.

scher Partei im Sinne von Kreiterling versteht – und gerade das ist die These, die dieser vertritt –, dann würden auch ihr gegenüber alle jene Bedenken gelten, die wir hier ausgesprochen haben. Doch abgesehen davon: Wir sind der Überzeugung, daß der Christ die „Grundwerte", die auch politisch bedeutsam sind, ausdrücklich in Gott begründen sollte. Und das nicht nur sozusagen privat und als einzelner – das gesteht die SPD ausdrücklich zu –, sondern auch als Mitglied einer politischen Gruppe, die sich als solche zu denselben, religiös begründeten Maximen bekennt. Weiterhin: „Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität . . . (als) Grundwerte des sozialistischen Wollens" (Godesberger Programm) nehmen, wenn immer man konsequent denkt, ein verschiedenes Gesicht in je verschiedener Begründung: „in christlicher Ethik, im Humanismus und in der klassischen Philosophie" (Godesberger Programm), an. Jeder Kenner der genannten geistigen Mächte wird das sofort zugeben. Mit anderen Worten: Der freiheitliche Sozialismus müßte seine „Grundwerte" inhaltlich genauer klären. Erst dann wäre eine zureichende Stellungnahme von christlicher Seite aus möglich. Endlich: Der demokratische Sozialismus soll gewiß keine letzten Wahrheiten „verkünden", er sollte sich aber zu solchen bekennen. Denn an diesen hängt unabdingbar das Menschenverständnis, die Deutung dessen, was der Mensch ist und was er zu sein hat. Damit ist aber auch ein spezifisches Verständnis von Kirche und Staat, von Staat und Gesellschaft und zuletzt von Gestalt und Gestaltung der Politik gegeben. Denn diese muß auf den wirklichen Menschen als ihrem Ausgangs- und Endpunkt bezogen bleiben.

Wenn Leo XIII. in seinem Rundschreiben: „Immortale Dei" (1885) die grundsätzliche Haltung der Kirche zu den verschiedenen Staatsformen klärte und ausführte, daß sich die kirchlichen Grundsätze keineswegs gegen irgendwelche der (natürlich naturrechtlich gerechtfertigten) Staatsformen aussprechen[18], findet Pius XII. hohe Worte über den Wert der Demokratie. Er lobt das „gewissermaßen natürliche Verlangen (der Menschen), die Zügel des eigenen Geschicks mit größerer Selbständigkeit als ehedem in die Hand zu nehmen" und begrüßt es, daß sie „ein Regierungssystem fordern, das mehr im Einklang mit der Würde und Freiheit der Bürger steht"[19]. In der Tat, wenn sich auch die Kirche grundsätzlich gegen keine Staatsform ausspricht, „vorausgesetzt, daß sie in sich geeint ist, dem Wohl der Bürger zu dienen"[20], dann kann doch zu bestimmter geschichtlicher Stunde eine bestimmte gefordert sein. Auch im Bereich des Politischen ist nicht zu allen Zeiten alles sinnvoll möglich, und zu manchen Zeiten ist ein Bestimmtes auch von Gott her gefordert. Ist heute die Stunde der Demokratie? Wir möchten es hoffen. Wie immer man aber diese Frage beantworten mag, das eine ist sicher, die demokratische Staatsform setzt einen großen Grad an Reife und Verantwortungsbewußtsein der Bürger, zumal der, die das Volk politisch vertreten, voraus. Dazu aber

[18] Leo XIII., *Immortale Dei*, zitiert nach E. Marmy . . . 841.

[19] UTZ-GRONER, *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens*. Soziale Summe Pius' XII., 3 Bde. Freiburg/Schweiz, 3469. [20] UTZ-GRONER 3471.

hat Pius XII. in einer wahren „Magna Charta" der Demokratie eindringlich mahnende Worte gefunden. „Da der Schwerpunkt einer normalen Demokratie in jener Volksvertretung ruht, von der die politischen Strömungen in alle Gebiete des öffentlichen Lebens ausgehen – zum Guten wie zum Schlechten –, ist die Frage nach der sittlichen Höhe, der praktischen Eignung und den geistigen Fähigkeiten der Abgeordneten für jedes Volk mit demokratischer Regierung eine Frage von Leben und Tod."[21] Man wird leider nicht sagen können, daß diese Worte allen, denen die Sorge um das gemeinsame und öffentliche Wohl anvertraut ist – in der Demokratie sind das alle an ihrer Stelle und in ihrer Weise – in Fleisch und Blut übergegangen sind. Wir haben nicht den Eindruck, daß überall, besonders in Reden und Publikationen, jene Fairness herrscht, die sich nicht gestattet, aus dem politischen Gegner einen Feind zu machen, die vielmehr streng und von sich selber absehend auf die Sache und nur auf sie hinschaut.

Verkürzte Jugend

Georg Straßenberger SJ

Heute sind die Menschen im allgemeinen größer als früher. Die Statistik stellt fest, daß bei Erwachsenen im Durchschnitt 6–10 cm größere Körperlängen gemessen werden als um die Jahrhundertwende. Dieses vergrößerte Längenwachstum geht aber auch beschleunigt vor sich: 13–14jährige zeigen bereits um 12–15 cm größere Maße, als man sie vor zwei Generationen als Norm betrachtet hat. Mit diesem beschleunigten Längenwachstum verbindet sich ein beschleunigtes allgemeines Wachstum, so daß heute Jugendliche durchschnittlich um 2–3 Jahre früher, als man es erwarten sollte, geschlechtsreif werden.

Dieses beschleunigte Wachstum mit verfrühter Reife, „Akzeleration" genannt, bleibt aber im wesentlichen auf das Körperliche beschränkt; die geistig-seelische Entwicklung hält damit nicht Schritt. Dadurch entsteht zwischen körperlicher und geistiger Entwicklung ein Verhältnis, das nicht ausgeglichen ist, das man als „schief" empfindet, eine Spannung, die man wohl nicht mehr als naturgegeben bezeichnen kann. Kein Wunder, wenn aus diesem Mißverhältnis dann auch Erziehungsschwierigkeiten erwachsen, die eine frühere Zeit nicht gekannt hat.

[21] UTZ-GRONER 3484.

Daß die körperliche und die geistige Entwicklung nicht völlig parallel verlaufen, ist zunächst nichts Abnormes. Schon immer wurde beobachtet, daß ein Kind nicht kontinuierlich, sondern in sogenannten „Schüben" heranwächst. Zeiten der „Fülle", in denen das körperliche Wachstum scheinbar ruht, wechseln ab mit Zeiten der „Streckung", in denen das Längenwachstum alles andere überragt. Jene Zeiten der „Fülle" geben die Möglichkeit für ein gesteigertes geistiges Wachstum, das dagegen in den Zeiten der „Streckung" verlangsamt erscheint[1]. Also schon im Normalfall verlaufen körperliche und geistige Entwicklung nicht einfach parallel.

Außerdem gab es schon immer Abweichungen besonderer Art, bei denen das Wachstum beider Teile fühlbar auseinanderklafft. Mozart war körperlich noch ein Kind, als seine künstlerische Entwicklung bereits die Bezirke hoher Meisterschaft erreicht hatte; Pascal überraschte als 17jähriger die Welt durch mathematische Entdeckungen, die ihn nicht nur für die Altersstufe, sondern auch absolut genommen in die Reihe der geistig Großen stellten. Aber hier wie in manchen ähnlichen Fällen, die weniger bekannt sind, handelt es sich um ausgesprochene Einzelerscheinungen; die Entwicklung der Jugend im allgemeinen verlief zur gleichen Zeit in den gewohnten Bahnen.

Heute aber stehen wir vor einer Erscheinung, die sich auf eine ganze Generation auswirkt: unsere Kinder werden zwar körperlich früher reif, die geistige Reife aber bleibt zurück; in jenem Abstand eben, um den ihr die körperliche vorausgeeilt ist; oft genug müssen wir sogar von einer ausgesprochenen Spätreife sprechen, sofern nicht überhaupt der Eintritt einer Reife, die diesen Namen verdient, vergeblich auf sich warten läßt.

Woher kommt dieses schnellere körperliche Wachstum? Man hat versucht, eine Erklärung zu finden, daß heute ein erhöhtes Maß von Licht und Luft auf die Kinder einströmt und damit ein größeres Quantum an ultravioletten Strahlen. Wenn das aber die entscheidende Ursache wäre, müßten Landkinder stärker von dieser Frühreife befallen sein als Stadtkinder. Die Beobachtung zeigt das Gegenteil: Stadtkinder sind mehr davon betroffen als Landkinder; Schüler höherer Lehranstalten mehr als gleichaltrige Volksschüler; Kinder von Eltern geistiger Berufe stärker als solche von Eltern in körperlich arbeitenden Berufen.

Also steht der Vorgang der körperlichen Frühreife offenbar in Zusammenhang mit der zunehmenden „Verstädterung". Wohl hat das Licht einen Einfluß; aber nicht so sehr das natürliche Licht als das künstliche, von dem sich der Stadtbewohner heute in immer steigendem Maße umflutet sieht[2]. Vor allem aber wirkt sich die Häufung der Reize auf alle Sinne, die ständige Reizüberflutung durch Ver-

[1] Zeiten der „Fülle": vorwiegend das 2.–4., 8.–10., 16.–20. Lebensjahr; Zeiten der „Streckung": das 5.–7. und 11.–15. Jahr.

[2] Systematische Versuche an Tieren haben ergeben, daß gesteigerte Einwirkung von künstlichem Licht das Wachstum im allgemeinen und die Produktion von Sexualhormonen vermehrt und beschleunigt; ein Schluß auf ähnliche Wirkung beim Menschen ist nicht zwingend, aber doch als möglich, ja wahrscheinlich nicht von der Hand zu weisen. Vgl. Kurt GAUGER, *Dämon Stadt*, Düsseldorf 1957, 73 ff.

kehr, Lärm, Lichtreklame, Fernsehen, Film, Bildzeitung u. ä. auf das Wachstum stimulierend und beschleunigend aus: alles das wird durch die Sinne und das Zentralnervensystem eindrucksmäßig aufgenommen, wirkt unmittelbar auf das autonome Nervensystem, damit auf Zwischenhirn und Hirnanhang (Hypophyse), und erzeugt bei gesteigerter Reizung eine gesteigerte Produktion von Wachstumshormonen und auch von Sexualhormonen[3].

Zu dieser Reizüberflutung – von außen – gesellt sich aber noch eine gesteigerte Reizempfänglichkeit von innen. Ihr ist wiederum das Stadtkind stärker ausgesetzt als das Landkind, wenigstens heute noch. Man unterscheidet nicht ohne Grund einen „ländlichen" Typ, bei dem eine gewisse Rundlichkeit und Fülle noch als durchaus erfreulich empfunden wird, von einem „städtischen" Typ, der in der Schlankheit ein Ideal sieht. Der „ländliche" Typ, vorwiegend klug, für Gefühlswerte ansprechbar, intuitiv-umfassend, bei aller Aufgeschlossenheit für Neues doch immer auch im Bleibenden, Beharrenden verwurzelt, ist für jene Reizfülle, die uns die Zivilisation heute beschert hat, nicht in dem gleichen Maße ansprechbar, anfällig wie der andere Typ, der, mehr intelligent als klug, nervös-sensibel, intellektuell-spezialisierend, mit weniger Beharrungsvermögen begabt, auf Bindungen wenig Wert legend, immer nach dem Neuen, Bewegten ausschauend, gleichsam prädestiniert erscheint, um der Reizüberflutung durch eine gesteigerte Reizempfänglichkeit entgegenzukommen, sich ihr willig zu öffnen[4].

Mit dieser verhängnisvollen Koppelung: Reizüberflutung und Reizempfänglichkeit, kann jener Zustand der körperlichen Frühreife, das heißt seine Ursachen, augenblicklich wohl am glaubhaftesten erklärt werden.

Die geistige Entwicklung aber hält damit nicht Schritt, kann es gar nicht. Daraus entsteht ein Mißverhältnis, und jedes Mißverhältnis birgt seine Gefahren in sich.

Im vergangenen Jahrzehnt ist die Zahl der Motorfahrzeuge viel schneller gewachsen als die Zahl der für sie geeigneten Straßen. Ein Mißverhältnis, das für die öffentliche Sicherheit eine Gefahrenquelle bedeutet, vor der niemand die Augen verschließen kann. Aus dem Mißverhältnis im Wachstum unserer Jugendlichen aber ersteht eine viel ernstere Gefahr, die nicht nur Leib und Leben bedroht. Es ist ja ohnehin die ganze Entwicklung eines jungen Menschen ständig gefährdet; immer müssen mehrere Faktoren günstig aufeinander abgestimmt sein, damit ein gesundes, ungestörtes körperliches und geistiges Wachstum möglich ist. Meist ist das nicht der Fall; wir können uns nur wundern, daß trotzdem immer noch eine genügende Anzahl leidlich erzogener Menschen heranwächst. Durch jenes ange-

[3] Vgl. Heinz REMPLEIN, *Die seelische Entwicklung des Menschen im Kindes- und Jugendalter*, München-Basel 1958, 120.

[4] Selbstverständlich soll damit keine klare örtliche Scheidung behauptet werden: beide Typen finden sich auf dem Land und in der Stadt. Nur werden sich „städtische" Typen auf dem Land nicht lange wohl fühlen und dem bekannten „Zug zur Stadt" folgen; der umgekehrte Zug wird seltener beobachtet, ist wohl auch nicht so leicht zu verwirklichen.

deutete Mißverhältnis wird aber ein gesundes Wachstum noch weiter erschwert, weil die vorauseilende körperliche Entwicklung dem Geist Leistungen abverlangt, zu denen er einfach noch nicht reif ist. Das greift den Wachstumsprozeß in seinem Kern an, nicht nur in Ausnahmefällen, sondern bei der Mehrzahl unserer Jugendlichen.

Dieses Mißverhältnis, dieser Zwiespalt zwischen vorauseilender körperlicher und nachhinkender geistiger Entwicklung, zeigt sich zum Glück nicht überall in gleicher Schärfe. Als optimistischen Wunschtraum müssen wir es wohl bezeichnen, wenn behauptet wird: „Es stehen diejenigen Kinder oder Jugendlichen, die in ihrer körperlichen Entwicklung über der Altersnorm stehen, in der Mehrzahl der Fälle auch in ihrer seelischen und geistigen Entwicklung über der Altersnorm."[5] Wenn man „die Mehrzahl der Fälle" auf einige seltene Glücksfälle beschränkt, mag die Behauptung gelten; auch sind sicher viele Kinder, vor allem in den Großstädten, geistig „vif", technisch auf dem laufenden, lebensgewandt, „selbständig", wagemutig bis zur Abenteuerlust – aber bei entsprechender Umgebung konnte man das auch früher schon beobachten. Außerdem bleibt noch die Frage, ob man alle diese Erscheinungen einfachhin als „geistige Reife" bezeichnen darf. Auch die Erfahrungen, über die heute viele Kinder schon verfügen, Erfahrungen der Heimatlosigkeit, des Existenzkampfes, des Alleinseins, Krisen und Zwiespalt zwischen den Eltern – alles das überfällt sie doch meist so unvermutet und unvorbereitet, daß die Wirkung eher eine ungesunde geistige Frühreife ist als ein gesundes geistiges Wachstum.

Viel öfter, ja wohl als Regel, muß man einen fühlbaren Widerspruch feststellen zwischen körperlicher Frühreife und geistiger Unreife (im Sinne einer „Noch-nicht"-Reife, weil sie eben der Altersstufe noch nicht gemäß ist). Hinter manchem eindrucksvollen Existenzialistenbart verbirgt sich – zum Glück – noch ein Kindskopf, jedenfalls kein gereifter Mann, was man ja auch nicht erwarten darf. Und manches Mädchen markiert geschickt die junge Dame von Welt, tut „sehr erfahren"; wer aber ein Ohr für Zwischentöne hat, spürt bald, daß es – wiederum zum Glück! – mit dieser „Erfahrung" doch nicht weit her ist. Es muß eben die innere Unsicherheit getarnt werden, die Hilflosigkeit gegenüber dem Leben, das jetzt anfängt nicht nur seine beglückenden, sondern auch seine bedrohenden Züge zu zeigen. In einem bestimmten Ausmaß war das ja immer eine Last, die in den Entwicklungsjahren getragen werden muß, vom Heranwachsenden nicht weniger als vom Erzieher: dieses unausgeglichene Schweben und Hängen zwischen dem Gestern und dem Morgen, die Leere und Unsicherheit zwischen dem „Nicht-mehr" und dem „Noch-nicht"; aber in der Gegenwart ist diese Last über die Grenze des Normalen, des Erträglichen hinaus angewachsen.

---

[5] Artikel *Entwicklungspsychologie* von UNDEUTSCH, in: *Handbuch der Psychologie*, hrsg. von LERSCH, THOMAE u. a., Göttingen 351.

Das zeigt sich besonders dort, wo uns nicht nur ein fühlbarer, sondern ein schreiender Widerspruch entgegentritt zwischen körperlicher Frühreife und ausgesprochener geistiger Unterentwicklung, für die das Wort „Spätreife" zu gut wäre, weil eine Hoffnung auf Reifwerden nahezu illusorisch ist. Wir sehen uns doch manchmal, in blendender äußerer Hülle, einer geistigen Armut gegenüber, der einzig das schlichte Wort Dummheit angemessen ist; schlimmer noch ist das, was wir Infantilismus nennen: das Stehenbleiben auf der geistigen Entwicklungsstufe eines Kindes, nur leider ohne die sonstigen sympathischen Züge eines Kindes; einzelne Lichtpunkte, meist auf technischem oder sportlichem Gebiet, können darüber nicht hinwegtäuschen. Wir erwarten bei einem jungen Menschen noch keinen ausgeformten, einzig der Vernunft gehorchenden Willen, es handelt sich ja noch um ein jugendlich-unfertiges, werdendes Wesen. Aber es sollte doch irgend etwas Formbares und Bildbares da sein, irgendwelche Spuren, die auf vorhandene, wenn auch noch ungeweckte Willenskräfte schließen lassen. Wenn aber nur der Trieb das Wort hat, erste Spontanregung des Begehrens oder der Abwehr, ungesiebt, ungeregelt, ungezügelt? Wenn von Hemmungen im Sinn von gesunden, die Entfaltung des Menschen sichernden Widerständen nichts zu spüren ist? An das altertümliche Wort Gemüt wagt man gar nicht zu denken: viele sind zu echter Freude wie zu echtem Schmerz nahezu unfähig, der Schein spricht jedenfalls dagegen. Keine echte Leidenschaft, kein Sturm und Drang, statt dessen eine lebenbedrohende Langeweile, oder jene berüchtigte „tristesse", ohne Tiefgang. Statt echten Lebens nur ein Vegetieren in dürftigen Ersatzhaltungen: als Ersatz für Willenskraft müssen gelegentliche Ausbrüche von Brutalität gelten; Rudimente von Gefühl singen und schmachten sich aus in Schlager-Sentimentalität; und wenn die Langeweile unerträglich wird, stürzt man sich in das Abenteuer, in den Krach, in den Krawall. Und das alles tun junge Menschen, die nicht nur den Eindruck der körperlichen Reife erwecken, sondern die tatsächlich körperlich ausgereift sind – in einem erschwerenden Sinne „vor der Zeit" gereift sind, weil nicht abzusehen ist, ob noch ein „Nachher" kommt, ob und wann eine geistige Reife überhaupt noch zu erwarten ist.

Unvermeidlich sind bei der bisherigen Feststellung von Tatsachen bereits Wertungen eingeflossen, mußten andeutend vorausgenommen werden. Es muß aber noch ausdrücklich die Frage gestellt werden: Wie sollen wir die erwähnten Erscheinungen beurteilen?

Daß die Menschen heute im allgemeinen größer sind als in früheren Zeiten, ist weder gut noch böse. Ob es schöner ist, bleibt eine Geschmacksfrage. Vorläufig scheint diese Frage dahin entschieden, daß im Augenblick der schlanke, hochgewachsene Typ als eine Art Idealtyp gilt, wie ihn jedenfalls der Film und die Magazine verlangen[6].

[6] Daß auf diesen Voraussetzungen manche Abmagerungskur unternommen wird, die schädlich wirkt, daß die Angst vor dem Dickwerden seelische Komplexe erzeugen und Leute von kleinem Wuchs oft etwas schwierige Vorgesetzte sein können, sei nur nebenbei angedeutet.

Was ist von der verfrühten körperlichen Reife zu halten? Ist sie ein Gewinn? Manchen Jugendlichen mag sie als das erscheinen; denn so kommen sie schneller an das „Leben", das so heiß ersehnte Leben, heran. Aber nicht alle empfinden so; vieles Unerfreuliche an unserer Jugend kann am ehesten gerade daraus verstanden und erklärt werden, daß sie sich um einen nicht unbedeutenden Wert ihres Jungseins, ja um ein Stück ihrer Jugend selbst betrogen fühlt. Viele ahnen eben, auch wenn sie es nicht in Worte fassen können, was der Wissende formuliert: „Damit der Mensch nicht zu früh fertig wird, damit er Zeit für seine Entwicklung gewinnt, verlängert die Natur seine Kindheit, schiebt sie seine geschlechtliche Reife so weit wie möglich hinaus. Den auf das Ziel der Reife hinstrebenden organischen Kräften stellt sie beim Menschen, und nur bei ihm, verzögernde, retardierende Kräfte entgegen." [7]

„Die Natur verlängert seine Kindheit" – „nur beim Menschen" – diese langsame Reifung ist also typisch menschlich, nur dem Menschen ist diese Chance gegeben: er soll mehr Entfaltungsmöglichkeiten, längere Formungsmöglichkeiten haben. Wird also diese Reifung künstlich beschleunigt, wird ihr Abschluß vorverlegt, so werden diese Entfaltungsmöglichkeiten abgedrosselt, verringert, es wird vor der Zeit ein Schlußpunkt gesetzt. Die Jugend ist verkürzt. Ein Gewinn? In Wahrheit wird der Mensch damit – unter Preisgabe seiner Ausnahmestellung – in die Nähe des schnell reifenden Tieres gebracht, also auf eine tiefere Stufe hinabgedrückt.

Unsern Kindern wird also die Kindheit verkürzt, durchschnittlich um 2 bis 3 Jahre. Das wäre selbst dann ein zweifelhafter Gewinn, wenn dafür die Zeit des reifen Lebens um die gleiche Zeitspanne verlängert würde. Aber das wird sie leider nicht! Es geht etwas verloren, ohne daß etwas anderes im Austausch gewonnen würde. Wer will denn im Ernst behaupten, daß unsere Jugendlichen, im Vergleich zu früher, durchschnittlich um 2 bis 3 Jahre früher berufsreif, hochschulreif, ehereif seien? Ehereif: daß sie zu sexueller Betätigung fähig sind, genügt noch nicht, solange sie zu echter, hingebender Liebe unfähig sind, gar nicht fähig sein können. Arbeitsethos: wir entrüsten uns so leicht und so gern über den, wie wir meinen, „unmöglichen" Zustand, daß junge Menschen wie Erwachsene auftreten und als solche behandelt sein wollen, gleichzeitig aber an jede Arbeit, ob geistige oder körperliche, nur wie an eine Art Spiel herangehen, ohne Ernst, ohne Ausdauer, mit der Einstellung eines Kindes, das je nach Laune sich heiß in sein Spiel vertieft, es aber in der nächsten Minute achtlos beiseite werfen kann[8].

Vergessen wir nicht: das ist ein Teil des Preises, mit dem unser heutiger „Fortschritt" erkauft werden muß. Dürfen wir uns denn wundern, wenn eine Welt, für die Beschleunigung und Zeitgewinn eine Art Gottheit bedeutet, ihre eigene

---

[7] Wilfried ZELLER, *Konstitution und Entwicklung*, Göttingen 1957, 263.

[8] Es braucht wohl nicht eigens betont zu werden, daß man hier nicht ungerecht verallgemeinern darf: die Aussage gilt nur für die Grundhaltung des breiten Durchschnitts.

heranwachsende Generation aus dem Rhythmus ihres Werdens und Reifens reißt – und dann vor einem verkürzten, verkümmerten Menschentum steht? Damit soll nicht pessimistisch unsere Zeit abgewertet werden. Aber noch weniger dürfen wir den Menschen abwerten – er spricht nämlich auf Gewalttätigkeit und Mißbrauch empfindlicher an als das empfindlichste Instrument. Bei Instrumenten wissen wir das, bei unserer Jugend scheinen wir es vergessen zu haben. Darum haben wir auch, bei aller Pflicht zur Formung und Führung, nicht das Recht, über unsere Jugend einfach zu Gericht zu sitzen. Denn wenn auch nicht der einzelne, so ist es doch die Welt der Erwachsenen als ganze, die für diese Fehlentwicklung die Verantwortung trägt. Es ist müßig, die Verantwortung für die Vergangenheit feststellen zu wollen; um so unüberhörbarer drängt sich die Verantwortung für die Zukunft auf und zwingt uns zu der Überlegung: Wie können wir den jungen Menschen von heute aus dieser verfahrenen Situation wieder heraushelfen? Können wir ihnen wenigstens ihre Lage erleichtern? „Ein Mensch kann um so reifer werden, je länger seine Jugend dauert."[8]. Was können wir tun, um unsern Kindern einigermaßen ihre gewaltsam verkürzte Jugend wieder zu geben? Um ihnen, bei aller Erschwerung, doch die Möglichkeit eines echten Ausreifens zum Menschen zu bieten?

Daß heute die Menschen im allgemeinen größer werden als früher, dagegen sind wir wehrlos. Daß unsere Kinder schneller und dadurch früher heranreifen, dagegen sind wir auch wehrlos, vielleicht nicht so absolut wie gegen das andere, aber doch weithin. Dagegen ist das Mißverhältnis zwischen körperlicher Frühreife und geistiger Spätreife nicht so unabänderlich, daß es nicht irgendwie günstig beeinflußt werden könnte. Hier wartet nun auf uns eine Aufgabe, bescheiden zwar, aber doch lohnend: Wir können nämlich immerhin einiges tun, damit das Mißverhältnis, der Abstand zwischen körperlicher und geistiger Reife nicht größer, sondern kleiner wird. Vor allem aber können wir dem jungen Menschen helfen, daß er mit dem Mißverhältnis, das in einem bestimmten Ausmaß bestehen bleibt, leichter fertig wird.

Jene verhängnisvolle Reizüberflutung, die als eine Hauptursache die körperliche Frühreife mitbewirkt, geht ja normalerweise nicht von der Familie, sondern von der Öffentlichkeit aus. In dem Maße nun, als es uns gelingt, die Kinder in der Familie zu „halten", sie der Familie nicht unnötig zu entfremden, in demselben Maße sind sie den schädigenden Reizen von „draußen" entzogen. Eine Binsenwahrheit? Mag sein. Denken wir aber nicht an irgendein gewaltsames oder listiges „Absperren", „An-die-Kette-legen". Dadurch erreicht man doch gewöhnlich das Gegenteil von dem, was man möchte. Wenn wir aber die Frage so stellen: Tun wir alles, was wir können, damit unsere Kinder gern daheim sein können? Damit sie sich daheim wohl fühlen? – dann ist die Frage doch aktuell.

[8] K. PENNING, zitiert bei A. HUTH, *Die Entwicklung des Kindes im Volksschulalter*, Donauwörth o. J. 66.

Wir können den Kindern ein Stück Jugend erhalten, das ihnen sonst vor der Zeit verlorengeht, wenn wir ihnen, etwas überspitzt gesagt, die Familie nicht mehr verleiden, als unvermeidlich ist. Einiges ist nämlich unvermeidlich: daß die Jugendlichen, vor allem in den Entwicklungsjahren, „nestflüchtig" werden, daß sie mehr Anschluß suchen bei Gleichaltrigen als bei den Eltern; ebenso, daß man leider nicht immer so viel Zeit und Interesse für die Kinder aufbringen kann, wie man selbst gerne möchte. Alles andere aber liegt in unserer Hand: vor allem, ob sie sich in unserer Nähe wohl oder unbehaglich fühlen; ob sie die Stunden zählen, in denen sie daheim sein dürfen oder in denen sie daheim sein müssen.

Entscheidend ist dabei nicht so sehr die meßbare Zeit. Es gibt Eltern, auch alleinstehende berufstätige Mütter – ja oft gerade die! –, die ihren Kindern die kargen Minuten ihrer freien Zeit zu etwas Kostbarem machen, während in der Nachbarfamilie ganze Stunden des Zusammenseins als quälend empfunden und dementsprechend gemieden werden. Wo man sich nichts zu sagen und nichts zu geben hat, können auch kurze Zeiten schon eine Last bedeuten; dort dagegen, wo man sich menschlich nahe kommt und nahe fühlt, dort ist keine Stunde zu lang und erst gar ein gemeinsam verlebter Tag ein unschätzbares Geschenk. Dazu muß man aber „Mensch" sein, Mensch im vollen Sinne, eben das, was sich der Jugendliche vom Erwachsenen erwartet und erhofft. Wenn er aber dann anstelle eines Menschen, in dem er sein besseres Ich vorgebildet sehen möchte, nur ein gehetztes und ausgeleiertes Arbeitstier findet, das seine schlechte Laune an dem ausläßt, der ihm nicht ausweichen kann? Dann versucht er eben erst recht, auszuweichen, und es gelingt ihm auch. Und dann wird er draußen eine Beute all der Einflüsse, die ihm vorzeitig sein Jungsein rauben. Wenn es uns aber gelingt, daß wir unsern Kindern das Heim zu einem echten „Daheim" machen, dann haben wir ihnen dieses Stück Jungsein erhalten.

Daß wir das körperliche Wachstum nicht mehr nach Wunsch verlangsamen können, leuchtet ein. Ebenso, daß wir das geistige Wachstum nicht gewaltsam beschleunigen können, ja es gar nicht sollen. Nicht gewaltsam! Richtig verstanden, muß uns nämlich gerade das ein ganz ernstes Anliegen sein, daß nicht durch unsere Schuld das geistige Wachstum, das ohnehin schon zurückgeblieben ist, noch weiter verlangsamt, gebremst wird, sondern daß im Gegenteil die geistigen Kräfte, zu denen selbstverständlich auch die charakterlichen zählen, geweckt und entfaltet werden, gerade in der Familie und durch die Familie.

Wir machten uns eines Beitrags zur, drastisch gesagt, Verdummung unserer Kinder schuldig, wenn wir sie einem wahllosen Fernsehen überließen. Nichts gegen das Fernsehen an sich, für Erwachsene, auch für Heranwachsende, mit Überlegung, mit Auswahl; aber wir haben doch bereits genügend Beweise, daß wahl- und zuchtloses Fernsehen namentlich auf Kleinkinder und Schulkinder nicht bildend, sondern verdummend wirkt, weil es die geistigen Kräfte nicht aktiviert, sondern einschläfert. Die gleiche Schuld zögen wir uns zu, wenn wir die Kinder, weil wir

ihnen nichts Besseres zu bieten wissen, der Geistlosigkeit der Comik books und der Seichtheit der Illustrierten ausliefern. Als regelmäßige „Geistesnahrung" wirken diese Dinge abstumpfend, verdummend. Wenn schon die Öffentlichkeit (genauer gesagt: die finanziell daran interessierten Kreise) der Jugend nichts anderes bieten will, dann müssen eben wir, denen die Kinder doch näherstehen, das Menschenmögliche versuchen, um ihre geistigen und charakterlichen Kräfte zu wecken, zu üben, zu stärken.

Ein weites Übungsfeld für die ganze Familie ist hier die Erziehung zu selbständigem Urteil, zur Kritik an vernebelnden Schlagworten, an narkotisierender Reklame, zur Distanz vor dem anmaßend terrorisierenden „man". Freilich ist dazu unerläßlich, daß wir das selbständige Denken auch selbst schätzen, auch selbst üben. Denn nur dann werden wir es auch bei den Kindern zu schätzen wissen, selbst wenn es uns noch so unausgegoren entgegentritt. Sobald wir aber jeden selbständigen Gedanken eines Kindes autoritativ niederstimmen, weil er uns nicht gefällt, vielleicht tatsächlich nicht gefallen kann, stumpfen wir ihm ja selbst die Waffe ab und machen sie unwirksam, die es so notwendig braucht, um geistig zu wachsen und zu reifen, um sich geistig mit einer andersgearteten Welt auseinanderzusetzen und sich in ihr zu behaupten. Das Abstumpfen besorgen andere zur Genüge – wir müssen im Gegensinn wirken! Gewiß muß eine unsinnige Idee zurechtgerückt, geklärt werden; aber daß ein Kind überhaupt eine Idee hat und sie ausspricht, das verdient Lob und Ermunterung. In jedem Fall!

Bringen wir aber das fertig? Der allgemeine Eindruck bezeugt eher, daß das eine seltene Kunst ist, vor allem in Kreisen, die sich für religiös halten. Es ist doch bedrückend, wenn man anläßlich des Konzils immer wieder Stimmen vernahm, die, laut oder leise, ihre Bestürzung anmeldeten, die beinahe für ihren Glauben fürchteten, weil sie entdeckten, daß die Männer des Konzils auch denken und über das Gedachte diskutieren! Gerade uns, denen die Offenbarung geschenkt ist, ist doch damit nicht auch das Denken „geschenkt", das heißt erspart. Im Gegenteil: wem höhere und reichere Wahrheit anvertraut ist, der ist auch zu höherem Dienst an der Wahrheit verpflichtet. Man kann aber der Wahrheit nur dienen – und dazu ist jeder Christ berufen – wenn der Geist geweckt, lebendig ist, wenn man zum Denken erzogen ist. Die Erziehung zum Denken, zu selbständigem Urteil, zu richtigem Urteil, ist nicht bequem, namentlich wenn unsere Partner unausgereifte Kinder sind, die uns mit ihren oft bizarren, sprunghaften Einfällen manche Geduldsprobe auferlegen. Aber nur wenn wir diese Mühe – die zweifellos auch ein Wagnis darstellt – auf uns nehmen, nur dann leisten wir den Kindern jene Hilfe, die sie von uns erwarten können: daß ihre geistigen Kräfte geweckt werden, daß sie denken lernen, gerade in einer Welt, in der das selbständige Denken keinen Kurswert mehr hat, mit dem sie sich aber eine Überlegenheit sichern, um die andere sie beneiden können.

Es braucht wohl nur angedeutet zu werden, daß wir den Kindern auch vom frühesten Alter an Hilfen geben müssen, damit sich die Anlagen zur Haltlosigkeit, zur Hemmungslosigkeit, die in jedem Menschen schlummern, nicht wuchernd entfalten können. Reife ohne inneren Halt, ohne wahre „Herr"schaft des geistigen Menschen über die Triebe, also ohne Selbstbe„herr"schung ist unmöglich, wäre eine Scheinreife. Äußere Stützen allein genügen nicht. Aufsicht, Bevormundung, Getragensein durch eine Gemeinschaft haben ihre Bedeutung wie das Gerüst beim Hausbau. Aber je mehr das Haus wächst, desto mehr müssen die Gerüste fallen. Nur der innere Halt, die innere Herrschaft eines jungen Menschen über sich selbst gibt ihm die Fähigkeit, in der entscheidenden Stunde von sich aus, aus eigenem, ja zu sagen zu allem Guten, von sich aus, aus eigenem, nein zu sagen zu allem, was ihm verdächtig oder schädlich vorkommt – nicht aus Freude am Nein, sondern weil sich eben das Gute nur dort entfalten kann, wo ein Überwuchern des Schädlichen niedergehalten wird[10].

„Nicht aus Freude am Nein" – das sollten wir Große öfter beherzigen, vor allem wenn wir wieder einmal mutlos vor der Tatsache aufgeben möchten, daß der junge Mensch unsere erzieherischen Bemühungen gar nicht sonderlich schätzt, sondern sie glattweg ablehnt. Vielfach liegt das nämlich daran, daß die jüngere Generation ungestüm nach dem Leben drängt, die ältere dem in der Regel nur ein „Nein" oder doch ein ernüchterndes „Aber" entgegenzusetzen weiß.

Bis zu einem gewissen Grad muß das sein. Ordnung, Norm, Gesetz, Form, Bildung verstehen sich nicht von selbst, sondern müssen gegen Widerstände verwirklicht werden. Das geht nicht ab ohne Nein, nicht ohne Opfer und Verzicht. Aber es ist doch eigenartig, daß gerade wir, die durch das Evangelium, die Frohbotschaft geprägt sein sollten, so oft den Eindruck erwecken, als ob wir im Grund nur eine unfrohe Botschaft zu verkünden hätten. Gewiß haben die Jugendlichen ihre Fehler und manchmal ihre großen Fehler. Sehen wir einmal davon ab, daß eine gründliche Selbstprüfung uns manches Ernüchternde über die Quellen dieser Fehler zeigen würde: wird dadurch das Bessere im jungen Menschen geweckt, daß man ihn immer wieder bald klagend, bald warnend auf seine Fehler hinweist? Hat er denn wirklich keine guten Eigenschaften? Nicht einmal die Anlagen dazu? Das wollen wir doch – mindestens bei den eigenen Kindern! – nicht so leicht als wahr unterstellen. Was geschieht aber mit diesen guten Eigenschaften? Werden sie erkannt? Werden sie beim Namen genannt? Werden sie geweckt? Werden sie anerkannt? Werden sie so gepflegt, gefördert, daß mit ihrer Hilfe das weniger Gute, das Fehlerhafte mehr und mehr seine Übermacht verliert? Es ist beinahe erschreckend, wie locker uns in der Regel ein „Nein" im Herzen und auf der Zunge sitzt, wie „negativ" wir häufig urteilen und vorgehen, auch in der Erziehung, wie schwer

[10] Dabei kann nicht geleugnet werden, daß in bestimmten Krisenzeiten vorübergehend die Freude am „Nein", der Widerspruchsgeist, einen Jugendlichen mehr anspornen kann gegen das Böse anzugehen als der Wert des Guten, der ihm auf jener Altersstufe noch nicht klar genug vor Augen steht.

und ungern dagegen wir uns zu einem herzhaften „Ja" entschließen. Nicht das verhängnisvolle Ja ist hier gemeint, das aus Hilflosigkeit oder Bequemlichkeit kurzsichtig nur gewährt, sondern jenes Ja, das um den Wert und die Macht des Guten weiß und von ihm aus seine erzieherische Bemühung aufbaut und gestaltet.

Alles das kann, gemessen an der Größe der Aufgabe, nicht mehr als Andeutung sein. Aber auch Andeutungen geben mitunter Überblick und Anregung:

Wir können die Zeit nicht zurückdrehen, sollen nicht einmal den Wunsch danach aufkommen lassen. Denn jede Zeit hat ihre Aufgabe, und jede Zeit ist Gottes Zeit.

Unsere Jugendlichen sind nicht persönlich verantwortlich dafür, daß sie in eine Zeit hineingestellt sind, die ihnen ihre Jugend verkürzt, die es ihnen schwer macht, einigermaßen ausgeglichen heranzureifen. Darum dürfen wir nicht verurteilen, sollen vielmehr helfen.

Eine erste und wichtige Hilfe ist, daß wir unseren Kindern die Familie zu einem Ort machen, wo sie sich daheim fühlen können, und daß wir sie hier an uns die Werte anschaulich und anziehend erleben lassen, die das Leben aufbauen und gestalten. Der Mensch, der blutvolle, lebendige Mensch, hat immer noch, auch heute, einen mächtigeren Einfluß als alle Massenmedien.

Eine weitere, nicht weniger wichtige Hilfe ist die: wir müssen tun, was wir nur können, um den Abstand, das Mißverhältnis zwischen körperlicher und geistiger Reife zu verringern. Also Freude und Geschick wecken am selbständigen Denken, an Haltung und Beherrschung, am Leben überhaupt, wenn wir nur Leben im Vollsinn meinen: die Betätigung aller Anlagen und Fähigkeiten, die Verwirklichung aller Möglichkeiten, die gerade in diesem jungen Menschen grundgelegt sind. Dabei soll uns das Ja wichtiger sein als das Nein, Aufbau vordringlicher als Abwehr.

Sind wir damit überfordert? Es wird viel von uns verlangt, zweifellos. Aber unsere Jugend, der es auch nicht leicht gemacht wird, hat einen Anspruch, ein Recht auf unsere Hilfe. Und nur diese überlegte, planmäßige, aus echtem Wohlwollen erwachsende Hilfe, das immer neue Bemühen um diese Hilfe, verdient den Namen Erziehung.

Georges Braque: Der Kubismus und die Gehäuse des unbehausten Menschen

Herbert Schade SJ

Die Kunst des französischen Malers Georges Braque besitzt eine Qualität, die für die Moderne unfaßlich scheint: sie ist unsensationell.

Über Picasso kann man sich entrüsten, man kann sich auch für den Spanier begeistern. Immer neue Formen und Deformationen seiner Kunst halten die Öffentlichkeit in Spannung. Braque dagegen malt gewöhnliche Dinge: Tabakspfeifen, Früchte, Gitarren, ein paar Vögel und einige Atelierbilder. Seine Kunst stellt eine private und intime Welt dar. Man ist sich zwar darüber einig, daß seine Werke – meist Stilleben – sehr dekorativ und geschmackvoll sind, – alarmierend aber wirken sie nicht. Werner Haftmann meint von Braque: „Stets blieb der Bildleib die letzte Tatsächlichkeit, das Bild ein nach klugen Regeln herzustellender selbständiger, in sich schöner Gegenstand." [1]

Allerdings sollte eine Zeit, in der man vor lauter Lärm sein eigenes Wort nicht mehr versteht, das Werk eines Künstlers, der den Intimbereich kultiviert, genauer betrachten, denn es könnte sein, daß die stillen Dinge seiner Bildwelt erschütterndere Nachrichten vermitteln als die Schlagzeilen unserer Zeitungen und die Plakate der Litfaßsäulen. Die intensiven Bemühungen eines Mannes, dem modernen Menschen in seiner Betriebsamkeit einen persönlichen Raum auszusparen, sind von Bedeutung; zunächst deshalb, weil der Mensch heute kaum noch seinen Intimbereich zu wahren vermag. Der formvollendete Innenraum mitten in einer merkantilen, technischen und bloß politischen Welt aber gibt neue Probleme auf, die der Maler nicht verschwiegen hat. Der unbehauste moderne Mensch errichtet mit Braque ein schönes Gehäuse[2]. Die Innenräume der Werke des Künstlers zeigen ausgewogene Formen und erlesene Farben. Die geistvollen Gehalte seiner Bilder sprechen uns an, aber vermag das ästhetische Vermögen, die künstlerische Kraft eines einzelnen ein Fundament zu legen, das die Architektur seiner Gehäuse überdauern läßt? Als die kubistischen Künstler tektonisch zu malen begannen, beriefen sie sich auf Paul Cézanne, der gesagt hatte, die Welt sei aus Kugel, Kegel und Konus aufgebaut; denn sie wollten wie er den verschwimmenden Kompositionen impressionistischer Bilder Halt und Festigkeit – Strukturen – verleihen. Aber ver-

[1] Werner HAFTMANN: *Malerei im 20. Jahrhundert.* Textband München 1954, 370.
[2] Hans Egon HOLTHUSEN: *Der unbehauste Mensch.* München 1955.

mögen formale Prinzipien überhaupt ein neues Weltbild zu entwerfen? Hat nicht der Subjektivismus, das persönliche Erlebnis und Gefühl, auf dem die moderne Kunst seit der Romantik basiert, jede feste Welt- und Bildordnung in Frage gestellt? Ist nicht der Kubismus, den man heute handhabt wie einen Stil, der uns alle äußerlich prägt, im Grunde die ganz persönliche Malweise von einigen wenigen Künstlern? Georges Braques Werk vermag uns diese Frage zu beantworten[3].

Mit den „Wilden" hat es begonnen

Georges Braque lernte in der Dekorationswerkstatt seines Vaters Handwerk und Kunst kennen. Das Argenteuil der Impressionisten, in dem er am 13. Mai 1882 geboren wurde, mag seinen Teil beigetragen haben, daß der kleine Georg unauslöschliche Eindrücke von Licht und Farbe erhalten hat. Die Hafenstadt Le Havre, wohin die Familie übersiedelte, hat die Eindrücke und die Ausbildung ergänzt. Aber den eigentlichen Anstoß zum Abenteuer der modernen Malerei brachte Paris, wo Braque seit 1900 mit Emile Otho Friesz sein Atelier teilte. Friesz gehörte zu den „Fauves", zu den „Wilden", wie man sie damals nannte. Diese „Wilden" haben die personale künstlerische Kraft von Braque in Bewegung gebracht.

Man kann das Wesen des Fauvismus mit einem Wort von Matisse zusammenfassen, der von einer „Kondensierung der Empfindungen" gesprochen hat[4]. „Was ich vor allem zu erreichen suchte, ist der Ausdruck." [5] Deshalb nennt man in Deutschland die dem Fauvismus entsprechende Malerei auch Expressionismus, Ausdruckskunst. Das Erlebnis wird beim Expressionisten so intensiv, daß er die Gestalt der Dinge deformiert und die Farbe übersteigert. Vlaminck meinte sogar: „Ich wollte mit meinem Kobalt und meinem Zinnober die ganze Akademie verbrennen, wollte meine Gefühle mit meinem Pinsel ausdrücken, ohne an das zu denken, was andere gemalt haben." [6] Auch Braques Bilder dieser Zeit sind mit den reinen Farben der Fauvisten gebaut. Ihre intensive Leuchtkraft wird noch durch den Rhythmus von Licht und Schatten gesteigert, den wir in seinen Werken beobachten. Aber schon für den Fauvismus von Braque gilt sein Wort: „Ich liebe die Regel, welche die Erregung meint." [7] ‚Das Segelschiff im Hafen von Le Havre' (New York, 1905) besitzt eine feste Tektonik. Dasselbe gilt auch für die ‚Aussicht vom Hôtel Mistral in l'Estaque' (New York, 1907). Selbst die ‚Kleine Bucht von La Ciotat' (New York, 1907), die dem Wesen des Fauvismus am besten entspricht, betont den Rhythmus und die Struktur. Die verglühende und zerbrechende Welt

[3] Der Betrachtung liegt die Ausstellung in München zu Grunde, die Mr. Douglas Cooper wissenschaftlich bearbeitet hat. Cooper verdanken wir auch den Katalog der Ausstellung.

[4] Walter HESS: *Dokumente zum Verständnis der modernen Malerei.* Hamburg 1956, 38.

[5] HESS a.a.O. 39. [6] Jean LEYMARIE: *Fauvismus.* Genf 1959, 49.

[7] *Knaurs Lexikon moderner Kunst.* München 1955, 44.

solcher fauvistischer Bilder aber sollte Braques innerstes Wesen und seinen Widerstand wachrufen. Friesz konnte ihn auf die Dauer nicht fesseln; denn die Subjektivität des Fauvismus schien noch beängstigender als die verschwimmenden Sensationen der Impressionisten. Braque suchte die dem französischen Geist so tief eingeschriebene Ordnung. Welche Ordnung jedoch vermag eine ametaphysische Welt zu vermitteln, in der nur Person und Gesellschaft zählen? Einzig Cézanne schien dem Geheimnis der Welt benachbart. Seine Zuneigung zu dem alten Meister teilte Braque mit Picasso.

Die ‚Demoiselles d'Avignon' (1906/07) und die kubistische Revolution

Als Picasso vor einigen Jahren gefragt wurde, was er vom Kubismus halte, zog er einen Kreisel aus der Tasche und ließ ihn sich im Kreise drehen. Damit war deutlich genug gesagt, daß er den Kubismus der letzten Jahre als Manierismus ablehne. Die Maler, die nun nach einem halben Jahrhundert Kubismus meinen, diese Kunst bestünde darin, daß man das jeweils gewünschte Motiv in geometrische oder stereometrische Formen zerlegt, haben den Kubismus wenig verstanden. Wenn sich sogar in kirchlichen Räumen viele Quadratmeter christlicher Bilder solcher kubistischer Formen bedienen, so muß man die Maler wohl eher als „Nazarener des Kubismus" ansprechen. Wie die „Nazarener" gotische oder Renaissanceformen in ihren Bildern übernommen haben, wendet man jetzt kubistische Strukturen auf christliche Themen an. Es ist oft ein sentimentaler Kubismus, der gut gemeint ist, aber weder besonders christliche noch künstlerische Qualitäten besitzt. Die einzige Eigenschaft, die man ihm zuerkennen muß, scheint seine Modernität. Picasso ironisiert solche Werke, wenn er seinen Kreisel aufzieht und tanzen läßt. „Als wir kubistisch zu malen begannen, hatten wir nicht die Absicht, den Kubismus zu erfinden, sondern auszudrücken, was uns bewegt", sagte er[8]. Braque schließt sich seiner Meinung an: „Für mich ist der Kubismus, oder vielmehr mein Kubismus, eine künstlerische Ausdrucksweise, die ich für mich und zu meinem Gebrauch erschaffen habe, und deren Zweck vor allem darin besteht, meine Malerei in das richtige Verhältnis zu meinen Gaben zu bringen." [9]

Das Wesen der kubistischen Malerei erkennen wir zunächst an dem Leitbild dieser Kunst, an den ‚Demoiselles d'Avignon'. Dieses Werk scheint eine Art Bordellszene zu geben. Wir sehen in ihm eine Reihe von eigenartigen Aktdarstellungen mit einem Stilleben. Nach einer Vorzeichnung betritt ein junger Mann mit Totenkopf den Raum, dessen Mitte einen Seemann zeigt[10]. Wie immer man den Inhalt der Darstellung im einzelnen deuten mag, zunächst spricht aus den Aktdarstellungen eine urgewaltige Vitalität. Die Vorzeichnung wie die Deformation, besonders

[8] KNAUR a.a.O. 72. [9] ebd. [10] Wilhelm BOECK: *Picasso*. Stuttgart 1955, 142.

der Köpfe, lassen zugleich eine zweite Wirklichkeit anwesend sein, das Unheimliche oder den Tod. Diese sehr persönliche Erfahrung von Leben und Tod zugleich – wo und wann immer sie Picasso hatte, sei dahin gestellt – steht am Beginn des Kubismus. Man mag Negerplastiken oder iberische Frühkunst heranziehen, um die Formen der Köpfe oder Gestalten zu erklären, im Grund des Kubismus liegt eine moderne Erfahrung, nämlich die durch eine intellektuelle und technische Welt übersteigerte Erotik. Im Bild der ‚Demoiselles d'Avignon' treffen Leben und Tod aufeinander. Im ‚Massaker von Korea' – einem andern Bild von Picasso – werden diese Wirklichkeiten noch deutlicher nebeneinander gestellt: Die Aktbilder der Frauen erscheinen dieses Mal leidend, und die Männer wirken wie Roboter der technischen Vernichtung. Nicht die Negermasken oder iberischen Plastiken, sondern diese unverwechselbar moderne Erfahrung hat das Leitbild des Kubismus geschaffen. Niemandem hat dieses Werk gefallen. Selbst Max Jakob, André Salmon und Guillaume Apollinaire – die Freunde Picassos – waren bestürzt. Georges Braque soll damals zu Picasso gesagt haben: „Trotz deiner Erklärungen wirkt dein Bild, als ob du uns Werg zu essen und Petroleum zu trinken gäbest." [11]

Braque blieb jedoch nicht bei seinen Vorbehalten, sondern begann noch im Dezember des Jahres 1907 seinen Akt, der von Picassos ‚Demoiselles d'Avignon' inspiriert ist. Zunächst steht hinter diesem Bild nicht das elementare Erlebnis von Picasso, sondern ein formaler Versuch, ein „methodisches Abenteuer" [12]. Hinter diesen Versuchen aber wird der Wille wirksam, eine neue Ansicht der Welt zu bilden. Das große Gesetz der Cézanneschen Bilder, Strukturen in die subjektiven Kompositionen der Impressionisten einzuziehen, wird systematisiert. So entsteht aus rhythmischen Gefügen ein strukturelles Gebilde, das den Vorrang übergreifender Formen vor den einzelnen und isolierten Gegenständen zeigt.

Diese Bildgesetze entwickelt Braque im Anschluß an Cézanne an einer Reihe von Landschaften und Stilleben, die in L'Estaque entstanden sind. Die Eigenart dieser Bilder besteht besonders darin, daß die Objekte „nicht mehr von einem einzigen festen Standpunkt aus gesehen" werden[13]. „Die Folgen heller und dunkler Flächen überschneiden sich in Graten, und jede der Massen hat ihren eigenen Fluchtpunkt ohne zentrale Konvergenz, so daß wohl räumliche Massen entstehen, aber keine Raumillusion." [14]

Braque erklärt jedoch seine Auffassungen noch ausführlicher: „Es genügt nicht, sichtbar zu machen, was man malt, es muß auch fühlbar werden. Ein Stilleben ist kein Stilleben mehr, sobald es nicht mehr mit der Hand erreichbar ist." [15] Hier spricht das Taktile, das Berührbare und das Berühren eine besondere Rolle. Tatsächlich unterscheidet Braque einen fühlbaren und einen visuellen Raum. „Im Stilleben handelt es sich um einen fühlbaren und selbst greifbaren Raum, welchen man

[11] Guy HABASQUE: *Kubismus*. Genf 1959, 16.
[12] Jean LEYMARIE: *Braque*. Genf 1961, 11.
[13] Douglas COOPER: *Katalog* a.a.O. 13.
[14] J. LEYMARIE: *Braque* a.a.O. 13.
[15] COOPER a.a.O. 13.

den der Landschaft gegenüber stellen kann, der ein visueller ist ... Im fühlbaren Raum kann man die Entfernung, die den Beschauer vom Gegenstand trennt, messen, während man im visuellen Raum die Distanz mißt, die die Dinge unter sich trennt. Das war der Grund, daß ich seinerzeit die Landschaft zugunsten des Stillebens aufgegeben habe." [16]

Besser als in den philosophisch nicht immer korrekt ausgedrückten Theorien sieht man in den Bildern selbst, was Braque meint. So erkennt man im Bild ‚Violine und Krug' (1909/10) oben einen perspektivisch gemalten Nagel, dessen Schatten vortäuscht, es handle sich um einen wirklichen Nagel, an dem das Gemälde hängt. Dieser Illusion gegenüber sind Krug, Geige und die Dinge im Bild selbst analytisch so ausgebreitet, daß sie einander berühren und durchdringen. Sicher hat Braque die beiden Raumauffassungen in einem Bild vereint, um die Beziehungen zwischen der gesehenen Wirklichkeit und der künstlerischen Realität zu zeigen. Kunstwerk und Wirklichkeit durchdringen einander. Er wollte aber auch die Zweitrangigkeit des perspektivischen Sehens zeigen. Das Bild hängt nämlich nicht am Nagel, sondern der Nagel hängt am Bild. Der perspektivische Raum wird also zunächst vernachlässigt zugunsten des fühlbaren Raumes, in dem die Dinge Kontakt haben und die Gegenstände einander berühren.

Die Leistung dieser Malart liegt klar auf der Hand. Der Eigenwert der Dinge wird gewahrt, zugleich aber wird eine große Ordnung für die Dinge vorgegeben oder besser aus dem Beieinandersein der Dinge entwickelt. Die Parallele zu unserer pluralistischen Gesellschaftsordnung drängt sich auf. Auch in der modernen Gesellschaft will der einzelne möglichst selbständig bleiben, ohne daß die allen verbindlichen Grundordnungen aufgegeben werden.

Bei Braque fällt in dieser Zeit ein Motiv besonders auf. Der Maler führt Musikinstrumente, Mandolinen und Gitarren in seine Stilleben ein. Das zeigt zunächst seine Bescheidenheit. Der Künstler gibt den alltäglichen Dingen seiner Umwelt den Vorrang. Im Zeichen der Musik aber sieht Braque auch die neue Harmonie der Welt. Schon die Alten sprachen ja von einem Sphärengesang, von einer Musik oder einem Reigen, der das Weltall zusammenhält. Vergleichbare Anliegen haben auch den französischen Maler bewegt. Er male deshalb so gern Musikinstrumente, erklärte Braque selbst, „weil sie durch Berührung lebendig werden" [17]. Juan Gris sagt sogar, die Mandolinen sind die „Madonnen" Braques.

Braque kann jedoch mit diesen Werken auf den offiziellen Ausstellungen des Jahres 1908 keinen Erfolg erringen, aber in einer von dem Kunsthändler Kahnweiler veranstalteten Ausstellung konnte er die Bilder des analytischen Kubismus darbieten. Louis Vauxcelles schrieb am 14. November in ‚Gil Blas' über das Werk des Malers: „Braque ist ein kühner junger Mann ... Er verachtet die Form und führt alles ... auf ein geometrisches Schema aus Kuben zurück." Und im Frühjahr

[16] J. LEYMARIE: *Braque* a.a.O. 47. [17] COOPER a.a.O. 34.

des nächsten Jahres spricht derselbe Kritiker von den „kubischen Sonderbarkeiten" bei Braque[18]. Seit dieser Charakterisierung der Malerei spricht man vom Kubismus.

Dieser analytische Kubismus macht eigenartige Vorgänge sichtbar. Zunächst wird das Ding Formprinzip. Selbst die menschliche Figur wird versachlicht. Ganz eindeutig sagt es ein anderer Kubist, nämlich Fernand Léger: „Auf der Suche nach Glanz und Intensität habe ich mich der Maschine bedient, wie andere den nackten Körper oder das Stilleben benutzen." [19] Seine ‚Akte im Walde' (1909) wirken tatsächlich wie eine Häufung von Röhren und Metallteilen.

Zugleich mit dieser Versachlichung bemerkt man in den Bildern den Versuch zu bauen. Die kubistischen Kompositionen sind tektonisch. Die Maler schichten ihre „Kuben" aufeinander, als wollten sie ein Haus bauen. So hat schon 1934 der Ästhetiker Karl Einstein in einer Studie über Braque von einer instinktiven Rückkehr zum mütterlichen Komplex des Hauses, dem Symbol elementarer Geborgenheit inmitten der Zerstörung gesprochen[20]. Namentlich bei Braque findet dieser Gedanke in vielfacher Weise seine Bestätigung. Der Akt von 1907/08 steht vor dem grünen Tuch, als liege er in einer Höhle oder in einem Schoß. Die Grün- und Brauntöne sind warm und vermitteln den Eindruck des Erdhaften. Dieselben Grün- und Brauntöne beobachten wir in vielen Landschaften von L'Estaque und im Bild der Mandoline (1908, im Besitz des Künstlers). Diese Mandoline liegt wie ein Ei in einem Nest. In den Landschaften bilden Bäume und Häuser vergleichbare Innenräume. Man gewinnt den Eindruck, daß urtümliche Höhlenbewohner hier am Malen sind. Es sind jedoch die „Gehäuse" des modernen Menschen, die errichtet wurden. Es wird kein Gesamtentwurf der Welt mythischer Art gegeben, sondern eine personale Wirklichkeit, die besonders Braque entspricht; dessen Werke dann jedoch Bilder der „Gehäuse" der einzelnen Individuen von heute sind, deren individualistische Weltanschauung vom Appartementbau her bestimmt scheint. Die Komposition der Bilder ersteht aus gleichwertigen Raumeinheiten.

Der hermetische Kubismus und der Rhythmus der modernen Welt

Einen weiteren Schritt zur Gewinnung eines neuen Innenraums bildet der sogenannte hermetische Kubismus. Diese Malweise geht gleichsam von einer inneren Klangerfahrung aus, die sich in gewissen Hinweisen auf Gestalten oder Gegenstände objektiviert. Allerdings ist der äußere Gegenstand nur mehr schwer zu erkennen.

Es war im Sommer 1911, als Braque mit Picasso zusammen in einem kleinen Dorf am Fuß der Pyrenäen arbeitete. Im Frühjahr des Jahres entstand dort ‚Der

[18] J. LEYMARIE: *Braque* a.a.O. 37.
[19] F. MATHEY: *Fernand Léger* (Katalog) München 1957, 31.
[20] J. LEYMARIE: *Braque* a.a.O. 37.

Portugiese' (Basel). Aus einem Gefüge von Flächen und Linien wird ein Musiker, vielleicht ein Gitarrenspieler aus einer Bar in Marseille dargestellt. Die Identität der Person scheint ganz aufgelöst. Auch der plastische und stereometrische Charakter der Gegenstände ist kaum noch zu ahnen. An seine Stelle tritt das Gefüge der Flächen. Diese Flächen decken jedoch den Grund nicht, sondern lassen ihn durchscheinen. Zugleich wiederholen sich gewisse Grundformen. Die rhythmische Wiederholung von Grundformen erweckt den Eindruck, als bewege sich die Figur, als tanze sie oder werde sie von einer unbekannten Musik bewegt. Der ablaufende rhythmische Chor aber ist simultan, d. h. zugleich gegenwärtig. Eine ganz neue Art der Zeitdarstellung tritt hier in der Malerei auf, die den eigenartigen Raumbildungen entspricht. Aktionen, die sich nacheinander vollziehen, werden gleichzeitig auf eine Tafel gebannt. So entsteht der Eindruck einer Bewegung, die aber nicht dem Zugriff des Menschen entzogen ist. Die Zeit entfaltet sich und steht still in diesen Bildern. Es war namentlich der italienische Futurismus, der diese „Schönheit der Geschwindigkeit" kultiviert hat. Carràs ‚Rumpelnde Droschke' (1911, Basel), Boccionis ‚Lanzenreiter im Angriff' (1915, Mailand) und Severinis ‚Dynamismus einer Tänzerin' (1913, Mailand) können dafür als Beispiel dienen. Vielleicht können Boccionis ‚Seelenzustände', ‚Die Weggehenden' (1911, New York) das Wesen dieser Zeitauffassung interpretieren. Das Nacheinander wird simultan, zugleich gegenwärtig. Die Zeit wird reine Gegenwart im Subjekt, im Betrachter. Dadurch vergrößert sich gleichsam die Architektur der „Gehäuse" um eine neue Dimension, nämlich um die Dimension der Zeit. Alles soll nach Möglichkeit gleichzeitig gegenwärtig sein. Die technische Frucht solcher Bemühungen der Kubisten und Futuristen scheint das Fernsehgerät.

Im gleichen Augenblick, in dem das Gefüge namenlos wird und man kaum noch Dinge und Menschen in den Bildern erkennen kann, treten auch Buchstaben in den Gemälden auf. So lesen wir im ‚Portugiesen' D BAL. Sicher hat man diese Fragmente zu Recht als Grand Bal (Großer Ball) ergänzt und in ihnen den Hinweis auf ein wirkliches Plakat an der Bar von Marseille gesehen[21]. Diese Buchstaben aber weisen mit Nachdruck auf das Thema des anonymen Gebildes hin: Großer Ball. Tanz und Musik sind also das Thema des Werkes. Wie im Mittelalter Titel und Namen zu den geheimnisvollen Bildern dazugehören, so ergibt sich in der modernen Malerei selbst die Notwendigkeit rationaler Begriffe in dem gleichen Moment, in dem sich die Komposition im Irrationalen verliert. Dieser fortgesetzte Gebrauch von Buchstaben und Zeitungsüberschriften zeigt aber auch die Wirksamkeit der publizistischen Mittel. Der Urgrund der Gemälde ist weder das Gold des frühen Mittelalters, noch die Tonmalerei der Dinge im Barock, sondern die Erzeugnisse des Menschen konstituieren die Fundamente des Lebens. Es gibt in der modernen Malerei Porträts, die von Schlagzeilen der Zeitungen durchschnitten sind,

[21] Robert ROSENBLUM: *Der Kubismus und die Kunst des 20. Jahrhunderts.* Stuttgart 1960, 66.

Menschen, durch die Schriften oder Parolen gehen. Auch hier gewinnt man den Eindruck, daß der Mensch seine Identität verliert und im wesentlichen von den Publikationsmitteln bestimmt wird.

Es scheint nicht zufällig, daß solche Kompositionen gelegentlich die alte Pathosformel des Oval oder Kreises benützen, um dem ephemeren Erlebnis, dem „Sphärengesang" der Gazetten und Caféhäuser Würde und Dauer zu verleihen. Der hermetische Kubismus schließt sich nach außen ab, um den Klang von innen zu vernehmen. Dieser Klang von innen aber dröhnt vom Getriebe der Welt.

Der Sand von Sorgue und die Synthese von Malerei und Materialien

Der perspektivisch gemalte Nagel in ‚Violine und Krug' scheint die letzte Brücke zur Wirklichkeit der Erscheinungsform gewesen zu sein. Die Buchstaben der Zeitungen führten noch näher an die Welt des Menschen heran. In den Collagen des synthetischen Kubismus aber werden die Materialien direkt ins Bild eingeführt. In seinem ‚Stilleben mit Weintrauben' (1912, Paris) fügt Braque nicht nur Buchstaben ein, sondern bildet den Grund des Werkes mit dem Sand von Sorgue. In Sorgue bei Avignon ist das Bild entstanden. Die Buchstaben SORG beobachten wir in der Darstellung selbst. Darüber hinaus werden Stücke von Tapete oder Zeitung ins Bild eingeklebt. Es entstehen die sogenannten Collagen, das „papier collé". Farbe und Form, Material und Malerei erhalten jetzt eine besondere Selbständigkeit. Dabei steigern sich die Elemente gegenseitig. Was aber noch wesentlicher scheint: es entsteht ein Gefüge von Schichten oder Flächen in diesen „plans superposés". In der Fruchtschale mit Glas treten zwischen und hinter der Zeichnung drei Streifen mit eingeklebter Tapete mit Holzmaserung auf. Dieses vorgetäuschte Holz kann jeweils etwas Verschiedenes bedeuten. Die Täfelung des Cafés oder die Schublade des Tisches. In einer farbigeren Fassung des gleichen Motivs ‚Stilleben mit Spielkarten' (1913, Paris) wirken die eingeklebten Papierstreifen nur mehr wie Akzente in einem rhythmischen Gefüge. Ja, man möchte sie als „Ersatz" für drei Kartenspieler nehmen, die sich zu den Spielkarten ergänzen lassen. Die Harmonie (des Spiels) scheint auch hier – wie so oft bei Braque – das bevorzugte Thema. In den elementaren Arbeiten ‚Aria von Bach' (1913, Paris) und ähnlichen setzen sich diese Kompositionen fort. Jedoch lehnt Braque ähnlich wie Picasso und Kokoschka die abstrakte Malerei ab: „Die abstrakte Kunst ist eine algebraische Gleichung. Sie ist das Opfer der antiinstinktiven Kräfte. Die abstrakte Kunst ist die List, um die Kunst harmlos zu machen. Die abstrakte Kunst hat keinen Raum für die vielgestaltigen Momente, welche die Malerei ausmachen." [22]

[22] Georges BRAQUE: *Vom Geheimnis der Kunst.* Gesammelte Schriften und von Dora Vallier aufgezeichnete Erinnerungen und Gespräche. Zürich 1958, 45–46.

Die Bemühungen um den synthetischen Kubismus wurden durch den Krieg jäh unterbrochen. Georges Braque kommt an die Front und zeichnet sich als Soldat durch besondere Tapferkeit aus, kehrt aber schwer verwundet wieder heim. ‚Die Musikerin' (1917/18, Basel) schließt gleichsam die grundlegenden Versuche dieser Art ab. Die streng geometrisch übereinander geschichteten Flächen besitzen in ihren seltsamen Formen und Farben eine gewisse Härte und tragen surrealistische Möglichkeiten in sich. Den Anflug von Melancholie sollte Picasso in seinen ‚Drei Musikern' bis ins Unheimliche steigern. Das Spiel der Kulissen und Masken beginnt. Es scheint zunächst noch, als wollte Braque mit seinen „plans superposés" den Hintergrund des Unheimlichen abriegeln, um jenen privaten Innenraum seiner Gehäuse noch reicher zu gestalten.

Die klassische Periode: Auf der Suche nach der „Großen Mutter"

Die Werke des französischen Malers, die in die Jahre 1922 bis 1927 fallen, glaubt man klassisch oder klassizistisch nennen zu können. Nicht zuletzt spielt dabei die Beziehung der Darstellungen Braques zu den Werken Picassos eine Rolle. Eine Reihe von Motiven der Kriegsjahre, zu denen besonders Frauenbilder in antiker Kleidung gehören, nennt man beim spanischen Maler klassizistisch. Auch Braque befaßt sich jetzt mit solchen monumentalen Figuren. Breit gelagert und von unerschütterlicher Ruhe werden diese Frauenbilder zum Inbegriff der Kraft. Man kann jedoch in manchen der Köpfe eine verhaltene Melancholie bemerken, wie z. B. im Bild der ‚Korbtragenden Frauen'. In ihren Körben befinden sich Früchte, unter denen wir auch Weintrauben erkennen. Tatsächlich scheint in diesen ‚Korbtragenden Frauen' das uralte Bild der Fruchtbarkeit und der Mutter Erde wieder zu erstehen. Dieser Tatbestand wirkt um so eigenartiger, als wir uns in der Nachkriegszeit befinden, in der Not und Elend die Nationen beherrschte. Die Braun- und Grüntöne, die gelegentlich mit blauen und gelben Elementen bereichert scheinen, verstärken noch den Glauben an das Leben. Es ist, als sollte der technischen Welt der Männer, die im Krieg ihren Bankrott erlebt hatte, dieses Bild der Frau entgegengehalten werden, nicht als Heldin und Mutter, nicht als Propagandadevise von „Blut und Boden", sondern als Inbegriff des Lebens, das trotz aller Katastrophen nicht aufhört, seine Früchte hervorzubringen.

Zugleich mit den ‚Korbtragenden Frauen' entstehen die ‚Kamine'. Wie die ‚Korbtragenden Frauen' den innersten Raum des Lebens bedeuten und schützen, so ist die Feuerstätte, der Herd, seit uralter Zeit ein heiliger Ort im Haus. Braque baut diese Kamine als feste Architekturen mit dunklen Höhlen auf. Über diesen Herdhöhlen aber erheben sich wieder seine Stilleben mit Fruchtschalen, Trinkgefäßen und Mandolinen, die „Madonnen" Braques, wie sie Juan Gris nannte. Tatsächlich werden die Instrumente zum Inbegriff der Harmonie und des häuslichen

Friedens. Auch die Farben dieser Kamine und Stilleben zeugen von einer gewaltigen Lebenskraft. Grün, Braun, Gelb und ein typisches Weiß beherrscht die Palette. Der Hintergrund dieser Gehäuse wird mit den kubistischen Plänen und Flächen abgeriegelt. „My house is my castle". In diese Innenräume findet niemand Zutritt, der nicht das Leben bejaht.

Im Zeichen der Theogonie

Im Stilleben ‚Gitarre und Früchte' der Sammlung Schuster (New York) vom Jahre 1927 beobachten wir, wie Schatten die Krüge in zwei verschiedenartige Teile zerlegen. Schwarz und Weiß, Licht und Finsternis erhalten eine besondere Mächtigkeit.

Ein wenig später malt Braque eine Reihe von Strandbildern. Ihre Motive sind sehr ähnlich. Immer wieder liegen dunkle Boote oder Boote mit schwarzem Schlagschatten am Strande, vor Felsen und einem eigenartigen Himmel. Bei einem späteren Bild, die ‚Klippen' (1938, Chicago), lehnen die Boote vor einer Art Portal, das von dunklen und strahlend leuchtenden Felsen gebildet wird. Die Darstellungen erzählen von geheimnisvollen Fahrten, von einem undurchdringlichen Himmel und dem undurchschaubaren Meer. Manche dieser Strandbilder erinnern an surrealistische Malerei. Der leere Raum, die isolierten Felsen und Boote, das drohende Dunkel, Himmel und Erde erhalten in diesen Landschaften eigene Bedeutung. Es scheint, als sollte unter dem Vorwand von Strandbildern der Streit zwischen Erde und Himmel, Licht und Finsternis zu neuem Austrag kommen.

In den gleichen Jahren entstehen auch menschliche Figuren, die durch schwere Schlagschatten in zwei Teile zerrissen sind. Sehr oft bezeichnet die schwarze Silhouette das Profil, während der im hellen Inkarnat gegebene Teil uns frontal anschaut. Ohne Frage wird hier das Thema: der Mensch und sein Schatten, das auch die moderne Psychologie beschäftigt, in künstlerischer Form zum Ausdruck gebracht. Braque ist kein Porträtmaler. Er hat nur selten Menschen wiedergegeben. Hier aber wird eine wesentliche Bestimmung des Menschen zu einem eigenen Motiv gemacht: das Dunkel, der Schatten, – die Nacht wohnt dem Menschen inne.

Dieser fundamentale Gegensatz von Licht und Schatten bringt bei dem französischen Maler eine eigene Technik hervor, nämlich den Gipsschnitt. Eine Gipsfläche, die mit einer schwarzen Farbschicht überzogen ist, erhält scharfe Gravierungen, die den weißen Grund intensiv aufleuchten lassen. Mythologische Motive der Griechen sind das bevorzugte Thema dieser Gipsschnitte. Vielleicht haben auch die Bilder des schwarzfigurigen Stils griechischer Vasen zu diesen Werken Anregung gegeben.

Der Auftrag zur Illustration der „Theogonie" des Hesiod aber entfaltet Inhalt und Form dieser Kunst weiter. Der große griechische Dichter Hesiod, der wahrscheinlich um 700 v. Chr. gelebt hat, besingt in seinem Werk die Entstehung oder

besser, die Erzeugung der Götter: „Beginnen wir nun von den Musen ... die unsterbliche Stimme versenden, rühmen sie erst im Sange die Ehre des Göttergeschlechtes, das anfänglich die Erde gezeugt mit dem mächtigen Himmel." [23]

Dieser „Hieros Gamos" – die „Heilige Hochzeit" – zwischen Himmel und Erde, von der Hesiod berichtet, findet seinen Niederschlag auch im Werk von Braque. Eines der Blätter dieser Radierungen zeigt die Aufschrift DORIS. So hieß eine der Nymphen, eine Tochter des Okeanos, die dem Nereus, der im Meere wohnt und oft seine Gestalt verändern kann, viele Kinder schenkte. Wie aus den Wellen des Meeres taucht die Nymphe Doris auf, umgeben von seltsamen Rundungen und wolkenartigen Motiven. Sicher sind derartige Zeichnungen oft erotisch bestimmt. Die Thematik von Hochzeit und Zeugung zieht sich durch die Illustrationen der Theogonie. Sie prägt aber auch die Stilleben dieser Zeit.

Es handelt sich vor allem um eine Reihe von Ziertischen – Guéridons – die zu beachten sind. Diese Motive sind farblich sehr viel reicher als Bilder gleicher Thematik aus früherer Zeit. Es gibt nicht nur die erdhaften Braun- und Grüntöne, sondern delikate Farben wie das Malvenviolett, ein helles Gelb und Blau, ja selbst intensive Rot-Grünkontraste werden sichtbar. Diese starken formalen und farbigen Gegensätze werden in einer vollkommenen Harmonie miteinander vereint. Messer und Zeitung, Krug und Pfeile, Gefäße und Inhalte finden zueinander, ja selbst der Raum wird größer und öffnet sich, den Tisch zu umfangen. Dabei werden die Formen rund und organisch wie Lebewesen, so daß man von einem Barock oder Rokoko des Kubismus sprechen könnte.

Vielleicht sollte man die Guéridons dieser Periode Hochzeitstische nennen. Die Dinge treten in innigste Beziehungen und Früchte und Schalen vermählen sich. Mehr noch als in den Illustrationen zum Hesiod beobachten wir in den Stilleben und Ziertischen eine „Theogonie". Die Diskretion Braques und das Fehlen der menschlichen Gestalten läßt jedoch die letzte Deutung der Werke offen. Die Interpretation ermöglichen jedoch die wenigen figuralen Darstellungen, bei denen das Thema des Ateliers eine eigene Beachtung fordert.

Die „Ateliers" und das unaufhörliche Echo

Es wurde schon oben gesagt: Braque ist kein Porträtist. Es scheint, daß er den Menschen als in sich geschlossene, freie und selbständige Persönlichkeit nicht mehr zu begreifen vermag. Es wäre jedoch falsch zu meinen, Braque verstünde den Menschen von heute nicht. Er gibt Wesensbilder des Menschen, die das moderne Dasein deuten.

Die erste formale Beobachtung besteht in der strengen Teilung des Menschen in Profil und Frontalität, von der wir im Zusammenhang mit den Hesiodillustrationen Braques schon gesprochen haben. Diese Doppelangesichtigkeit des Menschen

[23] *Hesiods Werke verdeutscht im Versmaß der Urschrift* von Ed. EYTH. Stuttgart 1865, S. 5, Vers 36–44.

bringt nicht nur den ganzen Menschen zur Darstellung wie ähnliche Motive bei den Futuristen oder bei Picasso. Bei Braque ist die Silhouette zu stark. Der eine Teil der Gestalten ist einfach schwarz gegeben. Sicher hat dieses Schwarz auch eine ästhetische Funktion. Es wirkt dekorativ und ornamental. Aber die Silhouette erschöpft sich nicht in diesen ästhetischen Aufgaben. Vielmehr wird ein Riß im Menschen offenbar gemacht. Die Gestalt scheint zu zerfallen.

Am stärksten wirkt diese Zerfallenheit der Gestalt in seinem Bild ‚Patience' (1942, Beverly Hills). Patience ist ein Geduldspiel, das der Mensch allein spielen muß. Man muß die Karten solange legen, bis sie aufgehen. Diese Patience ist das Spiel des einsamen modernen Menschen, der mit seiner Isoliertheit fertig werden muß. So wird die Patiencelegerin von Braque zum Inbegriff der Moderne. Hochaufgerichtet, den Kopf in eine Hand gestützt, schaut die Patiencelegerin ins Leere. Außer ihr ist niemand da. Ihr gegenüber steht ein leerer Stuhl. Sie besitzt keinen Partner mehr. Der Tisch, auf dem die Karten liegen, langgestreckt und plastisch, wirkt wie ein Sarg. Sein Violett ergänzt das Schwarz der Silhouetten und des Grundes und verstärkt die Melancholie. Die Weinbrandflasche gehört zu den Attributen dieser Situation.

Es ist aber nicht nur der Mensch, der in sich gespalten scheint; auch seine Welt zerfällt. Man gewinnt den Eindruck, als gehen senkrechte Risse durch die Gestalt und das Zimmer. Jeder Gegenstand, Stuhl und Wand, der ganze Bildgrund zerfällt. Die Welt des Menschen ist zu einem grauenvollen Labyrinth geworden, in das keine Ordnung mehr gebracht werden kann. Das einzig Sichere scheint das Fenster – wenn man den Hintergrund überhaupt so nennen kann –, durch das die Nacht als schwarze Fläche hereinschaut.

Selbst die Absinthtrinkerinnen von Picasso kennen eine solch verzweifelte Einsamkeit nicht. Die ‚Patience' weiß keine Antwort mehr, sondern wird zum Inbegriff einer metaphysischen Langeweile, zum Symbol eines sinnlosen Daseins und zum Bild eines ästhetischen Narzißmus.

Vielleicht wird man von so einem Leitbild wie die ‚Patience' her auch das Auftreten der Stilleben Kreuz, Rosenkranz und Totenkopf verständlich machen können, von denen eines den Titel ‚Vanitas' (1938) führt.

Der ‚Patiencespielerin' gegenüber wirkt ein anderes Motiv von Braque, die ‚Frau am Toilettentisch' sehr viel sinnvoller. Auch hier wird ein Spiel mit sich selber gegeben; aber zugleich eine Aufgabe zur Darstellung gebracht, die dem Menschen eigen ist: Der Mensch soll sich schmücken und muß sich in Ordnung halten.

Auch die ‚Musikerin' oder die ‚Frau mit Mandoline' gibt das Thema des einsamen Menschen. In diesen Bildern beobachten wir ebenfalls die gespaltene Gestalt, die dunkle Silhouette. Jedoch schafft das Gegenüber von Notenpult und Musikalien eine klare Ordnung. Die Dinge beruhigen sich. Beim Klang der Musik wird die Welt heil. So ist zwar die Isolierung und Einsamkeit noch da; aber es gibt einen Halt, eine Hoffnung und eine Harmonie.

Wie die Musik so schafft auch die Malerei diese große Ordnung. Dafür kann das Bild ‚Der Maler und sein Modell' (1939, New York) beispielhaft sein. Der Aufbau dieses Bildes ist klassisch: An beiden Rändern des Gemäldes bemerkt man zunächst zwei schattenartige Flächen, die wie Vorhänge aussehen. Es werden also gleichsam zwei Vorhänge zurückgeschlagen und wir blicken in einen Innenraum. Seit alter Zeit ist das Vorhangmotiv eine Pathosformel besonderer Art; es will auf etwas hinweisen, etwas offenbar machen. Im Innenraum sitzen Maler und Modell einander gegenüber. Der Mensch Modell schaut frontal aus dem Raum heraus, der Mensch Maler sieht direkt in den Raum hinein. Nur die Schatten von Maler und Modell schauen einander an, aber ohne jede Empfindung oder Gemütsbewegung. Zwischen beiden gibt es das nicht, was Braque als den Sinn seiner Bemühungen bezeichnet, die Berührung oder die Beziehung. Bestünde die Komposition des Gemäldes in der Darstellung dieser beiden Gestalten allein, so würde das Werk in zwei Teile auseinanderfallen. Auch hier ist der Mensch, der selbst zerfällt, allein und ohne Kontakt wie in der ‚Patience' oder der ‚Musikerin'. Das Motiv, das die Einheit zwischen den Figuren schafft, ist die Staffelei mit dem Bild. Die Staffelei selbst aber wirkt in der Form wie eine gewaltige Lyra. Ihre Farbe – ein dunkelbrauner Holzton – faßt Inkarnat und Schatten in sich und versöhnt ihre Farben. Die Leinwand auf der Staffelei, die den Akt des Modells in einer heiteren Komposition von Farbflächen wiederholt, harmonisiert noch einmal alle farbigen und formalen Gegensätze des Werkes. Der Sinn der Malerei besteht, wenn wir das Bild recht verstanden haben, nicht darin, daß eine äußere oder gar eine transzendente Wirklichkeit im Gemälde erfaßt wird. Vielmehr erkennen Mann und Frau einander im Bild. Das Bild ist die einzige und letzte Möglichkeit Gemeinsamkeit und damit Gesellschaft zu konstituieren. „Ich habe eine sehr wichtige Entdeckung gemacht – ich glaube an nichts mehr. Die Dinge existieren nicht mehr für mich außer durch ihre Beziehung untereinander und auch zwischen ihnen und mir. Wenn man diese Harmonie erreicht hat, steht man vor einer Art von intellektuellem Nichts. Auf diese Weise wird alles möglich, ist alles brauchbar, wird das Leben zu einer unaufhörlichen Offenbarung. Das ist die wahre Poesie." [24]

Mit anderen Worten, die Welt erhält ihre Einheit nicht durch technische oder wirtschaftliche Mittel. Beziehungen entstehen durch Poesie, durch die Harmonie, die das Bild ermöglicht. Ist aber diese geistige Gemeinsamkeit erreicht, dann wird alles zur Offenbarung und zur Sinndeutung des Daseins.

Das Haus der Poesie, der Raum, in dem Bilder entstehen und der Ort der „Theogonie" ist für Braque das Atelier. Dieses Atelier bedeutet Chaos und Ordnung zugleich. Das sei auch gleich als erste Erklärung der seltsamen und oft so dunklen Folge der Atelierbilder festgehalten. Diese Ateliers sind keine Repräsentations-

[24] J. LEYMARIE: *Braque* a.a.O. 105.

räume von Malerfürsten oder Göttern, sondern Werkstattlandschaften, in denen etwas entstehen soll.

In dem ‚Atelier' von 1939 (New York), das die reichen Farben der Hochzeitstische besitzt, sehen wir auf der Staffelei eine Art Stern. Nach einigen ist es eine Vorform des Vogels, den wir später so oft in den Ateliers Braques beobachten[25]. Tatsächlich steht die leere Leinwand in diesem Bild am Beginn der Inspiration. Die Beziehungen, die sie zum Künstler und zu den Dingen seiner Umwelt, aber auch zu seiner Innenwelt gewinnt, ist der Ursprung seiner Werke. Wie ein Vogel – seine naturwissenschaftliche Gestalt mag aussehen wie immer – erheben sich die Gedanken, stellen Beziehungen her, verlieren die Verbindungen, kommen und gehen: das Werk des Künstlers kann beginnen. Manchmal werden diese Vögel zum Inbegriff der Lebenskraft, dann aber sind sie Wandervögel, die unstet keine Ruhe mehr finden. Schließlich aber betreuen sie Nester und Höhlen und sind am Ziel. So wird der Vogel zum Inbegriff der geistigen Tätigkeit, ohne zu einem festen – um nicht zu sagen mechanischen – Symbol zu werden. Im frühen Mittelalter hat der Physiologus in seiner Naturkunde den fliegenden Vogel religiös gedeutet. „Die Sonne, so sie nicht ihre Strahlen ausbreitet, vermag nicht zu leuchten; der Mond, so er nicht sein Doppelhorn ausbreitet, leuchtet nicht; das Vöglein, so es nicht seine Flügel ausbreitet, fliegt nicht. Moses, die Hände ausbreitend, überwand die Amalekiter, Daniel die Löwen. – Denn so du nicht die beiden Hände ausbreitest und machst das Zeichen des Kreuzes, wirst du das Meer des Lebens nicht durchdringen können. Denn die Gestalt des Kreuzes durchdringt die ganze Schöpfung." [26]

Man darf sich keinen Täuschungen hingeben, die Atelierbilder Braques sind keine ästhetischen Schmuckstücke. Vielmehr geben sie das Chaos der Theogonie, das am Beginn des Schaffens steht. Es ist Tohuwabohu, von dem auch die Bibel spricht und über dessen Abgrund der Geist Gottes schwebt. Braque will keine frommen Bilder machen. Er gibt die Situation des Künstlers wieder, der mit den Bruchstücken seiner Erfahrung zu bauen versucht, der aus der Urmaterie – fast in scholastischer Auffassung – die Form heraufführt und der der diskontinuierlichen Welt der Moderne Ordnung verleiht. In seiner Schrift ‚Mein Weg' sagt er: „Habe ich Ihnen die Anekdote von Christoph Columbus nicht erzählt? Also gut: Auf der ersten Fahrt hatte er als Führer nur den Glauben und das Gebet. Er entdeckte ein neues Land; der Weg, der ihn geführt hatte, war völlig unbewußt. Als er aber zum zweiten Mal nach Amerika fuhr, war der Kompaß an die Stelle des Gebetes getreten. Deshalb behaupte ich, daß jede eigentliche Entdeckung, wie ich sie mir vorstelle, nur außerhalb der Wissenschaft möglich ist. In der Wissenschaft liegt das Ziel in den Dingen selbst, es gibt keine Offenbarung." [27]

Der Sinn der Atelierbilder Braques ist die Entdeckungsfahrt. Für diese Ent-

[25] ebd. 91.
[26] Zit. n. Peter METZ: *Vom Geiste mittelalterlicher Kunst.* München 1963, 14.
[27] BRAQUE a.a.O. 22.

deckungsfahrt gibt es keine Garantien durch die Technik und Wissenschaft; aber dem, der die Fahrt gläubig führt, wird sie zur Offenbarung, zu einem Sinn der Welt.

Im Atelier I (1949, Paris) – es handelt sich nun um eine eigene Folge von Bildern, die diesen Namen führen – wird deutlich der schöpferische Vorgang des Malens beschrieben. Im Hintergrund, der aus reinen Flächen aufgebaut wird, erscheint die weiße Silhouette eines Kruges auf einem schwarzen Plan. Im Vordergrund wird die Leinwand mit dem Stilleben, das Kunstwerk selbst, gegeben. Während der Hintergrund in seinen strengen Formen und in den elementaren Gegensätzen der Farben, das Allgemeine, Licht und Schatten, sozusagen die abstrakte Idee des Stillebens auszudrücken scheint, gibt das Bild des Vordergrunds die lebendigen Formen in ihrem vitalen Schwung wieder und fügt die reichen Farben, Gelb, Grün, Blau, Braun zu dem Schwarz und Weiß hinzu. Im Nebeneinander von Vorder- und Hintergrund wird die Entstehung, die Erzeugung des Bildes – die „Theogonie" – sichtbar.

Jedoch läßt sich in den Atelierbildern Braques auch die Gefahr des freien Schaffens des Künstlers beobachten. Neben der Entsprechung von Allgemeinem und Besonderem, Objekt und Subjekt, Berührung und Vermählung – dem „Echo" der Dinge – sieht man die Gefahr des Chaos und der Anarchie. Das fortwährende sich Entsprechen und Korrenspondieren der Gegenstände, das nur ästhetische Empfinden und Erleben, die Vermählung der Dinge, kann auch ein Verwischen der Gegenstände, kann Ordnungslosigkeit mit sich bringen; denn eine Ordnung, die durch das Subjekt, die Person des Künstlers allein erhalten wird, ohne metaphysische und gesellschaftliche Grundlagen scheint problematisch. Sie birgt einen sublimen Ästhetizismus und Narzißmus in sich. Oder, wenn man es mit den Worten Braques selber ausdrücken will: „Das Echo antwortet dem Echo. Alles fällt zurück."[28] Die Bilder Atelier III und VI stellen die Gefahren eines solchen Chaos deutlich vor Augen und bemühen sich, die Verwirrung zu beschwören. Das Bild ‚Echo' (1956, Paris) macht diese sehr modernen Vorgänge zum Thema eines eigenen Werkes. Daß die Zeitung „L'Echo" dabei unmittelbar ins Bild gesetzt wird, weist auf die Gefahr der modernen Publikationsmittel bei allen geistigen Prozessen der Gegenwart hin. Kaum ist heute ein Wort gefallen oder ein Ereignis geschehen, ertönt in hundert, ja tausendfacher Form sein Echo aus Presse, Rundfunk und Fernsehen zurück. Die Konturen der Sachen verwischen sich. „Alles fällt in sich zurück." So steht Braques ‚Vogel im Laub' nicht in grünen Zweigen und Blättern der Natur, sondern auf einem Hintergrund von geklebten Zeitungsblättern. Diese „Mythologie des Journalismus" demaskiert den heutigen Menschen, der in vielen Fällen nur mehr zur Funktion dieses unaufhörlichen Echos von Funk, Fernsehen und Presse wird. Die Welt wird zum bloßen Mittel eines privaten oder gesellschaftlichen

[28] ebd. 28.

Geistspiels und erhält dadurch narzißtischen Charakter. Nichts mehr weist über sie hinaus.

Durch Braques Bild und Wort wird der uralte Mythos von Narziß und Echo wieder ins Bewußtsein zurückgerufen: Echo hieß eine Bergnymphe, die den schönen, aber gefühllosen Narziß leidenschaftlich liebte. Im Schmerz über dessen Sprödigkeit verzehrte sich die Nymphe so sehr, daß nur mehr ihre Stimme übrigblieb, die einsam in den Gebirgen widerhallte. Der schöne Jüngling aber wurde hart bestraft. Als er in einen Bergsee schaute, verliebte er sich in sein eigenes Bild so heftig, daß er an dieser hoffnungslosen Liebe starb. Nicolaus Poussin hat 1623–1626 dieses Thema gemalt. Braque kannte das Bild, das im Louvre hängt, und übersetzte es in die Moderne: Die Menschen und die Dinge sollen einander begegnen. Ihre Korrespondenz aber wird in der Moderne oft zum bloßen Narzißmus: „Das Echo antwortet dem Echo. Alles fällt zurück."

Daß Braque das Problem des moderen Narzißmus gesehen und durchlitten hat, zeugt von seinem hohen geistigen Rang. Die Gehäuse des unbehausten Menschen stehen tatsächlich oft nur mehr auf ästhetischem Grund, auf Empfindung, Erlebnis und Gefühl. Die Geisttaube der Gegenwart fliegt nur mehr selten am Himmel, in den überwiegenden Fällen bewegt sie sich vor einem Grund aus Zeitungspapier.

Diese Gefahr der modernen Welt scheint ein anderes Motiv Braques zu bewältigen. Es ist das Bild der ‚Nacht' (1951, Paris). Das allegorische Thema, das für den Maler ganz ungewöhnlich ist, scheint durch Hesiods Theogonie angeregt: „Chaos zeugte des Erebos Graun und die finstere Nacht. Aber der Nacht entstammte das Licht, entstammte der Tagglanz, die sie geboren, dem Erebos einst in Liebe gesellt." [29]. Wie aus den Trümmern einer zerstörten Stadt erhebt sich die Gestalt im Bild des französischen Malers. Kubistische Splitterflächen schieben sich hoch. Über den Trümmern aus Chaos und Erebos, aus Abgrund und Graun, erscheint der Kopf einer einsamen Frau mit fliegenden Haaren: Die Nacht wartet und schaut. Worauf wartet die Nacht, wonach hält sie Ausschau? Jede Nacht erwartet die aufgehende Sonne und hält Ausschau nach dem Licht. Diesen Vorgang haben nicht nur die Dichter besungen, schon der Prophet Isaias sagt: „Da sieht das Volk, das im Dunkeln wallt, ein mächtig Licht und über den im finsteren Lande Wohnenden wird es hell" (9, 1).

Nicht aus sich und für sich besteht diese Nacht des Georges Braque. Sie schaut nicht wie Narziß unaufhörlich auf ihr eigenes Spiegelbild, sondern sie erhebt sich und geht einem Größeren, dem Licht der Sonne entgegen. So erhält sie selbst Form und Gestalt und ihre einzigartige Würde.

Die Malerei Braques ging aus von dem heimatlosen und „unbehausten" Menschen der Gegenwart, dem die Welt fragwürdig geworden ist. In diese vage und konturlos gewordene Gegenwart setzt Braque seine Kuben wie Quadern zu einem

[29] HESIOD: *Theogonie* Vers 123–125.

neuen Bau. Er erkennt, daß die Dinge und Menschen aus ihrer Einsamkeit und Isolierung heraus in Kontakt und Beziehung treten müssen. Ein neuer fühlbarer Raum entsteht. Es beginnt die „Theogonie", der „Hieros Gamos" – die Hochzeit von Himmel und Erde und die Vermählung der Dinge. Ruhelos wie der Vogel sein Nest sucht und das Weberschiffchen durch die Lagen des Garns huscht, webt der Maler sein Bild der Welt und hört auf das Echo der Dinge. Die große Harmonie des Daseins aber wird nur dann grundgelegt, wenn das Echo nicht nur dem Echo antwortet und alles in sich zurückfällt, sondern der Mensch sich groß aus den Bruchstücken seiner Welt erhebt wie die Nacht und Ausschau hält nach dem Licht, das die unzerstörbaren Formen schafft und keinen Abend kennt.

ZEITBERICHT

Eine Ausstellung ausgewählter französischer Emaille-Arbeiten im Vatikan – Ein Glaubensgespräch in Jerusalem – Katholisches Leben an den Höheren Schulen Polens – Zur Religionsstatistik auf den Philippinen – Eine amerikanische Stimme zur Frage der Religionsfreiheit

Eine Ausstellung ausgewählter französischer Emaille-Arbeiten im Vatikan

In den zur Biblioteca Vaticana gehörigen Räumen der zu Ende des 14. Jahrhunderts ausgemalten sogenannten Appartamenti Borgia stellte das französische Außenministerium und das Ministerium für kulturelle Angelegenheiten vom 12. Nov. bis 12. Dez. 1963 eine Sammlung von entweder aus Limoges selbst stammenden oder nach der Art von Limoges gefertigten Emaille-Arbeiten aus. Der Kommissar dieser äußerst reichhaltigen und sehr wertvollen Ausstellung war der Chefkonservator am Louvre, Pierre Verlet, der mit großer Sachkenntnis und ebensolchem Geschick – er hatte nur eine einzige Absage bekommen – 181 Stücke zusammengebracht hatte, die entweder als berechtigte Vertreter ihrer Art oder als Einzelstücke den Ablauf der Emaillekunst von Limoges beleuchteten. Darum waren die Stücke auch „grosso modo", wie der Katalog sich ausdrückt, nach der historischen Abfolge ihrer Entstehung geordnet. Mit nur einer Ausnahme, nämlich den sieben einzig noch erhaltenen Figuren vom Altar Innozenz' III. über dem Petrusgrab in St. Peter, die dem Museo Sacro der Biblioteca Vaticana gehören, stammten alle ausgestellten Gegenstände aus Frankreich und zwar sowohl aus den verschiedensten Museen wie auch aus vielen sonst schwer zugänglichen Kirchenschätzen. Schon allein deshalb war die Ausstellung einzig in ihrer Art.

Die ausgestellten Gegenstände gehörten sämtlich dem kirchlichen Raum an. Wie für die vom Geist der Gotik getragenen Jahrhunderte nichts anderes zu erwarten war, befanden sich ausnehmend viele Reliquienkästen aller Größen und Ausstattungsarten darunter. Man konnte aber auch viele, meist kleinere Pyxiden sehen, auch das eine oder andere recht kleine Ziborium, aber auch jenes umfangreiche, das der „Magister Alpais" im 13. Jahrhundert hatte herstellen lassen.

Es soll aus der Abtei Montmajour im Dep. Bouches du Rhône stammen. Dies würde auch die Größe erklären. Es gab dort zwei eucharistische Tauben, ebenso nicht wenige verschieden große und verschiedenartige Kreuze und eine Anzahl von teilweise sehr schönen Buchdeckeln. Besonders fiel ein sehr früher Tragaltar aus Sainte Foy auf und eine Reihe interessanter Krücken von Bischofsstäben. Ferner gab es ein eigenartiges Ostensorium aus Limoges zu sehen und eine über einen Holzkern in vergoldetem Kupferblech gearbeitete 43 cm hohe sitzende Figur der Madonna mit dem Kind aus Breuil au Fa im Dep. Haute Vienne. Den Abschluß bildete eine Sammlung von sogenannten „gemalten" Emailleplatten aus dem 15. Jahrhundert, aus der Zeit vor der Renaissance. Die Ausstellung umfaßte die Zeit vom 11. bis zum 15. Jahrhundert.

Die Reichhaltigkeit und der hohe künstlerische Wert der ausgestellten Gegenstände war überraschend. Sie paßte in den Rahmen der Räume Alexanders VI. und Pinturicchios. Überdies gab sie Gelegenheit zu allerlei Betrachtungen über die Geistesgeschichte des Mittelalters. Unter anderem fällt das Zusammengehörigkeitsgefühl der damaligen Christenheit auf, ohne nationale Schranken. Zwei vierblattförmige Reliquiare des hl. Franz von Assisi aus der Mitte des 13. Jahrhunderts, in Frankreich gefertigt, stellen die Vision auf dem Berg Alverna und die Stigmata dar; vier Reliquienkästen, ebenfalls 13. Jahrhundert, geben das Martyrium des englischen Bischofs Thomas Becket wieder. Viele Reliquienkästen beziehen sich auf den Erzmartyrer Stephanus, dessen Kult sich von Rom aus verbreitet hat. Auf nicht wenigen Kästen ist die Kreuzigung Christi dargestellt. Die Verschiedenheiten, die dabei zutage treten, beleuchten die Beziehungen der Künstler zum christlichen Osten. Auf einem Stück ist der hl. Johannes wie auf den byzantinischen Bildern dargestellt, den Kopf voll Schmerz in seine Rechte stützend, während Maria betend ihre Hände zum Kreuz erhebt. Auf allen andern zeigt Johannes mit seiner Rechten zum Kreuz hin, während Maria voll Schmerz die Hände ringt. Offenbar hatte man die verhaltene byzantinische Geste nicht mehr recht verstanden und ihr eine eigene Auslegung gegeben, ebenso wie man die im Osten gebräuchliche Technik verließ und nur mehr in der eigenen bodenständigen Technik arbeitete.

Auch die ausgestellten Kreuze waren in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert. Eines war durch eine Namensinschrift in Emaille am oberen Ende des Kreuzesstammes eindeutig in das letzte Viertel des 12. Jahrhunderts und zwar nach Limoges datierbar. Auf anderen war nicht, wie das sonst der Fall ist, am Kreuzesfuß der Schädel Adams dargestellt, sondern Adam selbst, wie er durch das Opfer Christi zu neuem Leben erweckt aus dem Grabe steigt.

Es gab auch eine schöne Darstellung des hl. Petrus, die einst auf einem Kreuzesfuß befestigt war.

Neben diesen vielen Kreuzen, auf denen Christus meist mit einem korbartigen, schön gefärbten Perizonium bekleidet war, waren auch zwei Christuskörper ohne das zugehörige Kreuz ausgestellt, auf denen der Herr mit der Krone auf dem Haupt bis zu den Füßen in lange dunkelblaue Gewänder gehüllt ist, die von einem edelsteinverzierten Gürtel zusammengehalten werden, – sogenannte Majestätskruzifixe.

Die Ausstellung war, neben ihrem kunstgeschichtlichen Wert, sicher ein bedeutender Beitrag zur Geschichte der frühfranzösischen kirchlichen Kultur. Ein sehr gut gearbeiteter Katalog trägt dazu bei, die dort erworbenen Kenntnisse um die Emaille-Arbeiten lebendig zu erhalten.

Ein Glaubensgespräch in Jerusalem

In Jerusalem steht ein Gebäude, das für viele Menschen im Lande und in der Welt mit schmerzlichen Erinnerungen verknüpft ist: das Bet-Ha'am, oder Kulturzentrum. Denn hier wurde der Eichmann-Prozeß abgehalten, wodurch es dann später schwerfiel, dem endlich fertiggestellten Neubau seine wirkliche Bestimmung als „Volkshaus" zu verleihen.

Der Gerichtssaal wurde nun städtischer Theatersaal. Die Stadtbibliothek befindet sich hier, mit einem Lesesaal für jung und alt. Und hier finden nun auch die Sabbat-Zusammenkünfte statt, die seit vielen Jahren im alten Bet-Ha'am eingeführt waren.

Eine der ersten dieser Zusammenkünfte war an dem historischen Tag, der gewiß in die Geschichte des Christentums eingehen wird – am 8. November 1963, an dem Kardinal Bea dem Ökumenischen Konzil das Dokument vorlegte, in dem endlich, nach 2000 Jahren tiefen Mißverständnisses, das Volk Israel als Volk als unschuldig am Tode Christi erklärt wird. (Bei dieser Gelegenheit wurde den Konzilsteilnehmern die italienische Übersetzung des Artikels in dieser Zeitschrift Okt. 1962 S. 16–25 ausgeteilt. Anm. d. Schriftleitung.) Das Thema der Zusammenkunft hieß: „Die veränderte Einstellung der katholischen Kirche zum Judentum". Einführende Worte sprach der bekannte Schriftsteller Pinchas Lapid, der sich beruflich – er ist im Innendienst tätig, nachdem er früher jahrelang im Außendienst wirkte – in den letzten Jahren der Arbeit mit christlichen Pilgergruppen widmet. Er zeigte dem gespannt lauschenden großen Publikum die Bedeutung der guten Beziehung zwischen Christentum und Judentum auf, die nun endlich verspricht, auch in der Religionsstunde in eine von Haß und Furcht befreite, versöhnliche Bahn zu treten. Als nächster Redner trat der jüdische Kirchenhistoriker Prof. David Flusser auf. Er erklärte, daß das kirchliche Dogma niemals das Volk Israel als Volk in der gleichen scharfen Form angeschuldigt habe, wie es in Zeiten der Dunkelheit tatsächlich stattfand. In der Blüte des Mittelalters aber, wie auch im Humanismus, war ein stetes Geben und Nehmen in intellektuellen und allgemein geistigen Gebieten üblich, und in Ländern, in denen der Staat die Rechte der jüdischen Bürger wahrte, gedieh deren eigene Kultur ohne jene Begleiterscheinungen, die dann verallgemeinernd als „die schlechten jüdischen Eigenschaften" angeprangert wurden.

Jetzt aber, in unserer Generation, ist vielleicht erstmalig die Bedeutung des echten Gesprächs zwischen Juden und Christen erkannt und teilweise auch ermöglicht worden. Freilich gehört dazu vor allem das gegenseitige Kennenlernen, das hier in Israel besonders durch heikle aktuelle Probleme erschwert wird – vor allem dadurch, daß Menschen, die von Christentum nie etwas anderes zu sehen oder hören bekamen als Verfolgung, mißtrauisch sind, wenn sie hier nun auf einmal einen Freund erkennen sollen. Ebenso wie kein Papst und kein Kirchenfürst gewisse Christen überzeugen konnten, daß Juden wirklich kein christliches Kind ermorden, um die Passcha-Nacht zu feiern – ebenso fällt es schwer, viele Juden zu überzeugen, daß nicht jede christliche Gemeinde im Staat Israel den Glauben der Juden unterminieren will. Prof. Flusser machte seinen jüdischen und christlichen Hörern auch bei dieser Gelegenheit klar, daß das echte Gespräch zwischen unseren Religionen voraussetzt, daß jeder der Gesprächspartner sein Gegenüber als das schätzt und ehrt, das er ist. Das Gespräch kann nur zwischen wirklichen Juden und wirklichen Christen stattfinden, die sich Mühe geben, einander zu verstehen.

Der dritte Teilnehmer war Fr. Bruno Hussar OP, Superior Domus S. Isaiae zu Jerusalem. Sowohl er wie seine beiden confratres, Jacques und Marcel, sind seit einigen Jahren dem Publikum mindestens vom Sehen bekannt: durch ihre hellen Soutanen fallen sie eher auf als die Ordensbrüder in dunklem Habitus. Außerdem sind sie viel und oft in den Hörsälen der Universität zu sehen, besonders natürlich in der Judaistik. Sie sprechen Hebräisch, und auch der Vortrag Fr. Brunos wurde Hebräisch gehalten, bei größter Sympathie des Publikums. Fr. Bruno wies auf die Fehler der Vergangenheit hin, um hieraus für die Zukunft zu lernen.

Gewiß hatten viele der Zuhörer das Bedürfnis, mehr über die angeschnittenen Themen zu erfahren. Es ist anzunehmen, daß hier ein guter Same gesät wurde, dessen Früchte nicht ausbleiben werden. Eines der ersten Ergebnisse ist die Einladung, dies Gespräch auch in Tel-Aviv zu wiederholen, und zwar im Kultursaal der allgemeinen Arbeiterbewegung, die nicht nur die größte Partei im Staate bildet, sondern auch während der momentanen Amtsperiode im Stadtrat die Mehrheit bildet.

Von besonderer Wichtigkeit ist das Einführen solcher klarstellenden Gespräche nach den Vorfällen der letzten Monate, in denen eine verhältnismäßig kleine Gruppe „aktivistischer" Religionsfanatiker den Versuch machte, die christlichen Schulen im Land zu belästigen und mit Gewalt den Unterricht zu stören. Die Rädelsführer wurden gerichtlich verurteilt, aber damit ist der Haß keineswegs in Liebe oder auch nur Verständnis gewandelt. Da die gleichen fanatischen Kreise jetzt auch den lange befürchteten innerjüdischen Kulturkampf in Israel begonnen haben, ist die Betonung von Toleranz zwischen den Bürgern des Staates von allergrößter ziviler und erzieherischer Bedeutung. (Mitgeteilt von Frau Dr. Pnina Navé.)

Katholisches Leben an den Höheren Schulen Polens

Es ist nicht leicht, sich über die Lage der Christen in den Ostblockstaaten ein Bild zu machen. Man muß viele Mosaiksteinchen aneinanderfügen und sich vor Voreingenommenheit hüten. Aus zuverlässigen Nachrichten, die uns erreichen, ergibt sich für das katholische Leben an den Höheren Schulen folgendes Bild.

Die studierende Jugend hat in Polen die Möglichkeit, ihre religiösen Pflichten zu erfüllen. In jeder Stadt mit Höherer Schule ist vom Ortsordinarius die eine oder andere Kirche für die Jugendseelsorge bestimmt. Priester aus dem Welt- und Ordensklerus, vor allem Jesuiten und Dominikaner, halten für die Studenten Sonntagsgottesdienst mit Predigt und Beichtgelegenheit und halten ihnen Vorträge. In der Fastenzeit finden an all diesen Seelsorgszentren Exerzitien statt, manchmal mehrere Kurse hintereinander. Oft werden solche dreitägigen Heiligen Übungen mit einer Bischofsmesse und gemeinschaftlicher Kommunion beschlossen. In manchen Städten besteht für die Studenten die Möglichkeit, täglich am hl. Opfer teilzunehmen. Sie können auch den Priester aufsuchen oder in der Sakristei mit ihm sprechen. Dagegen ist ihnen untersagt, irgendeine kirchliche Organisation zu bilden.

Wohl wären solche Organisationen theoretisch möglich; aber dann müßten sie den Vorschriften für die andern Organisationen angepaßt werden; das heißt aber, dem Staat müßte das Recht der Satzungsänderung zugestanden werden, und er könnte jederzeit seine Leute in die leitenden Stellen einschleusen. So ist klar, daß es keinerlei religiöse, katholische Verbände geben kann: keine Marianischen Kongregationen, keine Bruderschaften, keine caritativen Verbände.

Dennoch gibt es Ausnahmen. In Warschau, Posen, Krakau und Breslau können sich die katholischen Studenten dem „Katholischen Intelligenzia-Klub" anschließen und an den Klubversammlungen, auch in eigenen Jugendsektionen teilnehmen. Wollte freilich eine solche Jugendsektion etwa eine Wallfahrt unternehmen, so müßte sie darum beim Sozialamt nachsuchen. Im Normalfall wird sie ihr verweigert werden. Dagegen steht nichts im Wege, wenn junge Katholiken sich dem Allgemeinen Touristenbund anschließen und in seinem Rahmen in kleinen Gruppen wandern.

Einmal im Jahr trifft sich die studierende katholische Jugend Polens in dem berühmten Marienwallfahrtsort Tschenstochau. In den letzten Jahren waren es immerhin drei- bis viertausend Jugendliche. Sie kamen nicht in Gruppen, sondern als Einzelreisende. Dennoch wurden ihre Personalien in den Zügen festgestellt. In der Folge wurden einige von ihnen (keineswegs alle!) zum Dekan ihrer Fakultät bestellt (im allgemeinen sind diese Dekane linientreue Parteigenossen) und ihnen mitgeteilt, sie hätten sich solcher öffentlichen Ausübung ihres Glaubens zu enthalten, wenn sie ihre Studien fortsetzen und zum Abschluß bringen wollten.

Es gibt in Polen eine katholische Universität in Lublin, die eine philosophische und sogenannte humanistische Fakultät besitzt, d. h. an der Philologie, Literatur, Geschichte und Kunstgeschichte

gelehrt werden. Die Studenten dieser Hochschule – gegenwärtig sind es nicht mehr als tausend – haben Gelegenheit, auch philosophische und theologische Vorlesungen zu hören. Aber auch hier sind keine organisatorischen Zusammenschlüsse religiöser Art erlaubt.

Seit 1957 hält die Katholische Universität eine „Philosophische Woche" ab und lädt dazu auch Studierende der staatlichen Universitäten ein. Tatsächlich beteiligen sich über hundert Studierende aus Warschau, Krakau, Posen, Danzig, Lodz und Thorn. Es entstand eine sehr lebhafte Diskussion über Probleme des Materialismus, der Phänomenologie und des Existenzialismus. Seit 1960 ist die Teilnahme von Studenten auswärtiger Universitäten verboten. Die Regierung fürchtet offenbar den Einfluß der katholischen Hochschüler, obwohl diese im Ganzen kaum 2000 übersteigen dürften, während die Gesamtzahl der Studierenden in Polen 1963 auf 100 000 angestiegen ist. Aber bei der antikommunistischen Einstellung der großen Mehrzahl der Studenten besteht bei nicht wenigen die Bereitschaft zu glauben, wenn man ihnen klar machte, der Glaube der Kirche lieferte ihnen die besten Waffen im Kampf gegen den atheistischen Kommunismus. In der Fastenzeit zeigt sich das besonders deutlich. Da erscheinen die Studenten in Massen zu den für sie angesetzten Fastenpredigten. 1963 überstieg die Zahl der Hörer 40 000.

Es bleiben genug Sorgen. Die Kommunistische Partei nimmt sich sehr intensiv der Jugend an. Im Jahre 1956 wurden alle Jungen, über 50 000, die in der Stalinistischen Ära als Mitglieder der Geheimpolizei (der UB) beschäftigt waren, auf die Mittelschulen und die Höheren Schulen geschickt, um ihre Studien fortzusetzen. Von da aus gelangen sie an die leitenden Stellen, und so sickert der Kommunismus allmählich in weite Kreise ein. Außerdem gibt es in jeder der 6 Universitätsstädte des Landes eigene Hochschulen des Kommunismus und Leninismus, und der Staat unterstützt auch finanziell die kämpferische atheistiche Bewegung; nicht zuletzt werden den Studierenden in dieser Hinsicht verlockende Angebote gemacht. Dennoch ist bis heute der Atheismus in Polen ausgesprochen umpopulär geblieben.

Zur Religionsstatistik auf den Philippinen

Zu unserem Zeitbericht „Bevölkerung auf den Philippinen" im Juliheft 1963 S. 303–305 erhalten wir von P. Hermann Gräf SVD, Manila, folgende Ergänzungen bzw. Berichtigungen:

Bei der Angabe, daß 1887 die Zahl der Katholiken fast 6 Millionen = 91 % der Gesamtbevölkerung war, ist zu berücksichtigen, daß bis 1896 die Zählungen nur die Christen umfaßten, so daß man für die ältere Zeit bezüglich der Nichtchristen auf Schätzungen angewiesen ist. Es kommen hier die Mohammedaner im Süden sowie die Primitivstämme in der Mountain Province von Luzon und im Hinterland anderer Inseln in Betracht. 91 % der Gesamtbevölkerung für die Katholiken war damals sicher zu hoch angegeben.

Die Aglipayaner haben sowohl absolut wie relativ abgenommen. Beim Zensus von 1948 zählten sie 1 456 114, d. h. 7,8 %. Beim Zensus von 1960 hatten sie nur mehr 1 414 431 = 5,2 % der Gesamtbevölkerung. Die Ursache dieses Rückgangs ist auf eine Spaltung zurückzuführen: eine Gruppe schloß sich der Episkopalkirche der USA an.

Die Protestanten zählten 1948 444 491 Mitglieder (2,3 %), hatten aber 1960 785 399 (2,9 %) Anhänger. Der Zensus gibt außerdem unter „Andere" sicher noch mehrere der meist aus Amerika importierten Sekten: 1948 469 462 (2,4 %), die 1960 auf 574 549 (2,1 %) angewachsen waren.

Der Islam wuchs von 791 817 im Jahr 1948 auf 1 317 475 im Jahr 1960 (von 4,1 % auf 4,9 %).

Ein wichtiger Punkt sind die nationalistischen Sekten. Die gefährlichste, aggressivste und erfolgreichste ist die „Iglesia ni Cristo", gegründet von Felix Manalo im Jahr 1914 (Manalo starb

am Karfreitag dieses Jahres). Die Sekte besitzt heute in jeder wichtigen Stadt große, moderne Kirchen, denen die Katholiken nichts an die Seite stellen können. Manila hat deren sieben für 16 674 Manalisten (wohl nur Erwachsene, weil nur diese getauft werden). Die Zahl der Anhänger der Iglesia ni Cristo (Kirche Christi) betrug im Jahr 1948 88 125 (0,5 %), im Jahr 1960 270 104 (1,0 %), ein Zuwachs von 181 979 oder 206 %, wogegen die katholische Kirche in dieser Zeit nur ein Wachstum von 42,3 % (von 15 941 422 auf 22 686 096) zu verzeichnen hatte. Nach eigenen Angaben will diese Sekte sogar mehr als 2 Millionen Anhänger zählen. Tatsache ist, daß sie politisch eine unverhältnismäßig große Macht besitzt, versteht sie es doch, sich als das Zünglein an der Waage beim Wahlkampf zwischen den beiden großen Parteien, den Nacionalistas und Liberals, aufzuspielen. Eine andere nationalistische Sekte, die angeblich mehr als 100 000 Miaglieder zählt, ist die „Iglesia Watawat ng Lahi" (eine protestantische Quelle gibt die Mitgliederzahl mit 10 837 an; offenbar ist es dieselbe Sekte, die bei Gründler, Lexikon der Sekten und Kirchen Flag oder Banner of the Race heißt). Eine weitere Nationalsekte ist der Bathalismus (von Bathala, ein vorspanischer Name für Gott), eine unitarische Sekte, ferner die Adarnisten, die eine Quaternität annehmen: die vierte göttliche Person ist die hl. Jungfrau (angeblich 10–20 000 Mitglieder). Kleinere Splittersekten gibt es noch mehrere, denen die Verehrung des Nationalhelden Rizál gemeinsam ist, die bis zur Lehre von der Re-Inkarnation Christi in Rizál geht.

Katholische Kirche. Was den Priesternachwuchs angeht, so sind zu den nicht ganz 1000 Philosophie- und Theologiestudenten in den Diözesanseminarien noch die 490 Ordenskleriker und 111 Ordenskleriker-Novizen zu zählen, so daß die Gesamtzahl auf über 1500 kommt. Unter den Ordensklerikern sind nur ganz wenige Ausländer. Die Aussichten auf Berufe sind gut.

Zu dem über die Schwierigkeiten in der Seelsorge Gesagten ist hinzuzufügen: Zur Zeit läuft wieder eine Kampagne gegen die katholischen Schulen. Das Unterrichtsministerium drohte, die ausländischen katholischen Priester, die in den Schulen tätig sind, des Landes zu verweisen, weil ihnen die Einreise unter dem Titel „Seelsorge" bewilligt worden sei, nicht für Lehrtätigkeit.

Die Organisation „Baranggai de la Virgen" ist eine Laienorganisation der Kath. Aktion, hat aber nichts mit Katechistinnen zu tun (siehe den Artikel Rural Adaption in the Philippines through the „Barangay Sa Virden" Organization, in: Missionsstudien hg. v. K. Müller SVD, Steyler Verlag 1962, 185–196).

Zu den kirchlichen Universitäten kommt seit 1963 die Universität der Scheutvelder in Baguio City. Das in dem früheren Bericht über die Universitäten Gesagte ist insofern unrichtig, als es außer den katholischen nicht nur zwei anerkannte Universitäten gibt, sondern nach nordamerikanischem System eine ganze Reihe von Hochschulen (in der Hauptstadt Manila allein zehn), die den Titel Universität führen.

Die Bedeutung der katholischen Schulen verdeutlicht folgende Zusammenstellung für das Schuljahr 1959/60 aus dem Cath. Directory für 1963:

	gesamt	davon kath.	%
Kindergarten	16 866	11 922	= 70,7
Elementarschulen	3 268 773	81 379	= 2,5
Intermed.	875 100	29 947	= 3,4
High School	680 262	171 795	= 25,3
College u. Univ.	276 750	62 309	= 22,5

Im Schuljahr 1962/63 hatten die katholischen Schulen:

Kindergärten: 210 mit 19 218 Kindern,
Elem. u. Interm. Schulen: 328 mit 135 268 Schülern,
High Schools: 599 mit 172 159 Schülern,
Coll. u. Univ.: 121 mit 84 547 Studenten.

Eine amerikanische Stimme zur Frage der Religionsfreiheit

Das Problem der Religionsfreiheit ist „d a s amerikanische theologische Problem auf dem Konzil". So schreibt der Theologe John Courtney Murray SJ in der Zeitschrift „America" (Nr. 22 vom 30. 11. 1963) in einem Aufsatz, den er auch während der zweiten Sitzungsperiode des Konzils auf der deutschsprachigen Konzilspressekonferenz als Vortrag gehalten hat. Die Vorlage über die Religionsfreiheit hat eine wechselvolle Geschichte hinter sich. Mehrmals wurde versucht, ihre Diskussion zu verhindern. Es waren hauptsächlich die amerikanischen Bischöfe, die – vor allem durch eine Intervention von Kardinal Spellman – erreichten, daß dieses Thema auf die Tagesordnung des Konzils kam, und zwar als fünftes Kapitel des Schemas über die ökumenische Frage. Warum es dann aus der Grundsatzabstimmung über das ganze Schema ausgeklammert wurde, ist eine Frage, die bis heute nicht eindeutig beantwortet werden kann. Es ist indes sicher, daß es auf der nächsten Sitzungsperiode eines der ersten Verhandlungsthemen bilden wird. Die amerikanischen Bischöfe jedenfalls, so schreibt Murray, „sind gewillt, die Vorlage, die vom Sekretariat für die Einheit der Christen verfaßt worden ist, zu unterstützen, ja sie zu stärken."

In einem wichtigen Teil seines Aufsatzes weist Murray darauf hin, daß vom Gesichtspunkt des amerikanischen Denkens aus das Schema noch nicht weit genug gehe. Die Konzilsvorlage stellt zwar mit aller Deutlichkeit heraus, daß der Mensch von Natur aus das Recht auf freie Ausübung seines Glaubens nach dem Gebot seines eigenen Gewissens besitzt und daß jedes Glied der Gesellschaft und insbesondere der Staat die Verpflichtung hat, dieses Recht der Persönlichkeit anzuerkennen, es in der Praxis zu achten und seine freie Ausübung zu fördern. Es fehle aber, so sagt Murray, „das Prinzip der Unzuständigkeit der weltlichen politischen Autorität auf dem Gebiet der Religion". Die anglo-amerikanische Tradition sieht als die wichtigste Aufgabe der staatlichen Gewalt den Schutz und die Förderung der unabdingbaren Rechte der menschlichen Person, unter denen das Recht auf Religionsfreiheit mit an erster Stelle steht. Daraus ergibt sich aber auch, daß es dem Staat und der Regierung nicht zusteht, auf dem Gebiet des Glaubens und der religiösen Wahrheit ein Urteil zu fällen. Die Regierung überschreitet in dieser Auffassung ihre Rechte, wenn sie eine Religion als wahr und die anderen als falsch erklärte, wenn sie also, wie es noch heute etwa in Italien, Spanien und Portugal der Fall ist, den katholischen Glauben zur Staatsreligion erhebt.

Es ist verständlich, daß dieses Prinzip noch nicht in das Schema Aufnahme finden konnte. Es war in Europa zu lange durch die Folgen des monarchischen Absolutismus und der mit ihm verbundenen Einheit von Thron und Altar verdunkelt, wenn nicht ganz in den Hintergrund gedrängt gewesen. Auch im Konzil ist zum Teil noch die Meinung verbreitet, der Staat als solcher könne die wahre Religion erkennen und müsse ihr notwendig den Vorrang einräumen. Das schließt freilich nicht aus, daß eine große Mehrheit des Konzils in den Diskussionen der nächsten Sitzungsperiode die Erweiterung des Schemas in diesem Sinn fordert und erreicht. Murray jedenfalls sagt: „Wie meine Landsleute, Katholiken wie Nicht-Katholiken, sähe ich es gern, wenn der endgültige Text über religiöse Freiheit den Grundsatz von der Unzuständigkeit der Regierung in Dingen des Glaubens feststellen würde. Das ist, meiner Meinung nach, wesentlich für die Sache der religiösen Freiheit in der Gesellschaft."

UMSCHAU

Zeitkritische polnische Lyrik 1963

Es soll hier keine umfassende Übersicht der gesamten polnischen Lyrik von 1963 geboten werden, sondern nur ein Längsschnitt anhand der katholischen Zeitschrift „Kierunki" (Richtungen), einer Wochenschrift für gesellschaftliche und kulturelle Fragen der Katholiken, die man kurzweg eine räsonierende Bio-Bibliographie des polnischen Kulturlebens der Gegenwart aus katholischer Sicht nennen könnte. Die in den Spalten dieser Zeitschrift erschienenen Gedichte – alles Erstdrucke – lassen sich, grob verallgemeinert, in fünf Gruppen einteilen. Auffallend ist dabei die verhältnismäßig geringe Zahl geistlicher Lyrik – von der Liebeslyrik noch unterboten –, die auf verschlüsselte Weise das Numinose in gültigen Formen dichterisch auszusagen versucht in einer Umwelt, die zumindest laut doktrinärer Ideologie die Existenzberechtigung des Numinosen und die darum zentrierte Dichtung leugnet.

Bedeutend stärker vertreten ist die Naturlyrik, deren Gedichte sowohl Natureingänge als auch Natureinlagen kennzeichnen, sich oft auf einer zarten Naturfolie bewegen und nicht zuletzt die Natur selbst als zentrales Thema wählen. Viele dieser Naturgedichte, oft gelungene Ansätze einer zeitgemäßen Neufassung der Natur (z. B. „An die Lilie" von Jerzy Cwiertnia), bieten kein ausmalendes und ausdeutendes Verweilen bei dem gewählten Natursujet, sondern gleiten nach kurz umrissenen Konturen in die Sphäre des Menschen. Dieser, für die betrachtete polnische Naturlyrik charakteristische Übergang ins Allgemeinmenschliche, entkräftet den vielleicht aufkommenden Verdacht einer Zeitflucht und eines Ausweichens vor dem weltgeschichtlichen und zeitpolitischen Engagement dieser Lyrik, die zahlenmäßig überboten wird von einer vierten Gruppe, deren Gedichte um das Thema des Menschen in unserer Zeit kreisen. Das anthropozentrische Anliegen dieser Lyrik, oft mit kritischen und religiösen Einschlägen, erschöpft sich nicht in der Schilderung des in seinen Grenzsituationen sich befindlichen und darin zugleich sich bewährenden als auch versagenden, leidenden und betenden Menschen, sondern weitet sich zu einer erstaunlichen Dichte zeitkritischer Lyrik aus.

Dem zeitkritischen Anliegen dieser Dichtung gilt im folgenden unser besonderes Augenmerk. Bemerkenswert ist dabei, daß trotz zeitpolitischer Ungunst diese Gedichte zahlenmäßig eine durchaus vorherrschende Gruppe bilden. Der ganze Liebreiz dieser zeitkritischen Dichtung, wie sie in Idealform bereits bei Heine zu finden ist, liegt in der poetischen Verschlüsselung und in der Reichhaltigkeit an Andeutungen, die sowohl der einfallsreichen Phantasie als auch dem kritischen Intellekt und nicht zuletzt dem empfindsamen Gemüt Rechnung trägt und genügend Spielraum schenkt. In etwa bildet diese Gattung eine ebenbürtige Entsprechung zu der verschlüsselten geistlichen Lyrik, von der wir zu Beginn sprachen. In der Unausgesprochenheit, die wie ein Rätsel anmutet, liegt die allen bekannte Lösung, erscheint aber in einem namenlosen Gewand und gleichsam ohne Antlitz. Jerzy Cwiertnia wußte in seinem Gedicht „Abschied von den Fischen" solches mit überlegenem Können zu gestalten:

„ihr Fische habt genügend Sauerstoff
Wasser dem Fisch nicht freie Luft
was wißt ihr von der Freiheit
Heil euch. Ich kehre heim
niemals waren die besten
Beziehungen zwischen Toten und Erwürgten."

Dieses entklassizierte und zeitgemäß zurechtgestutzte Epigramm deutet Verhältnisse und Begriffe an, die für eine kritische Auseinandersetzung mit der Zeit unentbehrlich scheinen. Die Begriffe Freiheit und Heil, Tote und Erwürgte, Wasser und Fisch, Sauerstoff und Luft, schaffen eine Atmosphäre, die den Elan eines zeitkritischen Gedichtes zumindest potenzieren. Daß damit ein System und Menschen getroffen werden, braucht nicht eigens erwähnt zu werden. Witz und Ironie, immer mit durchaus tieferer Bedeutung verbunden, bilden die häufigsten

Kunstmittel dieser zeitkritischen Lyrik. „Trauriger Witz" nennt Andrzej Brycht seinen Versuch, eine Welt zu zeichnen,

„wo der Kuß blutig duftet
das zärtlichste Wort vom Tode durchweht
der süße Blick in Tränen zerrinnt",

wo

„der Nachtigall Sang ein gesprungenes Glas"

und

„der Reif auf leere Blätter sich legt
wo das Gute gestrichen das Böse geschrieben."

Von dieser Welt,

„wo dürrer Schmutz mit dem Winde spricht
aus Wolkenschlitzen Zeichen leuchten
endlosen Regen verkündend",

wo der Witz keine Daseinsberechtigung mehr haben kann, distanziert sich entschieden das lyrische Ich:

„zurückzukehren versprach ich dahin
in – der Teufel weiß! – wieviel Jahren."

In einer Welt, in der Freiheit verkannt, der Witz erstorben und Gottes Name ausgespart wird, hat auch die Wahrheit konsequenterweise keinen Platz. Sie ist „Sache des Schweigens", meint Jerzy Cwiertnia:

„Wahrheit braucht man nicht künden dort
wo sie selbst nicht wohnen will
wo sie ist braucht man nicht rufen es ist wahr
es ist wahr denn dann ist Wahrheit nicht da."

Dennoch scheint diese illusionslose Welt keineswegs zur Resignation zu treiben. Einen Versuch, dieser Welt zwar nicht die schöne, aber doch wahre Seite abzugewinnen, unternimmt Jerzy Cwiertnia in einem Sinnspruch:

„Der Häßliche sogar ist schön
Ehrlich sogar wer lügt
Gut noch wer viel Böses tut
ein Mensch."

Mensch und Welt, in ihrer illusionslosen Wirklichkeit und entzaubernden Realistik begriffen, gelangen mehr und mehr in den Zugriff der Dichtung in der Form des Zeitgedichtes. Das existenzielle, auf Mensch und Welt ausgerichtete Engagement der Dichtung, wird somit zum zentralen Thema der polnischen Gegenwartslyrik. Einen bedeutsamen Beitrag leistet hierin Jerzy Harasymowicz mit seinem „Spaziergang eines Sophisten". Der Abrundung wegen seien noch in diese Betrachtung miteinbezogen die in der Krakauer Zeitschrift „Zycie literackie" (Das literarische Leben) erschienenen Gedichte aus diesem Zyklus.

Die in den „Kierunki" veröffentlichten Gedichte von Harasymowicz zentrieren sich lediglich um das zeitkritische Interesse. Im Blickpunkt eines Sophisten gewinnt das Thema „Metaphysik" – so der Titel des ersten Gedichtes – besondere Bedeutung. Die ironische Deaktualisierung der Metaphysik –

„erst
bei grünem Mond
metaphysische Fülle" –

als Kontrapunkt zur realen Degradierung der Metaphysik im Lebensstil einer doktrinären Ideologie enthüllt sich zu einem umgekehrten Spieß:

„Denn Metaphysik
meinen die Leute
wohnt nur im Dunkel
Der bleiche Tag
meinen die Leute
kommt nicht in Frage."

Die im Dunkel der Metaphysik wohnende Außergewöhnlichkeit der Dinge ist ebenso „tagsüber" und am „bleichen Tage" sichtbar, nicht nur „bei grünem Mond", und stellt den Anspruch auf Bewältigung und Lösung. Aber

„Das Licht erlosch
ägyptische Finsternis"

– setzt die erste Strophe des zweiten Gedichts

„Ägyptische Finsternis" ein –, und

„In ägyptischer Finsternis
spazieren frei
alle Löcher
auf der Ferse
Alle
Fettflecken
auf der Hose
Alle kleinen Seelen

auf krummen Beinchen
Sünden naschen
im Dunkel
Niemand hats eilig
zur Osterkerze."

Der sophistische Schwarz-Weiß-Zauberer enthüllt die Welt nicht nur „tagsüber", am bleichen Tage oder des Nachts „bei grünem Mond", sondern ebenso „in ägyptischer Finsternis". Die anvisierten Dinge enthüllen sich bis auf ihre Seelenblöße.

„Meinungen"

– so der Titel des vierten Gedichtes –

„gehen im Gleichschritt
Kopf an Kopf"

in uniformer ertötender Gleichberechtigung –

„Ein gut Teil der Meinungen
ist schon erledigt"

und gelangen, leider, „ins Wäldchen", wo sie sich schlagen. Der „Spaziergang eines Sophisten" beschränkt sich jedoch in seiner Lust am Beobachten keineswegs nur auf die Spalten der „Kierunki", sondern wagt sich darüber hinaus in die stürmischen Gefilde des „Literarischen Lebens" (so der Titel der Krakauer Literaturzeitschrift), in dem sich der literarische Niederschlag seiner Lebensbeobachtungen in einer schärfer zugespitzten Formulierung findet. Im Herbstgedicht „Oktober" zeichnet Harasymowicz eine zarte Naturfolie mit rothäutigen Hirschen in den Bergen, die auf Kriegspfade ausgezogen, und mit roten Pulken Wintervögel, die am Waldrand stehen, als andeutungsreichen Hintergrund für den im Nebel fahrenden „Wagen ohne Pferd":

„Denn bestimmt
sitzt auf dem Wagen ein Pferd
und ruht im Pelz
Und den Wagen zieht von selbst
die jahrhundertealte Gewohnheit."

Das in seinen Bedeutungsschichten stark differenzierte Herbstbild spiegelt eine Situation wider, die den Bereich der Natur transzendiert und in eine Sphäre hineinragt, in der ein „Wagen ohne Pferd" und von jahrhundertalter Gewohnheit gezogen, nicht nur berechtigungslos dasteht, sondern zur Entscheidung aufruft. Über das Gedicht „Auf dem Boden", wo der Versuch unternommen wird, „unsere ausgemachte Furcht" vor den „ausgemachten Geistern" zu entlarven, mit anderen Worten die Welt der Geister in Frage zu stellen – (wobei die nicht zu überlesende Ironie aus dem realen „Boden" eine transzendentale Räumlichkeit heraushören läßt, in deren Bereich nichts Reales, sondern nur vertragsmäßig Ausgemachtes existiert bis zum Erlöschen dieses Vertrages beim Weltende); aber in der ironischen Grundhaltung des gesamten Gedichtes ihre Bestätigung findet, gewinnt die verdichtete Zeitkritik ihren Kulminationspunkt im Gedicht „Geometrie". „Die Linie ist gerade" – der Doppelsinn dieser ersten Verszeile läßt sich nicht überhören, aber ihre Sehnsucht geht dahin, endlich, von jahrtausendlangem Auf-Achtung-Stehen-vor-der-Menschheit ermüdet, sich in einen Knäuel zusammenzurollen. In diesen zeitkritischen Gedichten offenbart Harasymowicz seine Fähigkeit, mutige Konfrontierungen mit allen Lebensbereichen in eine kühne, der Alltagssprache wohlvertraute, von der Dichtung allzu oft verkannte Bilderwelt zu verkleiden. Aller sophistisierenden Metaphysik zum Trotz kennzeichnet diese Gedichte in ihren gelungensten Partien eine Brechtsche Schlichtheit. Die Nähe zu Brecht wird besonders auffallend in der zweiten Gruppe dieser Gedichte, die sich thematisch um die Ereignisse des letzten Krieges zentrieren. Stichwörter wie Brot, Winter, Deutsche, Partisanen, Mutter und Großmutter stecken den Raum der Handlung und Ereignisse ab. In liedhaft-balladesker Form webt die „Wintererinnerung" an die auf Skiern wie aus der Byline hervorkriechenden Illjasse von Murom, von denen im Kampfe gegen die Deutschen nicht viel übriggeblieben:

„Danach lagen
der drei weißen Ikaren
leinenweiße Flügel
im Schnee
Doch ihr Stern
hielt nicht an
Er ging und ging
unentwegt nach Westen."

Der biblische Nachklang der Drei-Weisen-aus-dem-Morgenland-Episode mischt sich mit Reminiszenzen an den Helden der Bylinen, der seine Nachkommen, in diesem Falle verdreifacht, unter den tapferen Kriegern des letzten Krieges findet. Ähnliche Nähe zu Brecht scheint auch das der Mutter gewidmete Gedicht „Partisanen" aufzuweisen.

„Sie kamen um Mitternacht
Aus ihren Schuhen krochen
die Zehen ins Warme
Sie baten um Brot."

Die geizige Tante spreizte sich gluckenhaft über das unter der Bettdecke verborgene Brot.

„Da holte Mutter
unsre letzte
Krume Brotes
schwarz vor Elend."

Von Brot und mütterlicher Güte gestärkt,

„Sie gingen viele
Mit Mutters Brotkrume
Mit schußbereitem Gewehr
Auf die Deutschen."

Eine ähnliche Welt, von Hunger und Feind geplagt und von der Entschiedenheit einer Frau getragen, tritt in erstaunlicher Dichte im Gedicht „Großmutter" in Erscheinung:

„Die Deutschen brannten das Dorf
Großmutter buk Brot
In der Stube ists blau vor Rauch
Wir packen Koffer
Die Deutschen legen Feuer bei Nachbarn
Großmutter bäckt Brot
In der Stube ists grau vor Rauch
Wir hängen Bilder ab
Schon brennen die Fichten im Hof
Großmutter bäckt Brot
In der Stube ists schwarz vor Rauch
Wir rufen Großmutter gehn wir."

Mit welch einer Vehemenz verdichtet sich in diesen ersten Strophen stufen- und schichtweise ein Geschehen, mit dem Kulminationspunkt in der dritten Strophe, das sich sowohl in strophenweiser Steigerung des Zeit- und Farbwandels, als auch in der Zuspitzung der menschlichen Verhaltensweise widerspiegelt. Die Angehörigen der vollends vom Backen eingenommenen Großmutter packen vorerst die Koffer, hängen in der zweiten Strophe die Bilder ab und entschließen sich in der dritten zur Flucht. Die Spannung ist auf die Spitze getrieben.

„Seit siebzig Jahren
gelingt mir das Brot
Und jetzt wegen der Hitler
Großmutter sagt sie warten vergeblich."

Dann entlädt sich die Spannung zugunsten der Großmutter:

„Die Deutschen zogen plötzlich ab
Großmutter hat das Brot gebacken
öffnet alle Fenster
Heilige Petronella
wieviel Rauch heute
von diesem Backen."

Wenn auch der Rauch von diesem Backen längst durch die von der Großmutter geöffneten Fenster abgezogen ist, scheint der Rauch vom letzten Kriege noch immer die Stube der polnischen Dichtung zu füllen, blau, grau oder auch schwarz gefärbt. Mitunter mag dieses immer neugewählte Thema – besonders von literarischen Debütanten – als abgeschmackt oder gar als Fluchtversuch vor der Wirklichkeit gelten, vielleicht sogar als raffiniert ausgeworfener Köder für das literarische Publikum, um über dichterische Schwächen mit inhaltsreicher, dem Thema schon angeborener Spanung hinwegzutäuschen. Und das mag bei weitem in der Absicht eines literarisch durchschnittlich begabten Gros liegen; muß aber nicht heißen, daß nicht Dichtungen von bleibendem Wert den hier gezeigten Keimen entwachsen dürften.

Aus diesem lyrischen Längsschnitt anhand einer Zeitschrift läßt sich der Schwerpunkt polnischer Lyrik ablesen. In ihrem Mittelpunkt steht der Mensch, eingebettet ins aktuelle Zeitgeschehen. Nächst diesem steht die immer wieder auf den Menschen rückweisende Natur, sowohl als sanft gezeichnete Folie und Träger menschlicher Ereignisse, als auch jener entlegene Horizont, hinter dem sich in verschlüsselter Form Jenseitiges ankündet.

Ernst Josef Krzywon SVD

Das Orff-Institut in Salzburg

Am 25. Oktober wurde der Neubau für das Orff-Institut an der Akademie für Musik und darstellende Kunst „Mozarteum" in Salzburg im Rahmen einer Feierstunde seiner Bestimmung übergeben. Die Lage ist ideal: zwischen Salzburg und Hellbrunn, verkehrstechnisch leicht zu erreichen, liegt, einst Retiro der bau- und jagdfreudigen Salzburger Erzbischöfe, Schloß Frohnburg, auf dessen weiträumigem Wiesengelände mit Blick auf die Berge das Orff-Institut nunmehr auch eine räumliche Heimstätte gefunden hat. Denn geistig hatte sie ihm der weitschauende Präsident der Akademie „Mozarteum", Professor Dr. Eberhard Preußner, schon seit zwei Jahren geboten: im Juli 1961 wurden das Seminar für Elementare Musik- und Bewegungserziehung sowie die Zentralstelle für das Orff-Schulwerk an der Akademie gegründet. Die wachsende Zahl der Studierenden, der zunehmend starke Besuch der Sonder- (Sommer-) und Kinderkurse verlangten immer dringender nach einem eigenen Haus. Es ist vom Bundesministerium für Unterricht in Wien unter tätiger Anteilnahme des Landes und der Stadt Salzburg nach Plänen des Salzburger Architekten Professor Dr. Helmut Sylvester Keidel errichtet worden. Im Erdgeschoß liegen zwei helle große Säle für den Bewegungsunterricht mit Garderoben, Dusch- und Waschräumen, eine Werkstatt für Instrumentenbau, eine Bibliothek, Aufenthaltsräume für Dozenten und Studierende, das Sekretariat, im Obergeschoß zwei große Musiziersäle, Zimmer für praktischen und theoretischen Musikunterricht sowie für pädagogische Unterweisung, weitere Üb- und Aufenthaltsräume und eine Hausmeisterwohnung. Kein Zweifel, daß das Gebäude sehr bald von Leben und Bewegung erfüllt sein wird.

Das Orff-Schulwerk – „Musik für Kinder" – wird heute schon in vielen Ländern praktiziert. Neben der deutschen existieren amerikanische, englische, dänische, schwedische, holländische, französische, spanische, portugiesische, griechische und japanische Ausgaben. Beweise dafür, daß Wort und Ton, Reime und Lieder, so eng sie ursprünglich mit dem alpenländischen Raum verwachsen sind, als Modelle ihre Geltung auch in anderen Sprachräumen erwiesen haben. Das Marmottelied eines Savoyardenjungen, ein norwegischer Ziegenlockruf, altfranzösische und katalanische Melodien, ein alter Maitanz aus dem Rheinland – sie alle sind Ausdruck elementarer Empfindungen und sprechen diese auch in Kindern anderer Länder an.

Kein Kind will ja bei passiver Aufnahme stehenbleiben. Nur was es tut, besitzt es auch. Einen Ton zu singen oder anzuschlagen, seinem Klang nachzulauschen, einen anderen Ton dazu, beide im Wechsel, dann sogar zu wiederholen: war es so? War es genau so? (Der Schrecken jeder Märchen erzählenden Mutter: kaum ist sie zuende – „bitte, noch einmal!").

Angesichts der Eindrücke, die allein im Laufe eines Tages auf ein Kind einstürmen, will es überschauen, um ordnen zu können. In der Sprache hilft der Reim – darum die Freude an Auszählversen, die beim Spiel unermüdlich wiederholt werden – in der Musik hilft die Melodie. Aber mit der Freude am Besitz einer Melodie regt sich sogleich der Trieb, diesen Besitz zu vergrößern, durch Veränderungen etwas Neues, vielleicht sogar Eigenes zustandezubringen: unversehens ordnet sich spielerische Improvisation zu Formen, an denen sich das Kind orientieren kann. Im Spiel wächst dem Ahnen das Wissen zu.

„Musik für Kinder" ist aus der Arbeit mit Kindern entstanden (Carl Orff, „Musik für Kinder", Band I) – diesen Satz ergänzt treffend eine These des Musikpädagogen Eberhard Preußner: „Musikerziehung ist Früherziehung". Nur auf festem Fundament kann das Gebäude jeder Musikausübung, jedes Musikverständnisses gut und sicher stehen. Wie oft stocken Musikstudenten, ja selbst ausgebildete Musiker beim Blattsingen oder Blattspiel, wie oft auch singen oder spielen sie unrhythmisch, von Fertigkeit im Improvisiern gar nicht zu reden. Fast ausschließlich steht heute die Musikausbildung im Zeichen der Reproduktion und läßt die produktiven Kräfte im Menschen unbeachtet. Nicht, daß nun jeder ein großer Komponist werden müßte! Es gibt der kleinen schon zu

viele. Aber das Umgehen mit dem Material der Töne und der Sprache schafft ein anderes, lebendigeres Verhältnis zum Kunstwerk. Die Akademie „Mozarteum" stellt darum schon seit Jahren für den Anfangsunterricht und im besonderen für die Musikerziehung neben die Chorklassen das Orff-Schulwerk. Als Elementarschulung beginnt solche Musikerziehung mit Reimen und Spielliedern, die zugleich den musikalischen Ausgangsort bilden. Entscheidend ist die unmittelbare Verbindung zwischen Wort und Klang. Abgesehen von der sprachlichen wie gedanklichen Treffsicherheit alter Sprüche – der „Spruchweisheit" – drängen ihre sprach-rhythmischen Kräfte von selber zur Verbindung mit Melodik und Rhythmik. So werden im Kind durch einen Vorgang verschiedene Bewußtseinslagen angerührt – diese Mehrgleisigkeit ist für die Konzeption des Orff-Schulwerks bezeichnend, wird aber noch viel zu wenig beachtet. Ein bißchen Händeklatschen, Blockflöteblasen und auf die Trommel schlagen bleiben dilettantisches Getue und haben mit dem Orff-Schulwerk gar nichts zu tun. Der alte Irrtum: daß das Einfache, das Elementare notwendig „leicht" sein müsse. Ganz abgesehen davon, daß aus elementarem Tun sehr wohl anspruchsvolle und gar nicht leicht zu bewältigende Formen erwachsen können. Allzuoft wird über elementarer Form der geistige Hintergrund außer acht gelassen. Von ihm allein aus aber kann eine Erziehungsarbeit ihren Sinn gewinnen. Sie ist nicht auf Ausbildung spezieller technischer Fertigkeiten, sondern auf den ganzen Menschen gerichtet. Nur dann vermag sie die Jugend auch weit über die Elementarstufe hinaus zu fesseln, nur dann kann sie ihren geistigen Raum weiten, ihren Weg bis zu Dichtungen von Goethe und Hölderlin ausdehnen.

Sprache und Musik, erste Sprechübungen und vorbereitende Singübungen bedingen sich gegenseitig. Dem „kleinen" Lebensraum des Kindes entspricht der pentatonische Tonraum, er weitet sich später mit der Siebentonreihe zur Dur- und Moll-Tonalität. Von Sprüchen und bekannten Melodien mit Kehrreimen (Volks- und Tanzliedern) geht der Weg über leicht faßliche Formen (Rondo) schließlich zu Variationenreihen. Diesen Weg ebnet die dritte Kraft, die neben Wort und Klang im Orff-Schulwerk wirkt: die Improvisation. In ihr kann sich die Spielfreude des Kindes in Urformen der Improvisation wie Terzenumspielung, Diskantieren u. a. ausleben. Singend und spielend erkennt das Kind die musikalischen Elemente und ergreift von ihnen Besitz.

Traditionsinstrumente wie Klavier, Violine, Flöte bedingen Lern- und Übezeiten, die oft genug abschrecken und erst später, bei gewonnenem Verständnis, gern in Kauf genommen werden. Darum muß ein Instrumentarium zur Verfügung stehen, das kindlichen Fähigkeiten und Fertigkeiten angemessen ist, doch Ausbaumöglichkeiten in sich trägt. Zur Melodik, die sich – nach Orff – vom Zweitonruf (Kuckuck, Zizibe) über die Dreiton-Leiermelodik entwickelt, werden als Begleitung Ostinato- und Bordunformen erfunden. Gespielt werden sie auf einem Instrumentarium aus Stabspielen (Xylophone, Glockenspiele) und Schlagwerk vom Triangel bis zur Kesselpauke und großen Trommel. Gambe und Cello können als bindende Bässe die Bordunbegleitung fundieren. Melodieinstrumente sind zunächst Blockflöten, später Fideln und andere Streich- und Blasinstrumente. Bastardinstrumente wie Hand- oder Mundharmonika bleiben ausgeschlossen, weil sie der klanglichen und stilistischen Eigenart des Schulwerk-Musizierens nicht entsprechen.

Eine wesentliche Bedingung erfüllt ein solches Instrumentarium: es ist, für den Anfang wenigstens, leicht zu handhaben und gibt dem Kinde die Möglichkeit, durch eigenes Tun etwas hervorzubringen, das nicht schon im Augenblick des Entstehens verloren, sondern wiederholbar ist – also Besitz werden kann. So wichtig es Orff erscheint, daß „um eines möglichst freien Musizierens willen" überwiegend auswendig gespielt wird, soll mit musikalischer Aufzeichnung doch schon früh begonnen werden, um eigene Einfälle auch festhalten zu können. Sehr bald nämlich zeigen sich die vielen Kombinationsmöglichkeiten der Instrumente. Klang- und Formphantasie führen von selbst

zum Mit- und Gegeneinander mehrerer Instrumentengruppen: das Kind bleibt nicht allein, lernt sich einer Gemeinschaft einzufügen und erkennt die Wichtigkeit präziser Ausführung einer übernommenen Aufgabe. Nicht nur daß es spielt, sondern wie es spielt, wird ihm wichtig. Das um so mehr, wenn mit der musikalischen Schulung die Bewegungserziehung Hand in Hand geht. Sie diszipliniert, hilft Text- und Musikinhalte sichtbar machen und spricht damit den Realitätssinn des Kindes an. Praktische Folge für den Unterricht: ein Lied kann gleichzeitig von einer Gruppe gesungen, von einer zweiten gespielt, von einer dritten dargestellt werden – der Effekt: alle Kinder sind beschäftigt, zu gemeinsamem Tun zusammengeschlossen.

Anspruchsvoll und vielseitig werden die Anforderungen an den Lehrer. Von der richtigen Haltung des Schlägels bis zur Schulung des Klanggefühls im Ensemble, von der Körperhaltung beim Spielen bis zur sauberen Intonation einer Blockflöte – das setzt eine Schulung voraus, deren oberstes Gesetz die Bindung der Mannigfaltigkeit zur Einheit sein muß. Das Seminar für Elementare Musik- und Bewegungserziehung vermittelt in viersemestriger Ausbildung die theoretischen und praktischen Kenntnisse in allen Fächern des Orff-Schulwerks. Bewegung, Sprache und Musik sind auch als Unterrichtsfächer in ständiger Wandlung begriffen. Sie erlegen den Lehrkräften immer neue Auseinandersetzungen auf. Mißverständnisse können auch bei bester Absicht nicht ausbleiben, der Ruf nach Klärung, nach Verbindlichkeit hat wesentlich zur Errichtung des Seminares beigetragen.

Seine Arbeit wird ergänzt durch die Zentralstelle für das Orff-Schulwerk, die wissenschaftliche und praktische Dokumentationen über das Orff-Schulwerk (Schriften, Schallplatten, Lehrfilme) herausgibt, methodisch sammelt und zur Verfügung aller Lehrer und Kreise halten soll, die sich mit dem Orff-Schulwerk auseinandersetzen wollen. So ergibt allein die ständig zunehmende Ausbreitung in fremden Sprachen immer neue Probleme; die Anteilnahme der Ärzte, Psychologen, Sozialpfleger und -pädagogen, die wesentliche und ganz neuartige Förderung ihrer Arbeit im Orff-Schulwerk finden, erschließt Spezialgebiete. Sollen so vielseitige Wirkungen nicht zerflattern, muß ihnen ein Zentrum der Klärung geboten werden, von dem sie mit verstärkter Kraft wieder ausstrahlen können. Im alljährlich in deutscher und englischer Sprache erscheinenden Orff-Jahrbuch – das erste wurde 1962 herausgegeben – berichten Wissenschaftler und Pädagogen verschiedener Disziplinen über ihre Erfahrungen mit dem Orff-Schulwerk.

In 5 Bänden haben Carl Orff und seine Mitarbeiterin Gunild Keetman das Orff-Schulwerk, ergänzt durch Bände mit Jugendmusik, bisher vorgelegt[1]. Arbeit und Erfahrungen von Jahrzehnten sind zur Reife gekommen in einem Werk, das sich zwei entscheidende Kennzeichen vom Ursprung bis in die Gegenwart bewahrt hat – es ist, wie Musik und Sprache, in unablässigem Werden und Wachsen begriffen, es gehört der Jugend.

Willibald Götze

[1] Erschienen im Musikverlag B. Schott's Söhne, Mainz.

BESPRECHUNGEN

Evangelische Theologie

Der Atheismus als Frage an die Kirche. Handreichung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands. Berlin und Hamburg: Lutherisches Verlagshaus 1962. 60 S. Br. 3,40.

Die Schrift ist herausgewachsen aus der „Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen Verhältnissen und weltanschaulichen Strömungen der Gegenwart" (Vorwort) und bezieht sich in besonderer Weise auf die weltanschauliche Situation der Christen in der sogenannten DDR. Nach einführenden Bemerkungen wird der „Ort des Atheismus im marxistischen Denken und Handeln" (12) aufgezeigt; darauf werden seine historischen und systematischen Einwände wider das Christentum dargelegt. Es handelt sich vor allem um den Vorwurf, die Religion habe den Menschen in dem Sinne lebensuntüchtig gemacht, als sie sein Verlangen nach menschenwürdiger Existenz sozusagen auf ein Jenseits ableitete und so neutralisierte. Überdies sei sie unwissenschaftlich, weil man Gott nicht nur nicht beweisen, sondern vielmehr alles ohne ihn erklären könne. Gott sei nichts anderes als eine Projektion menschlicher Sehnsüchte. In einem weiteren Kapitel wird der Atheismus in den Zusammenhang der abendländischen Geistesgeschichte hineingestellt. Hier steht das harte selbstanklägerische Wort: „Die Theologie war entweder idealistisch überfremdet, oder sie war an den – vor allem von der Naturwissenschaft herkommenden – Fragen der Klassiker des Marxismus nicht interessiert. Die Tragik der geistesgeschichtlichen Entwicklung liegt darin, daß der Marxismus-Leninismus in der Zeit seiner Klassiker christliches Denken nur in einer Fehl- und Mißgestalt zur Kenntnis nehmen konnte und – bestimmt durch die Enttäuschungen, die er an der Kirche erlebte, – dieses verunstaltete Bild von christlichem Glauben unrevidiert beibehalten hat bis zur Gegenwart" (31). Von daher erklären sich, wenigstens partiell, die Fehldeutungen christlicher Glaubensaussagen durch die Marxisten. Die Verf. der Schrift zeigen das an 2 Beispielen auf: am Mißverständnis der Schöpfungslehre und an der irrigen Identifizierung von Christentum und (marxistisch verstandenem) Idealismus. Der eigentliche Gegensatz zwischen den Christen und den marxistischen Atheisten liege aber, so meint die „Handreichung", nicht so sehr auf der Ebene des Denkens als vielmehr der des „Glaubens". Der Marxist sei von vornherein der Überzeugung, Gott könne es nicht geben. Dieses Apriori entstamme „irrationalen Hintergründe(n)", nämlich „dem Lebensgefühl der Moderne, das durch das Stichwort Autonomie gekennzeichnet" (46) sei. Dem sei nicht mit bloßer Apologetik, die an ihrem Ort gewiß notwendig sei, zu widerstehen, sondern vor allem durch das „Zeugnis": „Wir wissen, daß allein das unmittelbare, d. h. an Herz und Gewissen des einzelnen Menschen gerichtete Zeugniswort Glauben zu wecken vermag" (53).

Die seelsorgerlich bemühte Schrift enthält viel Bedenkenswertes. Natürlich ist sie von einer lutherischen Position aus geschrieben. So wird etwa von der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre her den Marxisten konzediert, der Christ könne als Christ die marxistische Gesellschaftsordnung annehmen. Er sehe sich nur „darum immer wieder in der Anfechtung, mit dem Ja zu dieser ‚äußerlichen Ordnung' (Luther), zu dem er bereit ist, zugleich ein Ja zum Atheismus samt seinen ethischen Konsequenzen zu sprechen, zu dem er nicht bereit sein kann" (10). Ähnlich verhält es sich mit dem dezidiert ablehnenden Urteil über die Möglichkeiten einer natürlichen Theologie und damit der Religion außerhalb der legitimen Offenbarung. Sie wird allerdings wieder abgeschwächt in dem Kapitel: „Wider die Ächtung der Religion" (55). Damit hängt die lutherische Deutung der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium zusammen, die aber nicht erlaube, eine Position jenseits von Religion und Atheismus zu beziehen. Der katholische Christ wird nicht nur vieles anders formulieren, sondern auch anders beurteilen. So ist gewiß die Glaubensentscheidung eine existenzielle und personale. Das macht sie aber nicht „irrational", sondern schließt eine (gnadenhaft überhöhte) Vernünftigkeit, wie sie der personhaften Ebene eignet

und eignen muß, ein. Überdies sind im „existenziellen und personalen" Glaubensakt auch naturale Momente anwesend; denn der Mensch ist nicht reine Person, sondern Geist in Leib und Erde. Noch eine letzte Bemerkung: Sind die harten Selbstanklagen in ihrer Härte eigentlich ganz gerechtfertigt? Sie können leicht wie ein beabsichtigtes „understatement" wirken und gerade so ihren Adressaten nicht beeindrucken. *H. Wulf SJ*

LOHSE, Bernhard: *Mönchtum und Reformation.* Luthers Auseinandersetzung mit dem Mönchsideal des Mittelalters. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1963. 380 S. Br. 34,–.

Im Titel dieser reich belegten historischen Untersuchung wird der Akzent zwar auf deren 2. Teil über die Entwicklung der Auffassung Luthers von den Mönchsgelübden bis zur völligen Ablehnung 1521 (201–370) gelegt; doch der 1. Teil, der nach einer Darstellung des alten Mönchtums (13–42) die Auffassung des Mittelalters zum Thema hat, ist auch nach Ansicht Lohses von nicht minderer Bedeutung.

Diese besteht zuerst im Zurückgehen auf die Quellen selbst. An Hand ausführlich zitierter Texte (die Alexandriner, Tertullian, Cyprian, Basilius, Hieronymus, Augustinus, Cassian, Anselm von Canterbury, Bernhard von Clairvaux, Hugo von St. Viktor, Petrus Lombardus, Thomas, aber auch das ps. anselmische Schrifttum und das Decretum Gratiani) wird nach einer kurzen Erörterung über die Auffassung der Hl. Schrift zu zeigen versucht, daß vor Luther das Mönchtum (genauer: der Ordensstand) immer mehr oder weniger als der gegenüber dem Laientum bessere Stand angesehen wurde, daß man die „Werke" der Mönche einfachhin durch das Vorzeichen der Gelübde für „verdienstlicher" erachtete und daß man somit eine zweifache Moral innerhalb des Christentums konstruierte. Luther hat dann nach Lohse in Nachfolge von Augustinus, der neben Bernhard und Thomas positiv herausragen soll aus der übrigen Überlieferung, zunächst den Mönchsstand auf die Taufe und das allgemeine Christentum zurückgeführt, aber dann aus seiner reformatorischen Erkenntnis heraus, daß niemand vor Gott etwas Eigenes vorweisen kann, sondern nur in Demut das Gericht anzunehmen hat, auch die Werke der Gelübde" endgültig abgelehnt.

Zunächst fällt uns bei L. ein souveränes Hinweggehen über die reiche Sekundärliteratur auf, aus der meistens nur einige Titel in Sammelanmerkungen angegeben werden. So kann es nicht ausbleiben, daß sich „typisch lutherische" Ideen und Zitate bei näherem Zusehen als altes Traditionsgut ausweisen. Solche Versehen sind aber nur ein Zeichen dafür, daß es dem Verfasser nicht gelungen ist, zu dem eigentlichen Anliegen der Mönche durchzustoßen, das Dom Leclercq mit „Sehnsucht nach Gott" benannte. Das weltimmanente Spiegelbild dieser „Sehnsucht" aber ist in der gesamten Mönchsliteratur die „Demut", die gar nicht so weit entfernt ist von der, wie Lohse meint, grundlegenden Neuentdeckung Luthers: „Wenn du auf dich schaust, wirst du solches aus eigener Kraft nicht vermögen ..." (Nachf. Christi). Erst von dieser Mitte her hätten die weiteren Aussagen über Ordensstand und Mönchtum bewertet werden dürfen.

Wie sehr Lohse bei aller Quellenkenntnis die Wirklichkeit verzeichnete, zeigt sich z. B. auch daran, daß er für das Vierteljahrtausend zwischen Thomas und Luther keinen andern Autor zu nennen weiß als neben Huß und Wiclif den Novizenmeister Luthers, Johannes Paltz. Wahrscheinlich spürte er selbst dieses Mißverhältnis, da er an einigen leider unverbindlichen Stellen (222 f.; 273–276) eine fachkundliche Arbeit über die Spiritualität der spätmittelalterlichen Augustinereremiten verwertet und dabei gestehen muß, daß fast die ganze Kritik Luthers hier schon vorweggenommen ist.

Die Arbeit wird dennoch ihre Bedeutung behalten: als Beitrag zur Lutherforschung, als fleißig zusammengestelltes Nachschlagewerk, als Mahnung an den katholischen Theologen, manche noch nicht zur Genüge durchdachten Seiten einer urchristlichen Lebensweise von neuem zu durchdenken, aber auch als Beispiel dafür, daß zum Erfassen einer jahrtausendalten Lebensform mehr gehört als Quellenerkenntnis und philologische Akribie.

J. Sudbrack SJ

Literatur

BENN, Gottfried: *Gesammelte Werke in vier Bänden.* Hrsg. Dieter Wellershoff. Wiesbaden: Limes 1958–61. Bd. I: Essays, Reden, Vorträge; 479 S. Lw. 26,50 – Bd. II: Prosa und Szenen,

492 S. 24,50 – Bd. III: Gedichte, 632 S. 25,50 – Bd. IV: Autobiographische und vermischte Schriften, 523 S. 25,50.

G. Benns Lyrik hat sich in den fünfziger Jahren den Platz erobert, den um die dreißiger Jahre R. M. Rilke besetzt hielt. Der größte Teil der heute schreibenden deutschen Lyriker wurde direkt oder indirekt von Benn beeinflußt. Nur langsam wurde auch seine Prosa – geschliffene Essays, Reden, autobiographische Schriften und das Kondensat eines Romans – einem breiteren Publikum bekannt. Heute werden über den 1956 verstorbenen Arzt und Pastorensohn, der sich als Künstler und Intellektueller von den christlichen Überlieferungen emanzipierte, Dissertationen geschrieben. Verglichen mit Vielschreibern ist Benns Lebenswerk schmal. Aber alles, was er schrieb, ist dicht, aufgeladen mit Wissen und „Faszination" der Form. Vieles gehört bereits als Bleibendes dem „klassischen" Besitz der Nation an.

Benn intuierte und reflektierte vorab den „Phänotyp", jenes Individuum, das die Veränderungen, Krisen, die Verluste und Gewinnansätze, die Tendenzen, Kräfte und Spannungen der Zeit hellsichtig wahrnimmt, mutig aufnimmt und die charakteristischen Züge der Epoche darstellt. In einer weithin durch Reflexion zur Neuorientierung gezwungenen Welt können seine Aussagen über dichterisches Selbst- und Kunstverstehen kaum hoch genug eingeschätzt werden. Intellekt und Leidenschaft stoßen bei ihm zusammen, „progressive Zerebration" bedingt „Provokation" des Lebens. Mensch und Künstler suchen notgedrungen eine neue Steigerung abgewürgter und verkapselter menschlicher Urkräfte durch Erhöhung des Bewußtseins (vgl. Kleists Postulat nach dem Durchgang des Bewußtseins durch ein Unendliches), mythische Kommunion (sie suchte auch R. Musil), Befreiung der Reizbarkeit zu rauschhafter Ekstase. Benn verkündete das „Artistenevangelium", „die Kunst als die eigentliche Aufgabe des Lebens, die Kunst als dessen metaphysische Tätigkeit, die letzte Transzendenz innerhalb des großen europäischen Nichts, die artistische, die dionysische Kunst". „Absolute Kunst" soll das zivilisatorische Nichts der Werte, soll Raum und Zeit und die eigene Nichtigkeit überwinden, „die Transzendenz der schöpferischen Lust" hervorbringen (I, 412, 415, 416). – Die knappste Formulierung dieses Evangeliums steht in der Rede auf Heinrich Mann und in der Vorrede „Nach dem Nihilismus", beide von 1931.

Ein kritisch fundierter Zugang zur christlichen Religion ist Benn nicht gelungen. Geschichtliches Dasein mißachtete er weithin. Die Menschwerdung des Sohnes Gottes hat er, soweit sein Werk bezeugt, nicht angenommen. Er setzte gegen die Vergänglichkeit an durch die Wortskulptur „statischer" Formen. Benn war ein exponierter Einzelkämpfer unserer Zeit, einer der leidend Momente des Glücks suchte, ein intellektueller Künstler von unsagbarer Traurigkeit. Die von D. Wellershoff besorgte textkritische und mit einem Begriffsregister ausgestattete Werkausgabe ist vorbildlich.

P. K. Kurz SJ

Duwe, Wilhelm: *Deutsche Dichtung des 20. Jahrhunderts.* 2 Bände mit 289 Abbildungen im Text und auf Kunstdrucktafeln. Zürich: Orell Füßli 1962. 512 und 488 S. Lw. 38,– je Band.

Der Berliner Literarhistoriker stellt in dieser zweibändigen Literaturgeschichte die Autoren und Strömungen der letzten achtzig Jahre dar. Er setzt bei G. Hauptmann und A. Holz, bei Fontane und Spitteler, J. Schlaf, Strindberg und Ibsen ein und reicht bis an die unmittelbare Gegenwart (d. i. 1961/62) heran, bis zu „Andorra" von M. Frisch, zu F. Dürrenmatts „Physikern", U. Johnsons „Das dritte Buch über Arnim", L. Rinsers „Die vollkommene Freude". Einleitend strebt der Verf. einen geistes- und kunstgeschichtlichen Überblick an, eine äußere und innere Ortsbestimmung für den darzustellenden Raum. Zweifellos ein schwieriges Bemühen und ohne ausgedehnte Einzelstudien ein Unterfangen, das über das Abstecken einiger Gemeinplätze nicht recht hinauskommt. Die von bindungslosen Ästheten für die literarische Produktion verachtete „Gesinnung" schätzt Duwe hoch ein. Er macht keinen Hehl, daß er an das literarische Kunstwerk den Maßstab eines human-ethischen Gehalts, d. h. konkret der Lebensrichtung christlicher Religion und Transzendenz, anlegt. Sein Werk gliedert er in die drei Grundgattungen Lyrik, Epik, Dramatik. Innerhalb dieser Gattungen hält er sich an die üblichen Periodisierungen: Naturalismus, Impressionismus, Expressionismus, magischer Realismus und neue Sachlichkeit, Surrealismus. Um das Ungenügende sol-

cher Kategorien weiß Duwe. Von programmatischen, stilistischen, gehaltlichen und auch thematischen Gemeinsamkeiten her werden Dichter in übergreifende Kapitel zusammengeordnet, doch so, daß der Dargestellte innerhalb der betreffenden Grundgattung fast ganz für sich allein behandelt wird. Ein verhältnismäßig relativ breiter Raum wird Textproben eingeräumt. Sie sollen nicht nur belegen, sondern das dichterische Werk an bedeutenden Stellen selbst darbieten, Selbstdokumentation, -aussage und Stilprobe in einem.

Als Werk eines einzelnen ist Duwes Literaturgeschichte eine bedeutende Leistung. Sie bietet reiches Material und sucht geistige Ordnung. Vielleicht setzt das Ordnen manchmal zu früh an. Ein schärferes Bewußtsein der Methode, Aspekte, möglichen Akzentsetzungen, ein distanzierteres Verhalten gegenüber den durch das christliche Ethos bedingten aufspringenden Antipathien und Sympathien hätte den Wert des Werkes noch erhöht. Manchen anspruchslos braven Schriftsteller wünschten wir kritischer betrachtet (z. B. Cäsar Flaischlen). Bei manchem zornigen jungen Mann könnte die Frage nach dem Anliegen, der Situation, dem Wie und Warum seiner Aussage das Urteil versöhnender stimmen.

Ein Vergleich mit der ebenfalls zweibändigen, jüngst erschienenen Literaturgeschichte von Soergel/Hohoff über den gleichen Zeitraum, in ähnlicher Aufmachung erscheint angebracht. Hohoff hat, ebenfalls in Großformat, zweimal 893 S., also fast den doppelten Raum zur Verfügung. Seine Darstellung ist breiter, berücksichtigt in stärkerem Maß Zeitschriften, ästhetische Programme, zeitgeschichtliche Tendenzen philosophischer und sozialer Art. Sein Blick erscheint uns offener, sein ästhetischer und geschichtlicher Sinn einfühlender, sein sprachlicher Ausdruck gewandter, im Ton zeitgemäßer, seine Diktion trotz bewußter Kühle suggestiver, durch Wissen bestechend. Durch dichte literarische Assoziationen stellt er viele Verbindungslinien her. Sein Verlag druckt ebenfalls zahlreiche Textproben, illustriert noch interessanter. Man findet bei Hohoff Namen und Sachworte, die man bei Duwe nicht findet (z. B. Haeckel, Carl Muth, Heidegger; Poetik, Politische Dichtung, Zeitkritik, Groteske, Emanzipation, Übersetzung). In geringerem Maß gilt das Umgekehrte. Nicht zufällig fehlt bei Duwe ein Sachwortverzeichnis. Doch gibt er öfters ausführlichere Inhaltsangaben. Er hält sich stärker an einige Grundlinien, versucht eine innere Einheit mehr konservativer Art. Die religiösen und metaphysischen Anliegen des Expressionismus sind deutlich erkannt. Eine gehaltliche Wertung und ethische Orientierung wird im ganzen Werk angestrebt. Duwe exponiert sich im Urteil, wo Hohoff nur beschreibt oder sich vorsichtig abschirmt.

Dem Literarkritiker und Leser müssen zwei voneinander unabhängige, äußerlich so ähnliche, innerlich so unähnliche Darstellungen über den gleichen Zeitraum der letzten achtzig Jahre willkommen sein. Sie ergänzen sich und stehen in einem guten, notwendigen Spannungsverhältnis. *P. K. Kurz SJ*

ESSLIN, Martin: *Brecht.* Das Paradox des politischen Dichters. Frankfurt/Bonn: Athenäum 1962. 420 S. Lw. 23,30.

Esslin ist in Wien aufgewachsen, 1938 nach London emigriert, seit 1940 als Regisseur, Autor und stellvertretender Hörspielleiter beim Britischen Rundfunk tätig. Seine Brecht-Monographie erschien in englischer Sprache 1959 in England und, erweitert, 1960 in den USA. Die deutsche Ausgabe schrieb der Verf. selbst. Er berücksichtigte weiteres Material. Die Monographie stellt in vier großen Kapiteln Brechts Leben, seine Kunst, seinen Kommunismus, das mutmaßliche Paradox der politischen Bindung dar. Die Anhänge geben eine Chronologie zu Brecht, dessen Werkverzeichnis und eine umfangreiche Bibliographie.

Der Begriff „Paradox" ist ein schillernder Begriff. Das meiste von dem, was dem Verf. als Widerspruch erscheint, könnte aufgelöst werden. Was übrig bleibt, ist nicht so sehr Widersprüchlichkeit als die menschliche Grundspannung zwischen Idee und Wirklichkeit, sozialem Wollen und individualistischem Erleben, die spezifisch künstlerische Spannung zwischen -ismus und Kunst, Doktrin und menschlicher Misere, Parteiwillen und persönlicher Freiheit. Wenn Brecht weithin die „condition humaine" überhaupt und in dieser Zeit in seinen Stücken darstellt, die positiven „Segnungen" des Kommunismus kaum feiert, braucht das noch kein Widerspruch zu sein. Brechts Übergang von seiner bindungslos nihilistischen Verfassung zur Annahme des marxistischen Kommunismus, von einer undoktrinären indi-

viduellen Existenz zur bewußten Analyse und Verbesserung der menschlichen Gesellschaft, seine späteren Konflikte mit potenten Parteilinien können mit mehr Recht als logisch und menschlich konsequent aufgezeigt werden. Auch die These, daß Brecht Dichter bleibe „trotz" seiner marxistischen Ideologie, weil sich gegen diese vom Unterbewußten her seine menschliche Substanz behaupte, setzt voraus, was zu beweisen wäre, nämlich die Trennung sogenannter „Inspiration" von der modernen Idee, des psychischen Grunderlebens von logischen Denken. Indes gebührt Esslin das doppelte Verdienst der ersten umfassenden Gesamtdarstellung Brechts und der Auslösung einer nachhaltigen Diskussion über Paradox und Konsequenz, über die Frage, ob der Dichter Brecht den Marxisten Brecht überwand.

P. K. Kurz SJ

STERNBERG, Fritz: *Der Dichter und die Ratio.* Erinnerungen an Bertolt Brecht: Göttingen: Sachse & Pohl 1963. 71 S. Brosch. 4,80.

In der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre vollzog sich Brechts konsequente weltanschauliche Hinwendung zum Kommunismus und die Ausfaltung seiner Idee des epischen Theaters. Seit Frühjahr 1927 stand er in engem Kontakt – er wurde nach 1933 durch die Emigration sporadisch, 1947 durch Brechts Rückkehr aus den USA beendet – mit dem um drei Jahre älteren Soziologen Fritz Sternberg, der aus marxistischen Gedankengängen Ende 1926 das damals viel diskutierte Buch „Der Imperialismus" veröffentlicht hatte. Brecht bekannte seinem „ersten Lehrer", er könne seit „Trommeln in der Nacht" der Geschlechterbeziehung nicht mehr genügend Spannung für ein Drama abgewinnen. Er erkannte, daß bloße Intuition dem Dichter dieser Zeit, über dessen Mittel, Stellung und Aufgabe sich die beiden unterhielten, nicht ausreiche, sondern durch eine rationale Analyse der Gesellschaft und ihrer Struktur ergänzt, ja gefüttert werden müsse. Brecht besucht einen soziologischen Kurs bei Sternberg, leiht sich und kauft Schriften von Marx und Engels, denkt dem sozialen und soziologischen Drama nach.

Sternberg gibt konkrete Details und Erinnerungen, skizziert Brechts Anliegen, das zunehmende Auseinanderwachsen seiner und Brechts Ansichten, apostrophiert Brechts unkritisches Verhalten gegenüber dem Kommunismus und kritischen Theaterkompromiß gegenüber dem Ost-Berliner Regime, versucht Brechts Verhaltensweisen zu interpretieren und motivieren. Daß Sternberg auch pro domo spricht, läßt sich kaum verkennen. Ein Anhang gibt die wichtige Diskussion zwischen Sternberg und Brecht über den „Niedergang des Dramas" aus dem Berliner Börsenkurier vom Mai/Juni 1927 wieder. Wir sehen die Bedeutung der Erinnerungen vor allem in ihrem Beitrag zur Erhellung der Brechtschen Wende. Auch der Hinweis, daß Brecht Dichter und Regisseur war, verdient Beachtung.

P. K. Kurz SJ

Schriftsteller der Gegenwart. 53 Porträts. Hrsg. von Klaus NONNEMANN. Olten und Freiburg: Walter 1963. 343 S. Paperback 9,80.

„Geboten werden Porträts von Schriftstellern aus Deutschland, Österreich und der Schweiz, deren Hauptwerk nach 1945 geschaffen oder veröffentlicht wurde" (Vorwort). Auf eine repräsentative Auswahl der Schriftsteller aus der DDR wurde verzichtet. Die 53 Aufsätze aus der Feder ebensovieler Feuilletonredakteure, Leiter von Rundfunkstudios, Verlagslektoren und freier Literarkritiker, sehr bekannter und weniger bekannter, äußern sich zu den bisherigen Gesamtwerken von Nachkriegsautoren. Zu Beginn eines jeden Aufsatzes werden Lebensdaten und Werkverzeichnis mitgeteilt. Die kritischen, meist chronologisch vorgehenden Analysen sind von unterschiedlicher Qualität. Es gibt vorzügliche Erhellungen, durchschnittliche Beschreibungen, aber auch Arbeiten mit einem Überhang subjektiver Ansichten, panegyrischer Ergüsse, koketter literarischer Pose, auftrumpfender Selbstbehauptung. Der Herausgeber hätte mit einem weniger emotionalen und besonneren Vorwort seinen Lesern und Mitarbeitern besser gedient. Das Auswahlprinzip bedürfte einer ausdrücklichen Begründung, wenn sich der Buchrücken als „Deutsche Literatur der Gegenwart" vorstellt. Warum unter 53 Autoren für G. Gaiser, F. Hochwälder, R. Hagelstange, St. Andres, M. L. Kaschnitz, Luise Rinser, Hilde Domin – um nur einige Namen zu nennen – kein Platz war, hingegen Autoren mit einem oder zwei schmalen Erstlingswerken gewürdigt werden, wo-

bei andere Autoren mit bedeutenderen Erstlingswerken diese Würde nicht erhalten, das bedürfte einer umsichtigen und offenen Darlegung. Indirekt porträtiert sich die publizistische Literarkritik in dieser Aufsatzsammlung selbst. Hier hohe interpretatorische Qualität, geschichtliches Bewußtsein, vorsichtige Formulierung – dort ein effekthaschender, herrisch professioneller, manierierter Ton. Freundlicherweise stellen Herausgeber und Verlag im Anhang die Publizisten selber vor. An dem mit ziemlicher Mühe zusammengetragenen und bereitgestellten Material wird von den literarisch Interessierten niemand vorbeigehen. Wir empfangen dieses „Nachschlagewerk auf Zeit" als Quelle der Information, als Part und Widerpart des Urteils. Der Ansatz zu einer Literaturgeschichte der Gegenwart ist gegeben.

P. K. Kurz SJ

EICHENDORFF, Joseph von: *Historisch-kritische Ausgabe.* Bd. VIII. Literarhistorische Schriften, 1. Teil: Aufsätze zur Literatur. Hrsg. Hermann Kunisch. Regensburg: Habbel 1962. L, 248 S. Lw. 24,–.

Die Weiterführung der von W. Kosch und A. Sauer begründeten Eichendorff-Ausgabe (bisher liegen 10 Bände vor) hat in dankenswerter Weise der Münchner Ordinarius für neuere deutsche Literatur übernommen. Als Mitarbeiter konnte er Doktoranden und Assistenten seines Seminars gewinnen. Der vorgelegte Band enthält zum erstenmal geschlossen Eichendorffs kleinere Aufsätze zur Literatur, in der Hauptsache Aufsätze, die 1846–1848 in den „Historisch-politischen Blättern" anonym erschienen waren. Sie tragen kämpferischen Charakter, beurteilen die Literatur nicht ästhetisch-formal, sondern betrachten inhaltlich und setzen ein ethisch-religiöses Ziel. Des Herausgebers Anmerkungen zum Text charakterisieren Eichendorffs literarische Arbeitsweise und geben die notwendigen Erläuterungen. „Eichendorff ist der größte Dichter, den das katholische Deutschland seit der Glaubensspaltung hervorgebracht hat", schrieb W. Kosch im Vorwort zum I. Band. Des Dichters literarische Auseinandersetzung mit den verflachenden rationalistischen Mächten seiner Zeit ist erst wenigen bekannt. *P. K. Kurz SJ*

CLAUDEL, Paul: *Gesammelte Werke.* Band I Gedichte. Mit einem Nachwort von Hans Urs von BALTHASAR. Heidelberg: F. H. Kehrle 1963. 612 S. Lw. (Subskript.-Preis) 25,80.

Claudel ist 8 Jahre tot. (Er starb am 23. Februar 1955.) Nach seinem Tod wagte sich zunächst die Kritik in voller, bis dahin zurückgehaltener Schärfe, hervor. Im übrigen ging sein Werk, wenn man so sagen darf, „auf Grund", um sich abzuklären und neu zu formieren. Für den deutschen Leser liegt das Ergebnis gewissermaßen handgreiflich vor: in den 6 stattlichen Bänden der „Gesammelten Werke", die mit dem hier angezeigten Lyrik-Band nun abgeschlossen sind. Eine große und schöne Leistung, die dem Verlag wie dem Herausgeber und seinen Mitarbeitern Ehre macht. Als Herausgeber der Gesamtedition zeichnet Edwin Maria Landau.

Die Bände verteilen sich zu ziemlich gleichen Teilen auf Dichtung und Essay: 3 Bände Dichtung (der Lyrikband und 2 Bände Dramen); 3 Bände Essays (ein Band „Länder und Welten", ein Band „Kritische Schriften", ein Band „Religion"). Jedem Band ist ein Nachwort der verschiedenen Herausgeber beigegeben und damit eine im Falle Claudel fast unerläßliche Hilfe für das Verständnis des schwierigen Werkes geboten.

Den Lyrik-Band besorgte H. Urs von Balthasar. Er hat auch zum großen Teil die Übersetzung geleistet (wie ja auch seine klassisch zu nennende Übertragung des „Seidenen Schuh" im 2. Dramenband der „Gesammelten Werke" Aufnahme gefunden hat). Stellt Claudel an den Übersetzer ganz allgemein hohe Forderungen, so gilt das für die Lyrik noch potenziert. Um so mehr muß man gerade in diesem Band die Leistung in Nachempfindung und Nachgestaltung anerkennen.

Auf das ganze in 6 Jahren erstellte Werk kann man nur mit Freude schauen. So ist der monumentale Dichter des katholischen Frankreich in einer würdigen, umfassenden (d. h. gut ausgewählten) und meisterhaften Edition bei uns vertreten. Sie wird dazu beitragen, daß Claudel in Deutschland, wo er seine ersten Triumphe feierte, nicht nur als großer Name fortlebt, sondern gelesen wird und die neue Generation Gelegenheit hat, sich ihren Claudel zu erarbeiten. *F. Hillig SJ*

Frömmigkeit

VOLK, Hermann: *Gott alles in allem.* Gesammelte Aufsätze. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1961. 252 S. Lw. 15,80.

Gott alles in allem, als Schöpfer, Erlöser und Vollender der Welt, dieser Gedanke des hl. Paulus zieht als Grundmotiv durch die gesammelten Aufsätze des Bischofs von Mainz. Die Schöpfung, der Mensch und seine Stellung im Kosmos, die Begnadung der Person und deren Freiheit, das Wirken des göttlichen Geistes, Maria in ihrer Stellung zu Christus, die Kirche in Einheit und Vielfalt, schließlich eine Vorbesinnung auf das Konzil, das sind die hauptsächlichen Themen der Aufsätze, die zum Teil früher schon anderswo veröffentlicht worden sind. Hervorzuheben sind u. a. die Fragen der Mariologie und des Personalismus in der modernen Theologie, in der eine saubere theologische Methode sich mit zurückhaltendem Urteil eint. Die besondere Gabe des bischöflichen Autors, schwierige Fragen in ihrem entscheidenden Ansatzpunkt verständlich zu machen und auch dem Nichtfachmann nahe zu bringen, zeigt sich wieder in dieser Aufsatzsammlung.

A. Hüpgens SJ

MÜHLENBROCK, Georg, SJ: *Seelsorge heiligt den Seelsorger.* Zur Spiritualität des Priesters in der praktischen Seelsorge. Donauwörth: Ludwig Auer, Cassianeum. 132 S. Kart. 6,30.

Entgegen der verbreiteten, wenig ermutigenden Auffassung, der heutige Seelsorgsbetrieb wirke sich auf das religiöse Niveau des Seelsorgers nachteilig aus, zeigt der Verf., wie richtig verstandene und gelebte Seelsorge im Gegenteil den Seelsorger selbst vielfältig anregt und beschenkt und wie er, während er andern Gnaden vermittelt, zuerst selbst reicher Gnade teilhaftig wird. Insofern ist die Seelsorge tragender Grund priesterlicher Frömmigkeit. Gleichzeitig prägt die Seelsorge der Spiritualität des Seelsorgepriesters ihre spezifischen Züge auf. Davon handelt der zweite Teil des Buches. Das Leben des Weltpriesters ist ein Leben mitten in der Welt, mitten unter den Menschen, mitten im Kampf. Und auch hier ist es wieder so, daß dies alles nicht nur Belastung und Gefährdung, sondern ebenso Anregung und Ansporn bedeutet. Ein Buch, das Mut macht und zugleich anleitet, diese Erkenntnisse zu innerem Besitz werden zu lassen. Diesem Anliegen dienen die Betrachtungen „zur Einübung", die jeweils in die Darstellung eingeblendet sind und ihren Ertrag betend zu vertiefen suchen. So wird der Umgang mit dem Buch zu einer Schule priesterlicher Haltung „mitten in der Welt".

F. Hillig SJ

PEYRIGUERE, Albert: *Im Geiste Charles de Foucaulds.* Grundzüge des vormissionarischen Christseins. Mit einer Einführung von Michel Lafon. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1963. 86 S. Brosch. 5,80.

A. Peyriguère (1883–1959) ist ein französischer Priester, der in der Nachfolge Foucaulds über 30 Jahre unter den Berbern Marokkos gelebt und sich sehr intensiv mit der Lehre Foucaulds beschäftigt hat. So hat sein Wort ein besonderes Gewicht. Die Einführung stammt von M. Lafon, der selbst wieder als „geistlicher Sohn" P. Peyriguères dessen Werk betreut. – Die beiden hier veröffentlichten Essays wollen auf engem Raum das Wesen der Spiritualität Foucaulds herausarbeiten. Sie stellen sehr stark den Eroberungswillen heraus und wie seine starke Betonung des „Mönch-Missionars" nicht sich abwechselnde Phasen, sondern eine enge Durchdringung darstellt: das eine durch das andere. Die Schrift macht es dem Leser nicht leicht. Sie setzt sachlich ungefähr alles voraus und arbeitet dauernd mit ermüdenden Vorbemerkungen und Anspielungen, statt die Dinge direkt beim Namen zu nennen. Unerfreulich ist die sprachliche Abstempelung: „Vormission", „Vormissionar" und „vormissionarisch", die sich hoffentlich in der religiösen Literatur nicht einbürgert. Sie dringt auch durch andere Übersetzungen Peyriguères bei uns ein.

F. Hillig SJ

GUILLET, Jacques: *Jésus-Christ hier et aujourd'hui.* Paris: Desclée De Brouwer 1963. 264 S.

Der Verf., bereits durch sein Buch „Leitgedanken der Bibel" bekannt, hat hier eine Reihe von Artikeln zusammengestellt, die bereits in

Zeitschriften erschienen sind. Einige darunter zeigen wie das erwähnte Buch die Entwicklung von Ideen vom Alten zum Neuen Testament auf, so der Gerechtigkeit und der Herrlichkeit. Andere behandeln die Stellung Christi zu den großen Fragen des geistlichen Lebens, zu Kampf, Armut, Gehorsam, Gebet und den Aufgaben des Alltags. Es wird darauf aufmerksam gemacht, daß das christliche Gebet wesentlich im Dienste des Reiches Gottes steht, und daß Erkenntnis und Vertrautheit mit Christus durch die Hl. Schrift, Heiligung durch die Sakramente und tätige Liebe zum Nächsten voneinander nicht getrennt werden dürfen. Durch die Betonung des Wesentlichen wird allem Schwärmertum eine Absage erteilt. *A. Brunner SJ*

VAN DER MEER, F.: *Sieben wahre Legenden.* Köln: Hegner 1962. 136 S. Lw. 7,80.

Daß jemand im Jahre 1962 neue Legenden formt, erscheint ungewöhnlich. Hinter dem naiven Erzählton steht hier nicht nur der reife Glaube, sondern auch der wache kritische Sinn. Der Verf. gibt für jede Erzählung seine geschichtliche Quelle an, z. B. „Zu einer Stelle in der Historia Monachorum des Rufinus von Aquileja" (24), „Nach der Vita sancti Columbae, von Adamnan" (44), „Nach einem Exempel in einer Homilie des Cäsarius von Heisterbach" (63), „Nach einer russischen Volkserzählung" (97).

Legende ist, erstens: fabulierende Heiligenerzählung, erfährt, zweitens: ihre Sinngebung durch das Auge des Glaubens, und ist, drittens: wenn sie literarisch auftritt, künstlerisch gestaltet. Van der Meer verwirklicht alle drei Eigenschaften, schreibt „wahre Legenden". Der Fabulierer spinnt die Geschichte, begleitet schmunzelnd seinen Christusträger durch die Welt und in den Himmel, schmückt ihm Stuhl und Stab. Der Gläubige gibt den tieferen Sinn, zeigt die sanfte Aura der Heiligen. Der Schriftsteller baut, bezieht den Teil auf das Ganze, strafft die Gestalt. „Wo die wahren Heiligen vorübergehen, scheint die Sonne. Eine höhere Sonne, die nie untergeht. Sie scheint an merkwürdig unerwarteten Orten. Zuweilen, wenn wir einen alten Bericht lesen, ist es, als schiene sie uns auf die Hände, ja, ins Herz: wir erkennen das Beste, was unter Menschen geschehen ist" (Einl.). Van der Meers Legenden gehören verschiedenen Jahrhunderten, verschiedenen Ländern, verschiedenen Heiligtümern an. „Gleichwohl ist uns, als ob wir eine einzige Familie besuchen: die Familie der Gotteskinder, die glücklichste der Welt" (Einl.).

Legenden sind untragisch, unkompliziert, licht, versöhnend. Das Christenleben, auch jenes der Heiligen, ist oft bis zum äußersten gespannt, verwickelt, dunkel. Die Legende transponiert ihre Gestalt zugleich herab und hinauf. Hinab, näher zum Menschen hin, indem sie verschmitzt die kleinen Menschlichkeiten zeigt; hinauf, indem sie ihren vertrauten Umgang mit dem Unsichtbaren darstellt, sie zu Gott entrückt. Während so vieles, was in unseren Tagen geschrieben wird, niederreißt und zerstört, bauen diese Erzählungen auf, trösten sie.

P. K. Kurz SJ

ACKEN van, Bernhard: *Erwachsenenkatechismus.* Eine Einführung in die Welt des katholischen Glaubens. 3. Auflage. Heidelberg: F. H. Kerle 1963. 267 S. Lw. 12,80.

Für viele Katholiken bedeutet das Ende des Religionsunterrichts in der Volksschule oder am Gymnasium das Ende jeglichen Bemühens um Erweiterung und Vertiefung ihres religiösen Wissens. Mit ihrem Fachwissen und ihren sonstigen Kenntnissen hält es nicht Schritt; religiös bleiben sie ungebildet. Da ist es kein Wunder, wenn sie den Schwierigkeiten und Einwänden, die in der heutigen Welt von allen Seiten an sie herandringen, hilflos gegenüberstehen. Ihrem Glauben mangelt es an Freudigkeit und tiefer Überzeugung, wenn sie nicht schließlich an ihm Schiffbruch leiden. Hier ist ein Buch, erwachsen aus Erfahrung, das dem Nichttheologen die Grundwahrheiten des Christentums darlegt und zu den gewöhnlichen Einwänden Stellung nimmt. Der Stil ist klar, einfach und jedermann zugänglich. Es ist zu wünschen, daß diese Laiendogmatik in viele Hände kommt.

A. Brunner SJ

Religiöse Freiheit und Wandlungen der Gesellschaft

Augustinus Kardinal Bea

Es dürfte in der heutigen Menschheit kaum ein mächtigeres Verlangen geben als das nach Freiheit; und das vielleicht eben deswegen, weil ein so großer Teil der Menschheit noch immer hart um dieses hohe Gut kämpfen muß. Ist nicht der beste Beweis dafür der Jubel, mit dem das Rundschreiben Johannes' XXIII. „Pacem in terris" aufgenommen worden ist? Neben der Friedenssehnsucht spielte dabei vor allem die Freude mit, daß hier in einem feierlichen Schriftstück die wesentlichen Rechte der menschlichen Person bestätigt und der Wert der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte" substantiell anerkannt wurde[1]. Die Zeitnähe des Themas ist noch gewachsen, seitdem die große Versammlung der katholischen Gesamtkirche sich in den Sitzungen, die am 4. Dezember 1963 zu Ende gingen, damit befaßt hat.

Gleichzeitig empfinden immer mehr gebildete Katholiken die zwingende Notwendigkeit, sich über die „religiöse Freiheit" ein klares und festes Urteil zu bilden.

Unser Thema ist alles andere als einfach und leicht. Wenn ich das sage, denke ich nicht so sehr an den zweiten Teil, nämlich an das, was die Funktion der religiösen Freiheit in den Umbildungen der Gesellschaft betrifft – als vielmehr an den Begriff der religiösen Freiheit selbst, an seine Grundbestandteile, an seine genaue Ausformung in der verwickelten Vielheit der konkreten Fälle, die uns begegnen. Deswegen halte ich es für angebracht, unsere ganze Aufmerksamkeit der Anstrengung zu widmen, den Begriff der religiösen Freiheit herauszuarbeiten, abzuzeichnen und genau zu bestimmen. Die Beziehungen zwischen dieser Freiheit und den sozialen Veränderungen werden dabei nur in den Schlußfolgerungen erwähnt. Da ich zu katholischen Juristen spreche, ist es natürlich, daß ich nicht dabei verweile, alles das vorzutragen, was die christliche Philosophie zur Sache sagt. Ich werde vielmehr suchen, das, was der katholische Glaube lehrt, vorzulegen, wobei ich mich in besonderer Weise auf das beziehe, was das oberste Lehramt der Kirche gesagt hat.

Dieser Artikel ist der (leicht gekürzte) Abdruck eines Vortrags, den Se. Eminenz Kardinal Bea als Einleitung zum XIV. Nationalkongreß der Vereinigung katholischer Juristen Italiens (13.–15. Dezember 1963) in Rom gehalten hat. Das Thema des Kongresses lautete: Religiöse Freiheit und Wandlungen der Gesellschaft. Der Vortrag ist nicht zuletzt im Hinblick auf die 2. Sitzungsperiode des II. Vatikanischen Konzils bedeutsam, auf der das gleiche Thema zur Sprache kam.

[1] Vgl. AAS 55 (1963) 295 f.

Die „Freiheit" in der Lehre des Apostels Paulus

Womit könnten wir die Behandlung des Stoffes besser beginnen, als mit der Lehre des Völkerapostels, den man mit gutem Recht Herold und auch Held der Freiheit nennen kann[2]. Die Freiheit des Christen ist tatsächlich eines der gewaltigsten Themen seiner Briefe und eines der hauptsächlichsten Ziele, für das er gekämpft hat – man kann sagen, während seines ganzen bewegten apostolischen Lebens. War es doch dieser Kampf, der ihm jene Gegner erweckte, denen er (wenn auch nicht ausschließlich) viele Verfolgungen und lange Kerkerjahre zu danken hatte. „Denn ihr, liebe Brüder", so schreibt er den Galatern, „seid zur Freiheit berufen! Mißbraucht aber die Freiheit nicht zu einem Vorwand für fleischliches Gelüst; dienet vielmehr einander in der Liebe des Geistes. Denn das ganze Gesetz ist in dem einen Wort erfüllt: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst" (Gal 5, 13 f.).

Das ist seine Botschaft. Sie zeigt zugleich die besondere Seite der Freiheit, für die Paulus gekämpft hat. Es ist nicht genau diejenige, an die wir heute und hier denken. Wir verbinden mit dem Begriff der Freiheit der menschlichen Person vor allem, daß sie frei sei von äußerem Zwang jeder Art: von seiten anderer Menschen und der Gesellschaft. Paulus dagegen dachte an die Befreiung des Menschen von der Knechtschaft der niederen Leidenschaften, der Sünde; einer Knechtschaft, die er in jenen zwar bekannten, aber doch stets eindrucksvollen Worten beschreibt, die klingen wie ein Schrei dessen, der unter dem Druck eines schweren Joches seufzt: „Was ich wirke, kenne ich nicht; tue ich doch nicht das, was ich will, sondern ich tue, was ich hasse ... Ich finde also, indem ich das Gute tun will, das Gesetz in mir, daß mir das Böse anklebt" (Röm 7, 15. 21).

Als Paulus von der Befreiung redete, dachte er auch an das „Gesetz" des Alten Bundes. Abgesehen davon, daß es über die Maßen verwickelt war durch viele bis ins einzelne gehende Überlieferungen und eben so viele nicht weniger genaue Erläuterungen der „Gesetzeslehrer", hielt dieses Gesetz wie der Sklave, der in den Patrizierfamilien als Erzieher, Wächter und Begleiter der Kinder wirkte, die Seelen ununterbrochen unter der Rute der Drohung. „Vor der Ankunft des Glaubens (in Christus) wurden wir in den Banden des Gesetzes in Gewahrsam gehalten ... (Gal 3, 23). Wie sehr hat sich dann alles verändert nach der Befreiung durch Christus! Der Mensch ist zum Adoptivkind Gottes geworden. Er empfing die Gabe des Geistes, der ihm die Empfindungen des Kindes dem himmlischen Vater gegenüber schenkt und ihn leitet. Nunmehr schaut er heiteren Blickes mit dem Auge des Glaubens zum Vater auf, um aufmerksam jeden Wink und jede Willensäußerung von ihm aufzunehmen, wobei er sich, wie es sich eben für ein Kind geziemt, von seinem Geiste leiten läßt, der ja auch der Geist Christi ist. Auf diese Weise befolgt er frei das Gesetz des Geistes.

---

[2] Vgl. dazu Augustinus Kard. BEA: *San Paolo araldo et eroe della libertà*, in: *La Civiltà Cattolica* (1960) IV, 3–14.

Das ist die Freiheitsidee, die der hl. Paulus vertritt. Wer könnte leugnen, daß in ihr das wirkliche Wesen der Freiheit der menschlichen Person bestimmt worden ist, der Endpunkt, auf den hin notwendig alle Befreiungen konvergieren müssen? Es handelt sich um eine Freiheit, die nicht deswegen geschaffen worden ist, damit der Mensch sich in die eigene schmalbrüstige Ichsucht einschließe, sondern damit er sich aus eigenem Antrieb und völlig, mit seinem ganzen Sein, der Wahrheit, der Gerechtigkeit, dem Mitmenschen und Gott hingebe. Und dieses Letzte ist notwendig das Endziel auch jener Freiheit, die wir neuzeitlichen Menschen vor allem vor Augen haben.

Wir reden hier also von Freiheit im Sinn der freien und vollen Hingabe an die Wahrheit, an die Gerechtigkeit, an die Liebe und damit an Gott selbst.

Die theologische Bedeutung der „Freiheit" des Menschen

Diese Definition zeigt zugleich, daß die Freiheit aus zwei Elementen besteht und daß der Mensch immer in Gefahr ist, eines davon zu unterstreichen und das andere zu vernachlässigen.

Auch der bereits angezogene Text des hl. Paulus macht uns auf diese Gefahr aufmerksam. Er ruft aus: „Ihr seid berufen zur Freiheit"; aber sofort beeilt er sich anzumerken: „Benützt diese Freiheit nicht als Vorwand für fleischliches Gelüste." Unter den Worten „Gelüste des Fleisches" versteht er, wie er selbst im Textzusammenhang erklärt, nicht nur Unzucht, Unkeuschheit und Zügellosigkeit, sondern auch „Abgötterei, Zauberei, Feindschaft, Hader, Eifersucht, Zorn, Ränke, Spaltungen, Parteiungen, Neid, Trunkenheit, Schlemmerei und dergleichen" (vgl. Gal 5, 19 ff.). Wir sehen, welch tiefer Menschenkenner der Apostel ist! Im gleichen Augenblick, in dem er feierlich die Freiheit verkündet, trägt er Sorge, auf die Gefahr hinzuweisen, daß die Freiheit zum Vorwand diene, dem Niedrigen, Ungeordneten und Bösen im Menschen zu willfahren, und daß der Mensch, indem er die Freiheit mißversteht, einer neuen Sklaverei verfalle. Wie oft ist es in der Geschichte leider geschehen, daß die paulinische Bejahung der Freiheit, die uns in Christus geschenkt ist, entstellt wurde, um jede Art des Aufstandes gegen das Gesetz, jede Art der Nachsicht gegen die Instinkte zu rechtfertigen! Und auf diese Weise wurde das Höchste im Menschen, die Vernunft und der freie Wille, den Leidenschaften unterworfen, die ihn fortreißen, daß er tut, was er selbst nicht möchte, ja, was er verabscheut. In andern Fällen hat man im Namen der Freiheit eben diese menschlichen Fähigkeiten ihres edelsten Zieles beraubt: der Wahrheit, der Gerechtigkeit und Gott zu dienen. Sie wurden so weit entleert und erniedrigt, daß sie Sklaven der Willkür, der Laune und einer selbstsüchtigen Abschließung gegen die Welt wurden.

Jede Bejahung der Freiheit muß unbedingt beide Wesensbestandteile vor Augen haben: das erste ist die ebenso adelige wie furchtbare Fähigkeit des Menschen,

Herr seiner eigenen Handlungen zu sein und so seine eigene Persönlichkeit durch bewußte und freie Akte nach und nach aufzubauen. Diese Akte werden dann, und zwar endgültig, auch sein jenseitiges Schicksal bestimmen.

Der zweite Wesensbestandteil besteht darin, daß die Ausübung jener Herrschaft über die eigenen Handlungen keine Willkür ist und keine Willkür sein kann. Sie hat vielmehr ihr Gesetz in der Wirklichkeit der Natur des Menschen selbst, die nach Gottes Bild geschaffen ist, und deswegen letztlich im Gesetz Gottes, der den Menschen erschaffen hat. Anders gesagt: die Ausübung der Herrschaft über die eigenen Handlungen durch die menschliche Person steht unter dem moralischen Gesetz, das in der Menschennatur selbst und letztlich in Gott dem Schöpfer begründet ist. Dieses zweite Wesenselement meint Paulus, wenn er von dem Gesetz spricht, das ins menschliche Herz eingeschrieben ist. Auch wo das Gesetz von keiner göttlichen Offenbarung überliefert worden ist, tut der Mensch, wenn er dem „natürlichen Licht", das sein Gewissen erleuchtet, folgt (vgl. Röm 2, 14 f.), das, was Gott will. Das Gewissen ist die Norm, die jeden Menschen leitet. Wenn es richtig gebildet ist, ist es nichts anderes als Gottes Stimme, des Schöpfers und Gesetzgebers. Entzieht sich aber der Mensch diesem Gesetz, dann mißachtet er, was er an höchstem Adel und echter Menschlichkeit in sich trägt und was ihn zum Bilde Gottes macht.

Mit dem Gesagten wird jede Art von theoretischem, moralischem und religiösem Relativismus ausgeschlossen.

Wenn man dieses Gesetz bejaht, muß man sich jedoch davor hüten, es wie ein physisches Gesetz aufzufassen. Nein! hier geht es um ein Gesetz, das der Mensch so befolgen muß, daß er es bewußt und frei übernimmt. Die Wahrheit und das Gesetz Gottes sind zu erhaben, als daß wir uns damit begnügen könnten, sie mit der geistigen Haltung von Sklaven aufzunehmen, d. h. gezwungen. Sie müssen vielmehr um ihrer selbst willen angenommen werden, weil sie in ihrer Größe erkannt sind. Daraus ergibt sich, daß es die allererste und wichtigste Pflicht des Menschen ist, sich zu bemühen, jene Wirklichkeit, die sein Gesetz ist, ganz zu erkennen. Er muß also frohgemut und mit beflissener Leidenschaft die Wahrheit suchen, die Unwissenheit und den Irrtum überwinden und jede Möglichkeit für moralische und religiöse Unterweisung suchen.

Um der Stimme des Gewissens frei folgen zu können, muß man das wertvolle Geschenk der Freiheit gegen die tausenderlei Feinde abschirmen, die ihm nachstellen und auf die wir bereits hingewiesen haben, als vom hl. Paulus die Rede war. Genau gesagt, wir müssen jenes Gut verteidigen gegen eine ganze Welt innerer Kräfte, die als Folge der Erbsünde häufig ungeordnet, zügellos und rebellisch sind und den Mensch zu persönlichem stillschweigendem Einverständnis und Nachgeben verleiten und ihn mehr und mehr hindern, das Gute zu tun, das er liebt und vollbringen möchte. Statt dessen bewegen sie ihn dazu, zu tun, was er verabscheuen muß, das Böse (vgl. Röm 7, 15).

Dies ist die Auffassung von Freiheit in ihrer unversehrten Ganzheit. Beide die menschliche Freiheit konstituierenden Elemente, die Herrschaft über die eigenen Akte und das Gesetz, das aus der Menschennatur selbst stammt, sind gleichermaßen wesentlich. Wer das eine oder das andere übersehen wollte, würde so oder so die Menschenwürde selbst in Frage stellen und aus dem Menschen entweder einen Sklaven der niedren Instinkte oder einen Unglücklichen machen, der sich selbstsüchtig in die engen Grenzen seines eigenen Ichs einschließt und sich von der Willkür und der Laune beherrschen läßt. Oder er wäre zwar Diener des Gesetzes, das er hinnimmt, ja, aber eben mit knechtischer Gesinnung und nicht bewußt und frei. In diesem Sinn achtet die Kirche, wie es der Patriarch von Venedig, Kardinal Urbani, bei der 400-Jahrfeier des Trienter Konzils in Gegenwart des Papstes und der zweiten vatikanischen Kirchenversammlung ausgesprochen hat, in höchstem Maße die Gewissensfreiheit[3].

Der Inhalt der „religiösen Freiheit" nach der Lehre der Kirche

Die religiöse Freiheit ist nichts anderes als die Gewissensfreiheit in Sachen der Religion. Leo XIII., der große Verfechter der menschlichen Freiheit, definiert sie als das Recht des Menschen, den Willen Gottes und seine Gebote nach dem Urteil des eigenen Gewissens gänzlich ungehindert zu erfüllen[4]. Man beachte die klaren Ausdrücke: „Den Willen Gottes erfüllen" und „gänzlich ungehindert", die aufs neue die beiden Wesenselemente der menschlichen Freiheit anzeigen: Herr seiner selbst zu sein, aber nicht um der eigenen Laune zu folgen oder sich in sich selbst zu verschließen, sondern um den Willen Gottes zu erfüllen und seinen Geboten zu gehorchen. Der Papst fügt bei: „Diese wahre und der Kinder Gottes würdige Freiheit, welche die Würde des Menschen beschützt, ist stärker als irgendeine Gewalttätigkeit und Schmähung; die Kirche liebt sie und hält sie stets in besonderer Weise wert." [5]

Die religiöse Freiheit drängt um so mehr, als sie sich auf das bezieht, was in der menschlichen Person das Heiligste und Unantastbarste ist, d. h. ihre Beziehungen zu Gott. Er ist ihr Schöpfer und ihr höchstes Gut und das letzte Ziel ihres Daseins. Wir haben oben gesagt, daß sich aus der Gewissensfreiheit die ernste Verpflichtung ergibt, sich um die Kenntnis der Pflichten zu bemühen. Wir wenden das nun auf die religiöse Freiheit an, d. h. auf die Freiheit des Menschen in seinen Pflichten Gott gegenüber. Dabei brauchen wir nur noch beizufügen: Steht die Tatsache einmal fest, daß Gott sich dem Menschen, sei es im Alten Bund, sei es in Jesus Christus geoffenbart und daß er die Kirche gestiftet und beauftragt hat, in der Weitergabe

[3] Vgl. *Osservatore Romano*, 4. Dez. 1963, 4.
[4] So in dem Rundschreiben „*Libertas praestantissimum*" vom 20. Juni 1888, vgl. ASS, 20 (1887–1888) 608.
[5] Ebd.

dieser Offenbarung an die Menschen fortzufahren, so ergibt sich daraus für den Menschen die ernste Verpflichtung, die Offenbarung kennenzulernen und dem Anruf der Kirche Gehör zu schenken.

Was lehrt nun die Kirche über das Recht des Menschen auf religiöse Freiheit? Vor allem sei vermerkt, in welcher Weise die Dokumente zu lesen und auszulegen sind, welche von der kirchlichen Autorität in dieser Sache ausgegangen sind. Nicht nur muß man die beiden genannten Wesenselemente der Freiheit vor Augen haben, sondern auch den historischen Zusammenhang, in dem diese Dokumente entstanden sind. Vor allem aber ist es wichtig zu sehen, auf welche Lehrsysteme die in den einzelnen Dokumenten enthaltenen Ausdrücke sich beziehen, welches der zwei Elemente der Freiheit in jenen Systemen gegebenenfalls geleugnet oder mißverstanden worden ist und welches von ihnen demnach vom obersten Lehramt der Kirche neu bestätigt wird.

Nachfolgend ein höchst einleuchtendes Beispiel. Pius IX. sagte einmal, daß die These von der „Gewissensfreiheit" ein „Wahnsinn" sei[6]. Der Ausdruck ist sicher verwirrend. Und doch, schaut man aufmerksam auf den theoretischen und geschichtlichen Zusammenhang, so entdeckt man einen wohlberechtigten Sinn. Der Papst wollte mit jenen Worten eine Auffassung der Gewissensfreiheit brandmarken, die das Gewissen als uneingeschränkt frei von jedweder Bindung an das Gesetz Gottes betrachtete[7]. Und das wäre tatsächlich ein „Wahnsinn".

Aus demselben Grund bemerkte Pius XI., daß der Begriff „Gewissensfreiheit" (Freiheit des Gewissens) zweideutig ist, und zog es vor, von „Freiheit der Gewissen" zu reden[8]. Im übrigen pflegte schon Leo XIII. zwischen „willkürlicher" und „wahrer Freiheit" zu unterscheiden. Es ist ganz klar, so hatte er gesagt, wenn man die Gewissensfreiheit so versteht, daß der Mensch Gott verehren dürfe, in welcher Form es ihm besser paßt, oder ihn auch nicht zu verehren brauche, dann ist eine solche Freiheit als absurd anzusehen. Der Papst hatte jedoch dazu bemerkt, daß der Ausdruck sehr wohl auch in dem Sinn verstanden werden könne, daß der Mensch im bürgerlichen Gemeinwesen das Recht haben müsse, den Willen Gottes zu erfüllen und seinen Geboten zu gehorchen, wie es ihm sein eigenes Gewissen vorschreibt, ohne daran gehindert zu werden. Und er bemerkt, daß der Begriff „Gewissensfreiheit" in diesem zweiten Sinn verstanden eine unbestreitbare Wahrheit ausdrückt[9].

Ein anderes Beispiel. In Zeiten, die uns näher stehen, stellte sich das Problem der religiösen Freiheit dem obersten Lehramt in anderer Gestalt. Die Kirche befand sich nicht mehr Systemen gegenüber, die die Freiheit in dem Sinn leugneten, daß sie jegliche moralische und religiöse Bindung ablehnten. Sie hatte es vielmehr

---

[6] Lateinisch: „deliramentum", so in dem Rundschreiben *Quanta cura*, in: *ASS*, 3 (1867–1868) 162.
[7] Vgl. auch die *Propositio Nr. 3 des Syllabus*, Denzinger-Schönmetzer 2903.
[8] *Lettera Apostolica: Non abbiamo bisogno* vom 29. Juni 1931: *AAS* 23 (1931) 301 f.
[9] Rundschreiben *Libertas praestantissimum* a.a.O.

mit totalitären Staatsformen zu tun, die auf verschiedene Weise und oft in drückendster Form das Recht der Menschen, ihre Pflichten gegen Gott zu erfüllen, und das Recht der Christen, ihren Pflichten als Kinder der Kirche nachzukommen, einschränkten, sofern sie nicht geradezu darauf ausgingen, jede Religion aus den Menschenherzen zu reißen.

Diesen Angriffen auf die religiöse Freiheit nun setzte die Kirche ihre unumstößliche Erklärung entgegen, daß die religiöse Freiheit ein unveräußerliches und unverjährbares Recht der Person ist. In dem Rundschreiben „Mit brennender Sorge" über den Nationalsozialismus erklärte Pius XI.: „Der gläubige Mensch hat ein unverlierbares Recht, seinen Glauben zu bekennen und in den ihm gemäßen Formen zu betätigen. Gesetze, die das Bekenntnis und die Betätigung dieses Glaubens unterdrücken oder erschweren, stehen in Widerspruch mit einem Naturgesetz." [10] In einer seiner Rundfunkbotschaften über die Neuordnung der Welt reihte Pius XII. unter die „Grundrechte der Person" auch das Recht auf die private und öffentliche Gottesverehrung ein, die karitativ-religiöse Betätigung einbegriffen[11]. Johannes XXIII. geht von dem gleichen Standpunkt aus, wenn er in seinem Rundschreiben „Pacem in terris" erklärt, daß unter die Menschenrechte auch die gezählt werden müsse, daß der Mensch „Gott nach der rechten Norm des Gewissens verehren" und die Religion privat und öffentlich bekennen dürfe[12].

Damit ist auch schon der Umfang der religiösen Freiheit unterstrichen. Es handelt sich nicht nur um das Recht der Meinungsfreiheit in religiösen Dingen, auch nicht nur um das Recht, die Riten der eigenen Religion zu vollziehen, sondern um das Recht des Menschen, nach dem Urteil des eigenen Gewissens alle ihm obliegenden Pflichten gegen Gott einzuhalten und die Gottesverehrung auch äußerlich, sei es als einzelner, sei es in Gemeinschaft, auszuüben. Dieser Umfang der Freiheit wird von der Natur des Menschen selbst unabdingbar gefordert. Denn der Mensch ist weder reiner Geist, noch ein bloßes Individuum, sondern ein Wesen, das dazu geschaffen ist, in Gemeinschaft mit anderen zu leben und zu wirken. Die einzige Grenze, die diese Freiheit zuläßt, auch sie ein Ausfluß der sozialen Natur des Menschen, besteht im Gemeinwohl. Die Ausübung der Freiheit darf die sicheren Rechte anderer Menschen nicht verletzen, handle es sich nun um einzelne oder um die Gesellschaft. Es ist in der Tat unzulässig anzunehmen, daß aus der gleichen Menschennatur, wenn man sie als Ganzheit nimmt, zugleich auf der einen Seite die Gesellschaftlichkeit und die Neigung, friedlich in Gemeinschaft zusammenzuleben, entspringen, und auf der anderen Seite Pflichten und Rechte, die das Zusammenleben zerstören. Es ist deswegen natürlich, daß sich dieses „Gemeinwohl" in der konkreten Wirklichkeit in verschiedener Weise darstellt. Die Weise wird anders sein in einer Gesellschaft, die völlig gleichartig ist – wenn es überhaupt eine solche

[10] *AAS* 29 (1937), 160.
[11] *Rundfunkbotschaft zu Weihnachten 1942* (24. Dez.) *AAS* 35 (1943) 19.
[12] *AAS* 55 (1963) 260 f.

Gesellschaft gibt oder gegeben hat –, und anders in einer pluralistischen Gesellschaft. Und das aus dem einfachen Grund, weil die Möglichkeit des Widerstreites zwischen den Rechten der Menschen verschieden ist, je nachdem sie eingestellt und gesinnt sind.

Der religiösen Freiheit, wie jedem andern Recht, entspricht eine Pflicht. Sie besteht darin, daß der einzelne Mensch und im besonderen das politische Gemeinwesen diese Freiheit achtet und schützt. Es ist in der Tat eine der hauptsächlichsten Aufgaben der öffentlichen Gewalt, dafür zu sorgen, daß die Rechte jedes einzelnen und aller zusammen anerkannt und gesichert sind. Sie muß dabei zwischen ihnen so ausgleichend wirken, daß jeder Bürger auf bestmögliche Weise seine eigenen Obliegenheiten erfüllen kann[13].

Die religiöse Freiheit des in gutem Glauben Irrenden

Die Anerkennung und der Schutz des Rechtes der Bürger auf religiöse Freiheit durch den Staat ist vielleicht eines der schwierigsten Probleme in Theorie und Praxis. Das Problem liegt darin, daß die religiöse Freiheit das Recht umschließt, den Glauben nach außen zu verkünden und ihn auch öffentlich zu bekennen. Da es nun menschlich ist zu irren – eine Folge der Erbsünde, die leicht feststellbar ist, wenn man die Geschichte der Menschheit betrachtet – ersteht die Frage: Behält jemand, der in religiösen Fragen irrt, noch das uneingeschränkte Recht, seinen Irrglauben öffentlich zu bekennen und zu verkünden?

Es ist leicht einzusehen, daß sich diese Frage nicht auf den bezieht, der mala fide irrt, d. h. auf den, der sich freiwillig der Wahrheit und den sich daraus ergebenden sittlichen Verpflichtungen verschließt. Das gilt auch von dem, der es aus Trägheit oder ähnlichen Gründen unterläßt, sich zu erkundigen und sich belehren zu lassen, wenn ihm das tatsächlich möglich wäre. Wollte man grundsätzlich auch dem, der sich böswillig der Wahrheit verschließt, das Recht einräumen zu irren, so liefe das darauf hinaus, dem sittlichen Übel die Existenzberechtigung zuzuerkennen und seine Ausbreitung zu erlauben. (Nebenbei sei hier bemerkt, daß konkret keine menschliche Autorität imstande ist und daher auch nicht das Recht hat, „in foro externo" über die innere Aufrichtigkeit oder Unaufrichtigkeit eines Menschen zu urteilen.)

Was aber soll man von dem sagen, der guten Glaubens in einen unüberwindlichen Irrtum verwickelt ist, d. h. also von dem, der alles getan hat, was er tun konnte, um sich zu unterrichten und sein Gewissen richtig zu bilden, und dem es dennoch nicht gelungen ist, sich von seinem Irrtum zu befreien? Erwidert man, daß ein solcher tatsächlich das Recht auf Religionsfreiheit behält, so ist zu fragen: Wie kann es je ein Recht geben, den Irrtum frei zu verkünden und Unrecht zu tun,

[13] Vgl. Pius' XII. *Rundfunkbotschaft* vom 1. Juni 1941 *AAS* 33 (1941) 24.

wo doch das Recht und die Freiheit auf das Gute zielen? Werden daraus nicht schwere Übelstände folgen, wie die Verletzung der Rechte anderer und der Gesellschaft und vielleicht sogar der Kampf aller gegen alle?

Als Antwort darauf sei auf die Rede Pius' XII. über die Toleranz hingewiesen: „Was nicht der Wahrheit und dem Sittengesetz entspricht, hat objektiv kein Recht auf Dasein, Propaganda und Betätigung“ [14]. Dazu ist jedoch zu bemerken, daß der Papst von der objektiven Sachlage und abstrakt spricht. Tatsächlich gebraucht er hier den Ausdruck „objektiv“ und das Fürwort „was“. Er spricht also nicht von Menschen, und nur Menschen können Rechtssubjekte sein. Sinn und Zweck des vom Papst angeführten Grundsatzes ist nicht, das Recht der in gutem Glauben irrenden Person zu leugnen, sondern festzustellen, daß keine menschliche Autorität einen ‚positiven Befehl' oder eine ‚positive Ermächtigung' erteilen kann, „zu lehren oder zu tun, was der religiösen Wahrheit oder dem sittlich Guten widerspricht“. (Hierzu erklärt Pius XII.: „Ein Befehl oder eine Ermächtigung solcher Art hätte keine verpflichtende Kraft und bliebe unwirksam. Keine Autorität kann sie geben, denn es ist gegen die Natur, den Geist und den Willen des Menschen zum Bösen und zum Irrtum zu verpflichten oder beides als gleichgültig zu betrachten. Nicht einmal Gott könnte einen solchen positiven Befehl oder eine solche konkrete Ermächtigung geben, da sie im Widerspruch zu seiner absoluten Wahrhaftigkeit und Heiligkeit stünden.“ [15])

Der Papst spricht also nicht einfach von einer Erlaubnis, sondern von einer „positiven Erlaubnis“. Sicher kann niemand positiv das erlauben, was sich gegen die Wahrheit oder das sittlich Gute richtet. Wir betonen „positiv“ erlauben, d. h. etwas erlauben und dazu einfach erklären, es sei recht und erlaubt. Etwas anderes ist, was wir eine „negative“ Erlaubnis nennen möchten, d. h. ein Nichtverhindern des Irrtums und des Übels. Diese letztgenannte Haltung kann nach einer ausdrücklichen Erklärung des Papstes unter gewissen Bedingungen gerechtfertigt sein: „Nicht durch staatliche Gesetze und Zwangsmaßnahmen einzugreifen, kann trotzdem im Interesse eines höheren und umfassenderen Gutes gerechtfertigt sein.“ [16].

Der Papst leitet also vom Prinzip der Toleranz nicht das Recht ab, dem im gutem Glauben Irrenden die Religionsfreiheit zu verweigern, ganz im Gegenteil: Pius XII. hat zehn Jahre zuvor in seiner oben angeführten Ansprache allgemein und unbedingt festgestellt, daß „das Recht der öffentlichen und privaten Anbetung Gottes“ zu „den Grundrechten der Person gehört“ [17]. Der Papst hatte dabei offensichtlich den Fall eines mit gutem Gewissen geübten Kultes im Auge. (Sonst könnte nicht von einem wirklichen Kult die Rede sein.) Darüber spricht der Papst ganz allgemein, und er stellt keineswegs die Bedingung „vorausgesetzt, es handelt sich um

---

[14] *Ansprache an den Verband der kath. Juristen Italiens* am 6. Dez. 1953 *AAS* 45 (1953) 794–802.
[15] Ebd. [16] Ebd. [17] *Weihnachtsbotschaft 1942 AAS* 35 (1943) 19.

einen Kult, der der Wahrheit entspricht". Er hätte dieses Element unbedingt nennen müssen, wenn er gemeint hätte, es sei Bedingung für die Religionsfreiheit.

Papst Johannes hält die gleiche Linie, wenn er in dem oben genannten Text des Rundschreibens „Pacem in terris" unter den Menschenrechten jenes aufzählt, Gott zu ehren „nach der rechten Norm des Gewissens" (conscientiae suae)[18]. Mit dem Wort „suae" unterstreicht der Papst, daß eine Gottesverehrung nach der Eingebung des rechten Gewissens jedes einzelnen auch in dem Falle gemeint ist, in dem das Gewissen zwar objektiv irrt, der Irrtum aber subjektiv unüberwindlich ist. Weiter erklärt der Papst in dem gleichen Rundschreiben: „Man muß dabei immer unterscheiden zwischen dem Irrtum und dem Irrenden, auch wenn es sich um Menschen handelt, die im Irrtum oder in ungenügender Kenntnis über Dinge befangen sind, die mit religiös-sittlichen Werten zusammenhängen. Denn der dem Irrtum Verfallene hört nicht auf, Mensch zu sein, und verliert nie seine persönliche Würde, die doch immer geachtet werden muß. In der Natur des Menschen geht auch nie die Fähigkeit verloren, sich vom Irrtum freizumachen und den Weg zur Wahrheit zu suchen. Hierin fehlt dem Menschen auch nie die Hilfe des vorsehenden Gottes. Wenn heute also jemand der Klarheit des Glaubens ermangelt oder in falschen Lehren aufgewachsen ist, kann es sein, daß er später, von Gottes Licht erleuchtet, die Wahrheit annimmt." Der Papst fügt mit großem pastoralem Takt hinzu: „Wenn nämlich Gläubige weltlicher Belange wegen mit Menschen in Verbindung stehen, die überhaupt nicht oder nicht richtig an Christus glauben, so können sie ihnen Anlaß oder Antrieb sein, zur Wahrheit zu gelangen."[19]

Wir dürfen noch eine Überlegung anfügen: Warum behält der in gutem Glauben Irrende, wenn nur das Gemeinwohl nicht leidet, Recht auf Religionsfreiheit? Weil er persönlich das Sittengesetz erfüllen will und es auch wirklich erfüllt und damit den Willen Gottes, wenn auch nur einschlußweise und nur so, wie es ihm konkret möglich ist, d. h. nach dem Urteil seines Gewissens, das er sich nach besten Kräften gebildet hat, und darum nach einem guten Gewissen, auch wenn die Urteile dieses Gewissens objektiv falsch sind. So bleibt also auch im Fall des in gutem Glauben Irrenden der wesentliche Sinn der dem Menschen gewährten Freiheit gewahrt[20]. Bedenkt man die Beschränktheit und die Schwerfälligkeit des menschlichen Verstandes und wie leicht sich daraus falsche Erkenntnisse ergeben, so kann man nur sagen: Wehe, wenn man sich nicht an obiges Prinzip halten könnte! Wehe, wenn man vom Menschen verlangen wollte, daß er das ganze Ge-

---

[18] *AAS* 55 (1963) 260 f. [19] *AAS* 55 (1963) 299 f.

[20] Es ist hier auf die Unterscheidung hinzuweisen zwischen dem, der sich guten Glaubens in einem Irrtum befindet, und dem, der um seinen Irrtum weiß und trotzdem darin verharrt, der sich also „mala fide" darin befindet. Dieser handelt „formaliter" schlecht, d. h. objektiv und subjektiv schlecht. Von ihm kann man nicht sagen, daß er ein „Recht" habe, seinen Irrtum zu bekennen und zu verbreiten. In seinem Fall kann man nur von „Toleranz" sprechen, um deretwillen man seinen Irrtum um eines höheren und umfassenderen Gutes willen laufen läßt. Wer sich jedoch guten Glaubens in einem unüberwindlichen Irrtum befindet, handelt, wie die Moralisten sagen, nur „materialiter" schlecht, d. h. objektiv verfehlt, subjektiv jedoch gut.

bot Gottes immer objektiv richtig erfülle! Wer könnte da vor dem Urteil Gottes noch bestehen?[21]

Es kann also keine menschliche Autorität positiv erlauben, etwas Unrechtes oder etwas Irriges zu tun oder zu lehren; dadurch wird aber das Recht auf Religionsfreiheit nicht angetastet für den, der in gutem Glauben und unüberwindbar irrt. Dabei ist vorausgesetzt, daß die äußere Ausübung dieses Rechts das Gemeinwohl nicht gefährdet. Das heißt, es dürfen durch diese Ausübung Gottes Ansprüche auf die ihm von den Menschen geschuldete Verehrung nicht positiv eingeschränkt werden oder Rechte einzelner oder der Gesellschaft verletzt werden. Hier gilt die allgemeine Regel, wonach jegliches Recht eines einzelnen aufhört, wenn und in dem Maß, als es die Rechte anderer verletzt.

Papst Johannes XXIII. bemerkt: „Da man heutzutage annimmt, daß das Gemeinwohl vor allem in der Wahrung der Rechte und der Pflichten der menschlichen Person besteht, muß dem Staat besonders daran gelegen sein, daß einerseits diese Rechte anerkannt, geachtet, auf einander abgestimmt, gesteuert und gefördert werden und daß anderseits ein jeder seinen Pflichten leichter nachkommen kann."[22] Unter diesen Voraussetzungen darf man wohl unterstreichen, daß die richtig verstandene Religionsfreiheit sicher zu den Menschenrechten gehört und daß ihre Anerkennung, ihr Schutz und ihre Förderung durch öffentliche Organe als wesentliche Forderungen des Gemeinwohls betrachtet werden müssen.

Man könnte fragen: Ist dies nicht eine weite Auslegung der Lehre der Kirche? Und man könnte vielleicht auf die Worte Pius' XII. aus seiner schon angeführten Ansprache über die Toleranz hinweisen, wo er sagt, daß „in einigen Fällen", „unter gewissen Verhältnissen" keine Pflicht bestehe, den Irrtum und das Unrecht zu unterdrücken[23]. Folgt daraus: Also mit Ausnahme dieser – und man unterstellt „weniger" – Fälle, in denen der Irrtum „geduldet" und nur „geduldet" werden könne, muß man den Irrtum und das Übel immer unterdrücken? Was soll man zu diesem Einwand sagen?

Zunächst sei darauf hingewiesen, daß Pius XII. ein von unserer Frage ganz verschiedenes Problem erörtert. Es geht ihm nicht um das Recht auf Freiheit des einzelnen, der guten Glaubens irrt, sondern er fragt, wie sich der Staatsmann gegenüber dem Irrtum und dem Übel verhalten soll, wobei vom guten Glauben dessen

---

[21] Eine weitere Bestätigung für diese Ansicht findet sich in der Lehre der katholischen Theologie vom „Heil der Ungläubigen". Diese Lehre besagt, daß jene, die sich in einem unüberwindlichen Irrtum befinden, wenn sie nur das tun, was sie in ihrem Gewissen als ihre Pflicht und als den Willen Gottes erkennen, ihr Heil erlangen. Vgl. dazu den Brief des Hl. Offiziums an den Erzbischof von Boston vom 8. August 1949, Denzinger-Schönmetzer 3866–3873. Der Brief legt dar, daß die tatsächliche Zugehörigkeit zur Kirche nicht immer notwendig ist, daß vielmehr schon das sogenannte „Votum ecclesiae" genügen könne. Dieses, so sagt der Brief, braucht nicht ausdrücklich zu sein, es sei schon in der inneren Bereitschaft enthalten, den Willen Gottes zu tun und sich ihm gleichförmig zu machen.

Wenn also Gott das ewige Heil auch denen nicht vorenthält, die aufrichtig und treu ihrem Gewissen folgen – auch wenn sich dieses objektiv, aber eben unüberwindlich in einem Irrtum befindet –, dann zeigt dies, daß die Handlungen, die in einem solchen Gewissenszustand getan werden, wenigstens ihrem Wesen nach dem Ziel entsprechen, für das Gott den Menschen geschaffen hat und wofür er ihm Verstand und freien Willen gegeben hat.

[22] *AAS* 55 (1963) 273. [23] *AAS* 45 (1953) 794 ff.

abgesehen wird, der irrt oder Unrecht tut[24]. Die Frage nach der bona oder mala fides, die für unser Problem wesentlich ist, wird von Pius XII. überhaupt nicht gestellt. Erst im späteren Verlauf seiner Ansprache kommt er nebenbei darauf, daß die Kirche ganz besonders auf den Rücksicht nimmt, der guten Glaubens irrt. Die angeführten Texte handeln also nicht von unserer Frage. Dagegen haben wir gesehen, daß Pius XII. ausdrücklich festgestellt hat, daß es ein Grundrecht der menschlichen Person auf private und öffentliche Gottesverehrung gibt und daß er dieses Recht nicht auf den objektiv wahren Kult einschränkt. Er hat damit, wenn auch nicht ausdrücklich, das Recht des in gutem Glauben Irrenden auf Religionsfreiheit bejaht.

Mit diesen Ausführungen sind nur die Grundsätze aufgezeigt. Mehr war in diesem Rahmen nicht möglich. Wir sind uns bewußt, daß das Problem in der Praxis sehr schwierig ist: Was ist genau und im einzelnen das Gemeinwohl, das hier und jetzt eine Einschränkung der Religionsfreiheit oder, besser, ihrer äußeren Ausübung verlangt?

Zudem bleibt noch das Problem der genauen Abgrenzung der Rechte und Pflichten, das jene zu lösen haben, deren Aufgabe es ist, die Rechte und Pflichten der einzelnen aufeinander abzustimmen. Wer wie die Juristen mit der Gesetzgebung zu tun hat, kennt die große Schwierigkeit dieser Aufgabe und weiß, daß das auch beim besten Willen allzuoft nur zum Teil gelingt. Dennoch bleibt es wichtig, das Grundsätzliche herauszuheben und auszusprechen, daß das unverletzliche Recht auf Religionsfreiheit auch für den in gutem Glauben Irrenden besteht und unbedingt anerkannt und gewahrt bleiben muß, solange und insoweit seine Ausübung nicht das Recht Gottes auf die ihm von den Menschen geschuldete Verehrung positiv einschränkt oder eindeutige Rechte anderer oder der Gesellschaft verletzt.

Kurze Zusammenfassung. Winke zum Problem der Beziehungen zwischen dem religiösen Phänomen und der sozialen Umgestaltung.

Fassen wir die Ergebnisse unserer Ausführung kurz zusammen und stellen fest:

a) Das Recht auf Religionsfreiheit ist ein unveräußerliches und unverlierbares Recht der menschlichen Person.

b) Diese Freiheit hat zwei wesentliche Elemente: Sie schließt jeden Zwang seitens anderer und der Gesellschaft aus; sie hat den Sinn, dem Menschen bewußt und frei, ohne irgendwie daran gehindert zu werden, die Erfüllung des Gebotes Gottes nach der Norm seines Gewissens zu ermöglichen. Sie schließt das Recht ein, nicht nur religiöse Feiern zu veranstalten, sondern auch seinen Glauben privat und öffentlich zu bekennen, ihn zu verkünden und auszubreiten, wobei stets das Ge-

[24] Vgl. dazu die Ansprache über die Toleranz Pius' XII., wo der Papst die Frage der „objektiven Wahrheit und der Gewissensverpflichtung gegenüber dem, was objektiv wahr und gut ist", von der Frage unterscheidet nach der „tatsächlichen Haltung der Völkergemeinschaft gegenüber einem einzelnen souveränen Staat und die Haltung dieses States gegenüber der Völkergemeinschaft in Fragen der Religion und der Sittlichkeit."

meinwohl und die Rechte Gottes und der Menschen als einzelner oder als Glieder der Gesellschaft in dem oben dargelegten Sinn gewahrt bleiben müssen.

c) Das Recht des einzelnen auf Religionsfreiheit bedeutet anderseits die Pflicht aller anderen und besonders der Gesellschaft, dieses Recht anzuerkennen, zu wahren und zu schützen und nötigenfalls seine Ausübung mit den Rechten anderer und der Gesellschaft in Einklang zu bringen.

Die Religion beeinflußt aufs tiefste die Struktur und den Wandel der Gesellschaft. Es genüge ein ohne alle Wertung vollzogener Vergleich zwischen der nichtchristlichen Gesellschaft des Römischen Reichs und der christlichen Gesellschaft des Mittelalters. Man denke nur an manche Institutionen wie die Sklaverei oder an die Sitten und Gebräuche, an das Recht, an die Kultur, an die Literatur unter den beiden Gesellschaftsformen. Oder ein anderes Beispiel: welch charakteristisches und tiefes Gepräge hat nicht der Islam den verschiedenen Völkern gegeben, in denen er sich durchgesetzt hat und nach dem Maß, in dem er von ihnen angenommen wurde! Auch der Buddhismus, der Konfuzianismus und der Schintoismus haben ihrer Umwelt typische Merkmale aufgeprägt[25].

Betrachtet man diesen starken Einfluß des religiösen Faktors auf das Leben des Menschen, sieht man noch viel klarer, welch entscheidende Bedeutung die Religionsfreiheit für die Gesellschaft hat, wie wichtig es ist, daß der Mensch seine Religion in voller Freiheit bekennen und ausüben könne, ohne Störung und äußere Eingriffe, ohne erzwungene Befolgung der Gesetze Gottes, nur nach seinem Gewissen.

Bekanntlich ist der Gedanke, ein Konzil abzuhalten, von Papst Johannes XXIII. angesichts der ungeheuren Probleme der heutigen Menschheit gefaßt worden. In diesem Sinn unterstrich er in seiner Einberufungsbulle, daß die Kirche heute vor einer gewaltigen Krise der Gesellschaft stehe und daß ihrer Aufgaben harren, die in ihrem Ausmaß und ihrer Bedeutung denen der tragischsten Zeiten ihrer Geschichte gleichkommen[26]. In einer Zeit, in der sich Materialismus und Atheismus in Theorie und Praxis mit allen Mitteln bemühen, die Religion, jede Religion auf Erden auszumerzen und aus den Herzen der Menschen auszureißen, ist es zweifellos eine Grundpflicht aller Menschen guten Willens, das unveräußerliche und unzerstörbare Recht des Menschen, Gott privat und öffentlich zu verehren und seinen Glauben nach dem Maß seines Gewissens zu bekennen und auszubreiten, laut zu verkünden. Damit erweisen wir der Menschheit einen Dienst von unschätzbarem Wert, nicht nur zum Wohle unserer Generation, sondern auch für unzählbare kommende Generationen.

---

[25] Selbstverständlich üben der konkrete Zustand einer Gesellschaft und ihr Wandel auch ihrerseits einen Einfluß auf die Religionsfreiheit aus, wie man sie auffaßt, wie sie geübt wird. Der Zustand einer Gesellschaft – sei sie einheitlich geschlossen oder pluralistisch – bestimmt die konkrete Gestalt der Rechte des Menschen und damit auch des Gemeinwohls und infolgedessen auch die praktische Durchführung der Religionsfreiheit. Auch der Wandel der Gesellschaft kann, indem er das Denken der Menschen ergreift, diese oder jene Auffassung von der Religionsfreiheit herbeiführen und damit auch, via facti, ihre Praxis bestimmen. Es war nicht möglich, auch noch diesen Punkt zu behandeln, aber er sollte doch wenigstens erwähnt werden.

[26] *Humanae salutis*, in: *AAS* 54 (1962) 6.

Die zweite Sitzungsperiode des Konzils

Wolfgang Seibel SJ

Die zweite Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils stand von vornherein unter dem Zeichen des Pontifikatwechsels. Nachdem der bewegende Aufbruch der ersten Session so unlöslich mit der Person Johannes XXIII. verbunden war, mußten sich jetzt alle Blicke auf Paul VI. richten. Von seiner Haltung hing zu einem guten Teil Geist und Verlauf der kommenden Konzilssitzungen ab. Obwohl das Gewicht des bereits Begonnenen zu groß war, als daß es der Wille des Papstes hätte wesentlich verändern können, so standen doch dem Papst Möglichkeiten genug zur Verfügung, in den Konzilsverlauf hemmend oder fördernd einzugreifen. Deswegen ist zuerst die Frage nach der Rolle des Papstes zu stellen, bevor die Konzilsarbeiten selbst beleuchtet werden können.

Papst Paul VI.

Bereits am Tag nach der Wahl des neuen Papstes stand es fest, daß Paul VI. zur Fortführung des Konzils im Geist seines Vorgängers entschlossen war. So beschränkte er sich von Anfang an darauf, diese Kontinuität der Konzilsziele ausführlich zu dokumentieren und durch einige behutsame Weisungen einen rascheren Gang der Arbeiten zu ermöglichen[1]. In den Konzilsverlauf selbst griff er nur ein einziges Mal ein, und auch da mit äußerster Vorsicht, als er am 24. 10. die Ergänzung der Kommissionen auf je 30 Mitglieder anordnete und diese Ergänzung zu je vier Fünftel der Wahl des Konzils überließ. Sonst verfolgte Paul VI. das Konzil fast noch zurückhaltender als Johannes XXIII. Wie sein Vorgänger wollte er um jeden Preis die Freiheit der Konzilsverhandlungen gewahrt wissen und jeden Anschein einer zu starken päpstlichen Führung vermeiden.

Unübersehbar waren aber die geistigen Wirkungen, die von der Ansprache an die Prälaten der Kurie (21. 9.) und vor allem von der Eröffnungsansprache (29. 9.) ausgingen. Die Ansprache vom 21. 9. hat die Reform der Kurie als ein Anliegen des Papstes selbst erwiesen und dadurch die Wege zur Diskussion über dieses Thema in der Konzilsaula geöffnet. Indem Paul VI. dabei auch die Möglichkeit eines Bischofsrates an seiner Seite erwähnte, entkräftete er alle Argumente, die

[1] Die Weisungen waren in einem Brief an den Kardinaldekan Tisserant vom 12. 9. 1963 und in einigen Modifikationen der Geschäftsordnung enthalten.

durch die Errichtung eines solchen Senats die Rechte und den Willen des Papstes beeinträchtigt glaubten. Damit waren schon vor Wiederbeginn des Konzils wesentliche Voraussetzungen für das Gespräch über die Themen geschaffen, die dann auf der Tagesordnung stehen sollten.

Von zentraler Bedeutung für den Verlauf der ganzen Sitzungsperiode war dann die Eröffnungsansprache vom 29. September. In ihrer Kühnheit und Weite läßt sie sich nur noch mit der Eröffnungsansprache Johannes XXIII. vom Jahr zuvor vergleichen. Ungleich systematischer und durchdachter als jene, war sie doch vom selben Geist geprägt und dokumentierte deutlicher als alles andere den Willen Pauls VI. zur Kontinuität mit dem Wollen und dem Werk seines Vorgängers. Der Gedanke einer inneren Erneuerung der Kirche aus dem Geist ihres Ursprungs und im Blick auf die Fragen der Zeit, die Forderung nach einer Neuformulierung der Lehre in der Sprache des heutigen Denkens, die damit zusammenhängende Unterscheidung zwischen der unwandelbaren Substanz und der wandelbaren „Einkleidung der Formulierung" der christlichen Wahrheit, und vor allem das Bild der pilgernden Kirche, die ständig neu nach der jeweils geforderten Erfüllung ihrer Aufgabe suchen muß, diese zentralen Aussagen Johannes' XXIII. kehren in ihrem Sinngehalt unverändert bei Paul VI. wieder.

Schon in den Sätzen über Johannes XXIII. zeigte sich dieses vom Wissen um die Geschichtlichkeit der Kirche geprägte Denken. Paul VI. sah die Bedeutung des Pontifikats seines Vorgängers gerade darin, daß er mit seinem Konzil der Kirche „neue Wege" erschlossen habe und daß er durch die Betonung der pastoralen Zielsetzung „im Bewußtsein des kirchlichen Lehramtes" eine in dieser Form bisher unbekannte Überzeugung habe wachsen lassen. So konnte Paul VI. ausdrücklich von einem Erkenntnisfortschritt in der Kirche sprechen. Als das Geheimnis der Gegenwart Gottes sei die Kirche „immer neuer und tieferer Erforschung" zugänglich. Sie gehöre zu den „vielschichtigen und bleibenden Wirklichkeiten", an denen „bald diese, bald jene Seite" in den Blickpunkt des menschlichen Geistes trete, ja, sie müsse den „wahren, tiefen und vollständigen Begriff" von sich selbst erst noch erarbeiten. So habe das Erste Vatikanum nur den „Entwurf" eines umfassenden Bildes hinterlassen[2], und auch in der Enzyklika Pius' XII. „Mystici Corporis" (1943) sei die Frage nach dem Selbstverständnis der Kirche nur „zum Teil" beantwortet worden.

Jetzt erst war nach der Überzeugung Pauls VI. die Stunde gekommen, in der die Kirche ihr Wesen erkennen und formulieren müsse, und zwar „in der treusten Gefolgschaft gegenüber den Worten und den Gedanken Christi, in der ehrfürchtigen Erinnerung an die autoritative Lehre der kirchlichen Überlieferung und in der Gelehrigkeit gegenüber der inneren Erleuchtung des Heiligen Geistes, der gerade

[2] Deswegen habe das – erst durch die Konzilsidee Johannes' XXIII. überwundene – Mißverständnis aufkommen können, als ob „die höchsten Gewalten, die als von Christus dem Römischen Oberhirten übertragen anerkannt werden, genügen würden, um die Kirche ohne Hilfe der Ökumenischen Konzilien zu leiten".

heute von der Kirche zu wollen scheint, daß sie alles tue, um als die, die sie ist, wahrhaft anerkannt zu werden". Diese Klärung des Selbstverständnisses der Kirche, die vor allem eine Klärung des Wesens des Bischofsamtes und seiner Mitverantwortung für die Gesamtkirche sein müsse, nannte Paul VI. „das Hauptthema dieser Sitzungsperiode".

Alle anderen Ziele – die Reform der Kirche, der Wille zur Verständigung mit den anderen Christen und der Wille zum Gespräch mit der modernen Welt – erschienen in der Ansprache als verschiedene Seiten des heute fälligen Selbstverständnisses der Kirche und standen daher in innerem Zusammenhang mit dem zentralen Thema. Die innere Erneuerung der Kirche sollte weder Revolution noch Restauration, sondern ein fruchtbares Weiterschreiten sein und darin die wahre Tradition „zu Ehre bringen". In dem langen Passus über die anderen Christen betonte Paul VI. den „möglichen Pluralismus in den Ausformungen der Einheit". Noch deutlicher als sein Vorgänger hob er das „ursprüngliche und gemeinsame religiöse Erbe" hervor, das bei den nichtkatholischen christlichen Kirchen und Gemeinschaften bewahrt, ja in einer eigenständigen und positiven geschichtlichen Entwicklung in vielen Punkten „gut entfaltet" wurde. In der Bitte um die Vergebung aller Schuld der katholischen Kirche an der Trennung nahm er als erster Papst seit 400 Jahren das Schuldbekenntnis Hadrians VI. wieder auf. Auch zur gegenwärtigen Welt sollte das Konzil „eine Brücke zu schlagen suchen", und zwar „in tiefem Verständnis, in aufrichtiger Bewunderung und mit dem ehrlichen Vorsatz, sie nicht zu erobern, sondern ihr zu dienen". Im Mittelpunkt der Rede stand die kräftige Betonung der christozentrischen Ausrichtung des Konzils: „Über dieser Versammlung soll kein Licht aufleuchten, das nicht Christus ist, das Licht der Welt, keine Wahrheit soll unseren Geist interessieren außer den Worten des Herrn, unseres einzigen Meisters, kein anderes Bestreben soll uns leiten außer dem Verlangen, ihm unbedingt treu zu sein."

Nach solchen Worten konnte die Sitzungsperiode einen glücklichen Anfang nehmen. Die Kontinuität war gesichert, die Mehrheit sah sich über alle Erwartungen hinaus bestätigt. Es war keine falsche Schmeichelei, wenn viele Redner der ersten Generalkongregationen dem Papst für seine Eröffnungsansprache dankten.

Das Schema über die Kirche

Die Konzilsarbeiten lassen sich schnell zusammenfassen: Zwei Schemata – „De Ecclesia" und „De Episcopis et Dioeceseon regimine" – wurden in der Diskussion abgeschlossen. Sie werden die Generalkongregationen nur noch in den Abstimmungen über die Verbesserungsvorschläge beschäftigen. Das Schema „De oecumenismo" wurde in seinen ersten drei Kapiteln grundsätzlich angenommen und ist soweit durchdiskutiert. Die beiden letzten Kapitel über die Judenfrage und die Religionsfreiheit waren zwar in der Generaldebatte eingeschlossen, eine Abstim-

mung ist aber nicht erfolgt. In einer Abstimmung über das Marienschema sprach sich das Konzil mit der knappen Mehrheit von 17 Stimmen dafür aus, dieses Thema innerhalb des Kirchenschemas zu behandeln. Damit ging die Vorlage zur Neubearbeitung an die Kommission zurück. Seine ersten konkreten Ergebnisse erzielte das Konzil mit der feierlichen Verkündigung der Konstitution über die Liturgie und des Dekrets über die „Publizistischen Mittel".

Daß in dieser Sitzungsperiode als erstes Thema der Entwurf über die Kirche vorlag, ergab sich aus den Wünschen der Konzilsväter, aus der Entwicklung der ersten Session wie auch aus der Eröffnungsansprache des Papstes von selbst. Nachdem sich das Konzil im Vorjahr zum Geist pastoraler Offenheit bekannt und diesen Geist in den stürmischen Auseinandersetzungen um das Offenbarungsschema bekräftigt hatte, war der Weg für die Aussprache über das zentrale Thema dieses Konzils frei. Die spezifische Kirchenerfahrung der ersten Sitzungsperiode hatte ohnedies die Überzeugung wachsen lassen, daß dieses Konzil nicht nur ein Konzil der Kirche, sondern ein Konzil über die Kirche sein müsse.

So begannen die Sitzungen am rechten Ausgangspunkt. Hier konnten die Grundfragen durchdacht werden, die auch die Stellung zu allen anderen Problemen bestimmten. Hier ließen sich die Erfahrungen der ersten Sitzungsperiode klären und für die Zukunft der Kirche fruchtbar machen. Hier war die Möglichkeit gegeben, die großen Wirklichkeiten, die in den ersten Konzilsmonaten sichtbar geworden waren, in das reflexe Wissen der Kirche um sich selbst zu erheben und nach ihrer theologischen Formulierung zu suchen, kurz, es waren alle Voraussetzungen geschaffen, das im Vorjahr Begonnene im selben Geist aufzunehmen und zu einem Ergebnis zu führen.

Das Schema „De Ecclesia" war in der Zwischenzeit so grundlegend umgearbeitet worden, daß es mit der ersten Fassung, die sich in den letzten Tagen der ersten Sessio als völlig unzulänglich erwiesen hatte, praktisch nur noch im Titel übereinstimmte[3]. Trotz allen Mängeln, die in der Debatte auch sofort bei Namen genannt wurden[4], war doch nicht zu übersehen, daß der Geist der Konzilsmehrheit und damit der theologischen Neubesinnung der letzten Jahrzehnte zur Geltung gekommen war. So begann die Debatte mit vertauschten Fronten: Die Gegner des alten Schemas waren zu Befürwortern des neuen geworden, während die Angriffe auf die jetzige Vorlage von denen kamen, die damals im Lager der Verteidiger standen. Die Verfasser des Textes hatten sich zwar in einer ganzen Reihe schwieriger Fragen – so in den Fragen nach dem Verhältnis der Kirche zum Corpus

[3] Die Titel der einzelnen Kapitel lauten: Das Geheimnis der Kirche; Der hierarchische Aufbau der Kirche und besonders das Bischofsamt; Das Volk Gottes und besonders die Laien; Die Berufung zur Heiligkeit in der Kirche. Nach einem Vorschlag von Kard. Suenens werden aus dem 3. Kapitel die Abschnitte über das Volk Gottes herausgenommen und als neues zweites Kapitel eingefügt.

[4] Karl RAHNER formulierte: Die Mängel des Schemas liegen „nicht in dem, was es sagt", sondern in dem, „was es sagen könnte. Und vielleicht auch, wie es das, was es sagt, sagen könnte". (Vor der deutschen Pressekonferenz am 2. 10. 1963.)

Christi Mysticum, nach der Kirchengliedschaft oder dem Problem Primat-Episkopat – auf eine mittlere Linie geeinigt, um möglichst vielen Auffassungen gerecht zu werden und dadurch eine ausreichende Stimmenmehrheit zu gewinnen[5]; über die wesentlichen Themen jedoch, zu denen vor allem die Kollegialität des Bischofsamtes, die Wiedererneuerung des Diakonats und die Grundaussagen über die Stellung des Laien gehörten, enthielt das Schema ausreichend klare und präzise Aussagen, so daß sich an ihnen der Widerspruch der Gegner entzünden konnte und auch sofort entzündete.

Kollegialität des Bischofsamtes

So rückte von Anfang an die Frage nach der Kollegialität des Bischofsamtes und nach der kollegialen Mitverantwortung des Episkopats an der Leitung der Gesamtkirche als das beherrschende Thema in den Mittelpunkt der Debatte. Es ging dabei nicht nur um die Frage, ob Christus die Kirche auf Petrus allein oder „auf Petrus und die übrigen Apostel", wie es der holländische Kardinal Alfrink formulierte, gegründet hat. Noch wichtiger war die weitere Frage, ob das Bischofskollegium als das Nachfolgekollegium der Apostel „mit dem Papst als seiner Spitze (und natürlich nie ohne oder gegen ihn) selbst Träger der höchsten und vollen Vollmacht in der Kirche in jeder Hinsicht" ist[6]. Diese Kollegialität bedeutete in der Sicht der Konzilsmehrheit nicht nur die rein moralische Solidarität gegenseitiger Hilfe und Unterstützung, sondern zuerst eine kraft göttlichen Rechtes gegebene Leitungsvollmacht über die Gesamtkirche, so daß zwar der Papst für die Ausübung seiner obersten Gewalt nicht an eine nachträgliche formal-juristische Zustimmung des Episkopats gebunden ist, daß er aber immer nur als Haupt des Kollegiums und aus der inneren Übereinstimmung mit ihm handeln kann und daß der Episkopat auch außerhalb des Konzils mit und unter dem Papst die höchste Gewalt über die Kirche innehat.

Obwohl dieses Prinzip der Kollegialität zu den ältesten Überlieferungen gehört – es war in den ersten Jahrhunderten viel ausdrücklicher im Bewußtsein der Kirche als der Primat des Papstes[7] und besitzt eine ununterbrochene Tradition bis ins 19. Jahrhundert[8] –, war es doch in den Jahrzehnten nach dem Ersten Vatikanum so gründlich vergessen worden, daß es jetzt vielen Kardinälen und Bischöfen wie eine revolutionäre Idee erschien[9]. Man sah in der Betonung der Kollegialität einen Angriff auf die Stellung des Papstes. Man behauptete, die Apostel selbst hätten nur beim Apostelkonzil kollegial gehandelt; deswegen könne noch nicht

---

[5] Eine italienische Zeitschrift sprach plastisch von der „Schere des Mons. Philips" (auf den der Entwurf des Schemas zurückging), die fast alle heiklen Fragen herausgeschnitten hätte.

[6] Karl RAHNER a.a.O. [7] Darauf wies vor allem Kard. Frings am 14. 10. hin.

[8] Das zeigte mit zahlreichen Belegen der Bologneser Weihbischof Bettazzi am 11. 10.

[9] Es handelte sich dabei hauptsächlich um italienische Konzilsväter, vor allem die Kardinäle Ottaviani und Ruffini und Bischof Carli von Segni.

einmal von einem Apostelkollegium und schon gar nicht vom Bischofskollegium gesprochen werden. Nur auf Petrus sei die Kirche gegründet. Die Apostel seien ihm als „Helfer“ [10] und nicht als mitverantwortliche „Kollegen“ beigegeben. Alle Autorität in der Kirche, auch die des Konzils, stamme vom Papst und sei von ihm delegiert[11].

Es fiel der Konzilsmehrheit nicht schwer, diese Argumente zu widerlegen. Die eindeutigen Aussagen der Schrift, die von den „Zwölf“ als einer Gesamtheit spricht, der dieselben Leitungsvollmachten wie dem Petrus zuerkannt werden (Mt 18, 20), das Zeugnis der Geschichte und vor allem die ständige Praxis der Synoden und Konzilien, das alles sprach eine zu deutliche Sprache, als daß der Ausgang der Testabstimmung vom 30. Oktober in Frage gestellt gewesen wäre, in der das Konzil mit seiner Dreiviertelmehrheit die Kollegialität als eine Wirklichkeit göttlichen Rechtes bejahte[12].

Worum es bei dieser Auseinandersetzung im letzten ging, hat ein venezuelanischer Bischof so formuliert: „Die Schwierigkeiten gegen die Kollegialität kommen aus einer zu juridischen Konzeption, die über die eigentlich theologische Begründung dominiert.“ Wie die Theologie fast aller neuscholastischer Handbücher von einem vorwiegend statisch-juristischen Denken beherrscht ist, so konnten auch viele in diesem Denken aufgewachsene Konzilsväter die hierarchische Ordnung der Kirche nur von ihrer juridischen Seite her verstehen. Sie verlangten infolgedessen für die Kollegialität einen Beweis, der unmöglich zu geben war, nämlich eine in juristischen Formeln fixierte Tradition. Da sie die Kirche primär in der Dimension des Rechtes und der Ordnung sahen und mit einer staatsrechtlichen Begrifflichkeit zu erfassen suchten, konnten sie das Miteinander von Papst und Bischofskollegium nur als ein Gegeneinander zweier konkurrierender Größen verstehen, und die Forderung nach Anerkennung der Kollegialität erschien ihnen als die Forderung nach Ablösung der päpstlichen durch eine bischöfliche Gewalt, also als Forderung nach der Einschränkung des Primats des Papstes.

Darum aber ging es in keiner Weise. Es wurde gerade bei diesen Auseinandersetzungen deutlich, daß sich die Wirklichkeit der Kollegialität erst erfassen läßt, wenn man die Kirche in ihren übernatürlichen Strukturen ins Auge faßt, wenn man also bedenkt, daß sie mit Begriffen aus dem irdischen Rechtsbereich niemals adäquat erfaßt werden kann. Auf diesen Kern der Debatte machte der Paderborner Erzbischof Lorenz Jaeger in seiner Konzilsrede vom 10. 10. aufmerksam. Er zeigte, wie die Frage nach dem Verhältnis von Papsttum und Bischofsamt unlösbar bleibt, solange man im Rahmen juridischer oder staatsrechtlicher Begriffe

---

[10] So Bischof Carli am 22. 11.

[11] Titularerzbischof Staffa, der Sekrätär der Studienkongregation, in der römischen katholischen Zeitung „Il Quotidiano“ vom 29. 10.

[12] Die beiden wesentlichen Fragen bezogen sich auf die Leitungsvollmacht des mit dem Papst vereinigten Bischofskollegiums über die ganze Kirche und auf die Frage, ob diese Vollmacht göttlichen Rechtes ist.

beharrt. „Die Kirche", so sagte er, „ist etwas Einzigartiges und hat im irdischen Herrschaftsbereich nichts, was ihr ähnlich wäre. Sie kann deswegen mit keiner politischen Regierungsform verglichen werden." Da sie aus der Kraft des Heiligen Geistes lebt, ist sie von ihrem Wesen her über alle institutionelle Ordnung hinaus eine Gemeinschaft der Liebe, in der die Nachfolger des Petrus den „Vorsitz in der Liebe" führen, wie es schon Ignatius von Antiochien am Beginn des zweiten Jahrhunderts sagte. „Mit nur juridischen Begriffen kann diese Gemeinschaft nicht verstanden werden."

Deswegen bedeutet die Zustimmung der Konzilsmehrheit zur Kollegialität mehr als nur die Ergänzung der Aussagen des Ersten Vatikanums über den Primat des Papstes und mehr als nur den Beginn einer stärkeren Beteiligung des Episkopats an der Leitung der Kirche. Es ist eine Hinwendung zu einem mehr geistlichen, mehr von den übernatürlichen Wirklichkeiten geprägten Kirchenbild, das über alle Strukturen des Rechtes und der Ordnung hinaus wieder des eigentlichen Geheimnisses der Kirche bewußt wird.

Ein neues Kirchenbild

Dieses Kirchenbild trat als eine Art Grundmotiv in den gesamten Diskussionen über das Schema „De Ecclesia" hervor, ja es dürfte sich in seinen weiteren Wirkungen vielleicht als der bedeutsamste Ertrag der Debatten dieser Konzilsperiode erweisen.

Im Unterschied zu der mehr von den äußeren, hierarchischen Strukturen geprägten Denkweise, wie sie im Lauf der letzten Jahrhunderte und vor allem seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert stark in den Vordergrund getreten war, richtete sich jetzt der Blick auf die spirituelle, allein dem übernatürlichen Heil verpflichtete Aufgabe der Kirche, auf ihre Berufung zum Dienen und damit auf ihr wesentliches Unterschiedensein von jedem andern Gebilde dieser Welt, vor allem vom Staat. Das zeigte sich in den Hinweisen auf die der Kirche innewohnende eschatologische Dynamik, kraft derer sie alle weltlichen Ordnungen überschreitet und in der Verkündigung des Evangeliums an die Menschen dieser vergehenden Welt nach der Vollendung strebt, die Gott allein in der Endzeit wirken wird. Es zeigte sich weiterhin in den Interventionen – sie wurden meist von Bischöfen des französischen Sprachraums vorgetragen –, die von der „Kirche der Armen" sprachen und die Forderung erhoben, diese Berufung zur Armut auch in den äußeren Formen des Auftretens und der Repräsentation überzeugender sichtbar werden zu lassen[13]. Dieses Kirchenbild zeigte sich schließlich und hauptsächlich in dem Wort von der dienenden Kirche, das auf dieser Sitzungsperiode in auffallender Häufigkeit fiel. Daß jedes Amt in der Kirche nicht Berufung zum Herrschen, sondern zum Dienen

[13] So vor allem der kanadische Kardinal Léger am 7. 10.

ist, daß die Hierarchie die einzige Aufgabe hat, im Wort, im Sakrament, in der Ermahnung und der geistlichen Leitung den Dienst zu leisten, durch den Gottes Gnade den Menschen erreichen will, daß deswegen die Kirche nicht Rechte und Privilegien zu verteidigen, sondern allein auf die Pflicht des Dienstes bedacht sein muß, das alles wurde wieder und wieder gesagt. Auf Grund der Worte Christi: „Wer unter euch Herr ist, der sei euer Diener", so faßte Kardinal Liénart am 9. 10. diese Gedanken zusammen, gelte für die Kirche ein ganz neuer, vorher unbekannter Begriff der Autorität. Nicht „potestas", „Gewalt", sei deswegen die richtige Bezeichnung für das kirchliche Amt, sondern nur „servitium", und für das päpstliche Amt sodann: „servitium supremum", „höchster Dienst".

Weil in dieser Berufung zum Dienen auch der hervorstechendste Unterschied zu allen weltlichen Herrschafts- und Ordnungsformen liegt, kam in diesem Zusammenhang die Distanz der Kirche vor allem zum Staat in einer Deutlichkeit zur Sprache, wie man es zuvor nicht erwartet hätte. Schon in der dritten Generalkongregation (2. 10.) warnte der indische Kardinal Gracias davor, die Kirche in irgendeiner Weise auf eine Stufe mit weltlichen Gesellschaftsformen zu stellen, weil dann ihre eigentliche Aufgabe verdunkelt werde, die nicht vorzüglich in der Gestaltung der irdischen Ordnungen, sondern in der Verkündigung des Evangeliums bestehe. Mißverständnisse solcher Art, so betonte dann Kardinal Wyszynski (15. 10.), würden schon durch Begriffe wie „vollkommene Gesellschaft" oder „streitende Kirche" begünstigt. Man sollte diese und ähnliche Begriffe schon deswegen fortan grundsätzlich vermeiden, weil sonst der Mensch unserer Zeit seine Abneigung gegen den so oft machtlüsternen Staat und überhaupt gegen alles, was Krieg, Kampf oder Streit heißt, auf die Kirche übertrage. In diesen Themenkreis gehört auch die positive Beurteilung der Trennung von Kirche und Staat, die Bischof Klepacz von Lodz im Namen des polnischen Episkopats vortrug[14], wie auch die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft, die der südafrikanische Erzbischof Hurley in einer bedeutenden Rede als grundlegend für das Verhältnis von Kirche und Staat erklärte[15]. Diese Betonung der spirituellen Natur der Kirche und ihrer Distanz zu allen innerweltlichen Ordnungen – ein Thema, das bereits in den beiden päpstlichen Eröffnungsansprachen angeklungen war[16] – bestimmte dann auch die anderen wichtigen Themen der Diskussion über das Kirchenschema, vor allem die Frage nach dem Diakonat und nach der Stellung der Laien.

---

[14] Die Zusammenarbeit auf dem Weg der Konkordate bringe immer die Gefahr einer zu starken Bindung der Kirche an den Staat mit sich, während durch eine Trennung die Kirche größere Freiheit und gleichzeitig größere Nähe zum Volk erlange. (Am 18. 10.)

[15] Die Kirche stehe nicht dem Staat, sondern einer umfassenden gesellschaftlichen Wirklichkeit gegenüber, von der die politische Ordnung nur einen Teil darstelle. Der Staat verhalte sich daher zur Gesellschaft wie die Hierarchie zur Gesamtkirche. (Am 21. 10.)

[16] Johannes XXIII. hatte das wachsende Auseinanderrücken von Kirche und Staat als eines der positiven Zeichen der Zeit gedeutet, weil dadurch erst die spirituelle Sendung der Kirche in einer neuen Freiheit sichtbar werde. Paul VI. sprach davon, wie die Kirche gerade durch die Loslösung von den weltlichen Gesellschaftsordnungen ihre missionarische Berufung wieder entdeckt und so in einer neuen Weise „belebender Sauerteig und Heilswerkzeug für die Welt" wird.

Wiedererneuerung des Diakonats

Von der Wiedererneuerung des Diakonats als eines bleibenden – und nicht notwendig an das Gesetz der Ehelosigkeit gebundenen – Weihestandes sprach das Schema nur auf wenigen Zeilen. Dennoch wurde dieses Thema zur Überraschung aller ein Brennpunkt der Diskussion, so daß es dann als fünfte Frage in die Testabstimmung vom 30. Oktober aufgenommen und von fast drei Vierteln der Konzilsväter bejaht wurde[17].

Die Argumente für und wider waren zumeist seelsorglich-praktischer Natur. Die Gegner[18] befürchteten von der Institution verheirateter Diakone eine Gefährdung der Ehelosigkeit der Priester und überhaupt der Zahl der Priesterberufe, während die überwiegende Zahl der Redner – vor allem Bischöfe aus Südamerika, Asien und Afrika – auf die dringende seelsorgliche Notwendigkeit des Diakonats aufmerksam machten. Nicht Gefährdung, sondern Förderung des Priestertums müsse man sich von einer so bedeutenden Maßnahme erwarten. Ohnedies seien bereits wichtige seelsorgliche Aufgaben – die Taufvorbereitung etwa oder überhaupt der christliche Unterricht – in den Händen von Nichtpriestern, die sich in den Dienst der Kirche gestellt hätten. Darf man ihnen das Sakrament verweigern, das in der Ordnung der Kirche ihren Aufgaben zukommt? Dürfen überhaupt Überlegungen utilitaristischer oder rein praktischer Art im Vordergrund stehen, wo es sich um übernatürliche Realitäten eigenen Gewichts und eigener Bedeutung handelt?

Mit solchen Überlegungen leitete Kardinal Suenens in einer wichtigen Rede (8. 10.) die Debatte auf das Gebiet eigentlich theologischer Argumentation. Das Diakonat, so betonte er, ist von Anfang an ein integrierender Teil der Kirche selbst. Wollte man die Wiedereinführung des Weihegrades als eines bleibenden Standes ablehnen, dann würde man eine von Gott selbst gewollte und begründete Ordnung durchbrechen und die Kirche einer ihr wesentlich eigenen Gnadengabe berauben. Diese spezifisch theologische Begründung, die in ähnlicher Weise auch von den Kardinälen Döpfner (München) und Landazuri-Ricketts (Lima, Peru) vorgetragen wurde, bildete über alle rein seelsorglichen Erwägungen hinaus sicherlich den entscheidenden Beweggrund für die grundsätzliche Zustimmung der Konzilsmehrheit zum Vorschlag des Schemas. Damit hat das Konzil einem Wunsch Rechnung getragen, den Kardinal Spellman noch in der ersten Rede der Debatte (4. 10.) als „utopische Ideen" einer Art „Urkirchenromantik" bezeichnete, und dem man noch vor Beginn der zweiten Sitzungsperiode kaum ernsthafte Chancen gegeben hätte – eine neue Überraschung dieses an Überraschungen so reichen Konzils!

---

[17] Es wurde gefragt, ob es „angebracht erscheint, das Diakonat als eigenen und bleibenden Stand der Hierarchie zu erneuern, je nach dem Nutzen für die Kirche in den verschiedenen Regionen".

[18] Zu ihnen gehörten vor allem Bischöfe aus Italien und Spanien, dazu einige Nordamerikaner.

Die Stellung der Laien

Von der Debatte um die Stellung der Laien hingegen hatte man von vornherein erwartet, daß die Aussagen des Schemas über die grundsätzliche Gleichheit aller Glieder der Kirche vor Gott, über das allgemeine Priestertum, den Glaubenssinn und die Charismen den Beifall einer großen Mehrheit finden würden. Es wurde zwar – gerade von seiten italienischer Kardinäle und Bischöfe – heftig opponiert. Man fand die Thesen des Schemas zu undifferenziert, zu sehr in der Nähe reformatorischer Positionen: Die Rede vom allgemeinen Priestertum gefährde die allein von Autorität und Gehorsam geprägte Ordnung der Kirche; der Glaubenssinn der Laien habe keine aktive, sondern eine rein passive Funktion, indem er lediglich die vom Lehramt verkündigte Wahrheit widerspiegle; Charismen im Sinn besonderer Gaben des Geistes, die nicht auf dem Weg über das Amt verliehen würden, habe es allein in der apostolischen Urkirche, später jedoch nicht mehr gegeben[19].

Doch konnten solche Auffassungen vor der Situation, mit der sich die Kirche erstmals auf diesem Konzil konfrontiert sah, nicht mehr bestehen. Das wachsende Bewußtsein von der Eigenständigkeit der weltlichen Bereiche, die Entstehung einer von der Kirche unabhängigen Kultur und Gesellschaft, der Pluralismus der modernen Welt, der sich nicht mehr von einer Stelle aus übersehen läßt, die Entstehung des Selbstbewußtseins der Neuzeit, und neben dem allen der innerkirchliche Prozeß des „Wachwerdens der Kirche in den Seelen" mit der immer tieferen Erkenntnis der grundlegenden Gleichheit aller Glieder der Kirche vor Gott, das alles ließ sich nicht mehr mit der einfachen Unterscheidung von „lehrender" und „hörender" Kirche und einer pauschalen Betonung der Pflicht zum Gehorsam abtun, wie es von einer Minderheit des Konzils gewünscht wurde.

Es war dabei für das gesamte Kirchenbild des Konzils bezeichnend, daß auch bei diesem Thema von den wichtigsten Rednern die dienende Funktion des kirchlichen Amtes hervorgehoben wurde. Das Lehramt, so betonte der spanische Bischof Cantero (24. 10.), kann nur die Wahrheit autoritativ formulieren, die es kraft des Glaubenssinns der Gläubigen – Cantero nannte ihn „instinctus veritatis", ein Gespür für die Wahrheit – im Besitz der Gesamtkirche vorfindet, hat also eine dienende Aufgabe. Die Gnadengaben des Geistes, seine Impulse und Antriebe für die Kirche werden meist Nicht-Amtsträgern und Laien gegeben, wie vor allem Kardinal Suenens hervorhob (22. 10.). Deswegen hat auch hier das kirchliche Amt allein die Aufgabe, diese Gnadengaben zu entdecken, sie zu fördern und ihnen den Raum der Freiheit in der Kirche zu sichern.

Eine solche Einsicht in die dienende Funktion des Amtes ergab sich folgerichtig aus dem zu neuer Klarheit gebrachten Wissen um die grundlegende Gleichheit aller Gläubigen vor Gott und um die Eigenständigkeit des Laien. In diesen Themen

[19] So hauptsächlich der italienische Kardinal Ruffini am 16. 10.

zeigte sich auch die innere Kontinuität der gesamten Debatte über das Kirchenschema. Dem vom Prinzip der Kollegialität geprägten Bild der Hierarchie entspricht notwendig die Einsicht in die Berufung des Laien zur aktiven Mitverantwortung. Bei allen Wesensunterschieden zwischen der auf göttliche Stiftung gegründeten Funktion des Amtes und der zum Gehorsam gegen dieses Amt verpflichteten Stellung der Laien im Sinn von „Nicht-Amtsträgern", gibt es doch Parallelen, die nicht übersehen werden dürfen. Dem wachsenden Bewußtsein von der Mitbeteiligung des Weltepiskopats an der Leitung der Gesamtkirche entspricht fast notwendig ein ebenso wachsendes Bewußtsein von der eigenständigen und unersetzbaren Rolle, die dem Laien im Unterschied und in Ergänzung zur Hierarchie zukommt. In diesem Sinn besteht eine deutliche Strukturparallele zwischen den beiden Komplexen, und es entspricht daher nur dieser Sachlage, daß die Gegner des Prinzips der Kollegialität sich auch gegen die stärkere Hervorhebung der Laien kritisch äußerten.

Obschon noch eine ganze Reihe schwieriger Fragen offenblieb – man denke nur an das Problem einer positiven Bestimmung dessen, was der Laie im Unterschied zu Amt, Priestertum und Ordensstand ist –, wurde doch in einer ganz neuen Weise gesehen, daß alle Unterschiede in der Kirche nur Unterschiede der Gaben und Aufgaben innerhalb einer grundlegenden Gleichheit aller vor Gott sind. Das ist ein wesentliches Ergebnis dieser Debatten. Deutlicher als zuvor wurde sich die Kirche bewußt, daß sie zuerst als ganze „hörende Kirche" ist, weil alle, auch die mit der Verkündigung beauftragten Träger des Amtes, unter dem Gehorsam des Wortes Gottes stehen. Es wurde klar, daß die Laien nicht ein passives Gegenüber einer allein aktiven Hierarchie sind, sondern daß sie als Träger eigener Rechte und Pflichten an ihrem Platz in einer nur ihnen aufgegebenen Weise die Sendung der Kirche mitzutragen und mitzubezeugen haben[20].

Das Bischofsschema: Bischofsrat und Kurienreform

Nach diesen wichtigen und grundlegenden Ergebnissen gab das Schema über „Die Bischöfe und die Verwaltung der Diözesen" die Gelegenheit, die Richtigkeit der wesentlichen Einsicht, des Prinzips der Kollegialität, in ihren Konsequenzen zu überprüfen. Das Schema selbst war unter schweren formalen Mängeln zustande gekommen, weil man den von einigen römischen Experten erarbeiteten Text nie der gesamten Kommission vorgelegt hatte. So war es nicht verwunderlich, daß es im Gegensatz zum Kirchenschema mit keinem Wort die Kollegialität erwähnte und deswegen von vornherein auf die Forderung der Konzilsmehrheit stieß, das gesamte Schema auf dieses Prinzip zu gründen.

[20] Die Berufung von Laien als „Auditoren" war eine – freilich recht kümmerliche – Dokumentation dieses Sachverhalts.

Gerade in dem so wesentlichen ersten Kapitel („Die Beziehungen zwischen den Bischöfen und den Kongregationen der römischen Kurie") war keine einzige der zentralen Fragen angepackt. Es sprach lediglich von der Möglichkeit einer Erweiterung der römischen Kongregationen um einige Bischöfe, die von Zeit zu Zeit in Rom zusammenkommen sollten, und enthielt Hinweise auf die bischöflichen Vollmachten, die es aber im Grund als Privilegien des Papstes betrachtete und nicht als mit dem Bischofsamt notwendig verbundene Gewalten, die lediglich um des Wohles der Gesamtkirche willen vom Hl. Stuhl reserviert werden können.

Es ging aber um ganz andere, weit gewichtigere Fragen. Das Prinzip der Kollegialität, das mit solcher Macht zum Durchbruch gekommen war, erforderte eine Konkretisierung der Mitverantwortung des Episkopats für die ganze Kirche. Nicht einzelne Bischöfe, sondern der Episkopat als Kollegium mußte an der Seite des Papstes sichtbar und wirksam repräsentiert werden. Daß dies am besten und sinnvollsten in der Form eines aus Vertretern der größeren Regionen der Kirche bestehenden Bischofsrates geschehen solle, darüber herrschte bei den Rednern der Konzilsmehrheit kein Zweifel, zumal auch der Papst in der Ansprache an die Kurie wie in der Eröffnungsansprache auf diese Möglichkeit hingewiesen hatte. Ein solcher Rat würde, wie es der Wiener Kardinal König formulierte, „das Zentrum mit der Peripherie verbinden". Er würde die Weltkirche in ihrer Weite und Katholizität beim Papst in einer ganz anderen Weise gegenwärtig machen, als dies durch das Kardinalskollegium in seiner gegenwärtigen Form[21] oder gar durch die Berufung einzelner Bischöfe in die Kurie[22] möglich ist. In einem solchen Fall erschiene überhaupt erst die Kurie in ihrer wahren Funktion, nämlich nicht als Instanz zwischen dem Papst und den Bischöfen, sondern als das Verwaltungsorgan des mit dem Papst vereinigten Bischofskollegiums[23].

Über diese grundsätzlichen Forderungen kam allerdings die Diskussion nicht hinaus. Die Probleme um Bischofsrat und Kurienreform überschreiten auch bei weitem die Möglichkeiten einer Konzilsdebatte weniger Tage. Es handelt sich dabei nicht um eine bloße Internationalisierung der Kurie und nicht nur um die Errichtung eines Bischofsrats. Es geht vielmehr um eine „tiefgreifende Reform", eine „völlige Neustrukturierung aller zentralen Ämter der Kirche"[24] nach dem Prinzip der Kollegialität. Denn die Verwirklichung der Kollegialität und die Anpassung an die Forderungen unserer Zeit scheitert bereits am Aufbau der zentralen Verwaltung selbst. Kardinal Lercaro, der diese Zusammenhänge ausführlich darlegte (8. 10.), betonte mit Nachdruck, daß die Schuld für das Ungenügen der Kurie nicht

---

[21] Der melchitische Patriarch Maximos IV. Saigh wies mit Recht darauf hin, daß das Kardinalskollegium seiner Struktur nach das Gremium der Pfarrer Roms und der Bischöfe der römischen Vorstädte ist, also nur eine einzige Teilkirche der universalen Kirche repräsentiert. (Am 6. 11.)

[22] Der indische Erzbischof D'Souza bemerkte dazu sarkastisch: „Wenn es für 2200 Konzilsväter so schwer ist, ihre Meinung in Rom durchzusetzen, was werden dann diese wenigen Bischöfe vermögen?" (Am 8. 11.)

[23] So hauptsächlich der holländische Kardinal Alfrink am 6. 11.

[24] Der afrikanische Kardinal Rugambwa am 8. 11.

zuerst bei Personen oder Mentalitäten zu suchen ist, sondern bei der Struktur dieser Organe, die in keiner Weise mehr den Aufgaben unserer Zeit gewachsen sei. Deswegen bringe die bloße Hinzufügung eines neuen Organs[25] wenig Nutzen, deswegen seien Kurienreform und Bischofsrat so unlöslich miteinander verbunden, deswegen gehe es zunächst nicht allein um eine Auswechslung von Personen, sondern um einen grundlegenden Neuaufbau der Kurie, kurz um „Fragen von säkularer Bedeutung, die völlig neue Institutionen fordern", wie es Lercaro formulierte. Zur Beratung solch schwerwiegender Probleme schlug der Bologneser Kardinal zusammen mit Kardinal Rugambwa die Einsetzung einer Sonderkommission vor, die in Zusammenarbeit mit dem Papst, dessen Amt und Autorität hier wesentlich beteiligt ist, nach einer allseits befriedigenden Lösung suchen sollte. Dieser Vorschlag teilte freilich das Schicksal fast aller Vorschläge dieser Art: Er wurde bis heute weder diskutiert noch entschieden und schon gar nicht verwirklicht – einer der vielen Mängel der Verfahrensweise des Konzils.

Bischofskonferenzen und Weihbischöfe

In all diesen Überlegungen bildete das Prinzip der Kollegialität das entscheidende und zentrale Argument. Diese innere Konsequenz mit dem Kirchenschema endete mit dem Beginn der Debatte um die Bischofskonferenzen und die Stellung der Weihbischöfe. Jetzt wollte selbst die Konzilsmehrheit die Kollegialität nur mehr für das Verhältnis des Gesamtepiskopats zum Papst, nicht aber für die horizontale Zusammenarbeit in den Bischofskonferenzen und nicht für die Weihbischöfe gelten lassen. So stieß der Vorschlag des Schemas, den Bischofskonferenzen innerhalb sehr eng gezogener Grenzen Entscheidungsvollmachten zu übertragen, auf die Ablehnung fast aller Redner. Über dem einzelnen Bischof sollte es keine verpflichtende Instanz geben als nur den Papst und das mit ihm kollegial verbundene gesamte Kollegium des Episkopats. Für alle regionalen Bischofsgremien sollten das bisherige Prinzip der Einstimmigkeit weiter gelten, weil sonst die Gefahr einer zu starken Einengung der Vollmachten des einzelnen Bischofs[26] oder auch des Papstes bestehe.

Das besagt nicht, daß nicht mit allem Nachdruck für die juridische Konstituierung der Bischofskonferenzen eingetreten worden wäre. Die überwiegende Mehrheit war sich dessen bewußt, daß in der Komplexität der modernen Welt viele, wenn nicht die meisten Probleme nicht mehr vom einzelnen Bischof und

[25] Erzbischof Florit (Florenz) hatte am 7. 11. die Errichtung einer „Sacra Congregatio Centralis", einer (zusätzlichen) zentralen Kurienkongregation gefordert.

[26] Bischof Pildain (Kanarische Inseln) meinte, das Konzil, das sich doch die Stärkung des Bischofsamtes zum Ziel gesetzt habe, würde sich selbst widerlegen, wenn es durch die Übertragung von Vollmachten an die Bischofskonferenzen die Freiheit der Bischöfe begrenze. (Am 13. 11.) Der italienische Bischof Carli sagte am selben Tag: „Kein Bischof ist bereit, das (eine Begrenzung seiner Gewalt) in seinem eigenen Haus zuzulassen, auch jene nicht, die wir so beredt für die Anerkennung der Kollegialität ‚in domo aliena', im Haus eines andern, und gerade im Haus des Vaters, haben sprechen hören!"

auch nicht von einer einzigen zentralen Stelle, sondern nur von solchen intermediären Instanzen gelöst werden können[27]. Nicht diese Instanzen selbst also standen in Frage, wohl aber ihre innere Begründung und die Umschreibung ihrer Vollmachten.

Ähnliches gilt für die Debatte um die Stellung der Weihbischöfe. Das Schema schlug eine gewisse Erweiterung ihrer Vollmachten in Richtung auf eine stärkere Mitbeteiligung an der Leitung der Diözese vor. Solche Gedanken mußten sich fast notwendig aus dem Prinzip der Kollegialität ergeben. Wenn der Bischof durch die Bischofsweihe in das Kollegium der Bischöfe aufgenommen wird und kraft dieser Mitgliedschaft Anteil an der Verantwortung für die Gesamtkirche erhält[28] – eine These, die bei der Mehrheit des Konzils nicht mehr umstritten sein dürfte und deren Richtigkeit gerade auf dem Konzil erwiesen wird, wo Weihbischöfe und residierende Bischöfe genau dieselben Rechte haben –, dann muß auch die Stellung der Weihbischöfe in der Gesamtkirche und in der einzelnen Diözese neu überdacht werden. Die in vielen Reden laut gewordene Betonung der monarchischen Stellung des residierenden Bischofs in seiner Diözese löst das Problem nicht, sondern erweist gerade dessen Dringlichkeit – zumal das Prinzip des monarchischen Episkopats nicht leicht als ein Prinzip göttlichen Rechtes erwiesen werden kann. Die Interventionen der Konzilsaula schlugen die verschiedensten Lösungen vor, von der Abschaffung des Instituts der Weihbischöfe überhaupt[29] bis zur Übertragung ganzer Diözesanbezirke an sie[30]. Doch ist keine Meinung in Sicht gekommen, die mit einer ausreichenden Mehrheit rechnen könnte. Man wird also auf die dritte Sitzungsperiode oder auch auf eine fernere Zukunft warten müssen.

Es darf dabei freilich nicht übersehen werden, daß von der Frage der Bischofskonferenzen und ihrer Vollmachten ein gut Teil der Wirkkraft des Konzils abhängt, ganz abgesehen davon, daß die Begrenzung der Gültigkeit des Prinzips der Kollegialität auf den Gesamtepiskopat eine bedenkliche Schwäche im Verständnis und in der Begründung der Kollegialität überhaupt offenbart, und daß diese Haltung den Kräften Auftrieb gibt, die die Kollegialität ablehnen. Insofern ging es auch in der Debatte über das Bischofsschema um die zentralen Probleme der Kirchentheologie dieses Konzils.

Die ökumenische Frage

Mit der Debatte über das Schema „De oecumenismo" nahm das Konzil zum Abschluß der Sitzungsperiode das Thema in Angriff, auf das vom Tag der Konzils-

[27] So vor allem Erzbischof Garrone (Toulouse) am 5. 11.

[28] Weihbischof Bettazzi zitierte dazu einen wichtigen Satz Innozenz' IX., nach dem von der doppelten Bindung, die der Bischof mit seiner Weihe eingeht, die mit der jeweiligen Diözese durch den Papst gelöst werden kann, die mit der Gesamtkirche und ihrem Bischofskollegium aber „ewig und unauflöslich" ist. (Am 11. 10.)

[29] Das forderte der afrikanische Erzbischof Tchidimbo für Afrika (12. 11.). Die Kardinäle Frings (8. 11.) und Döpfner (11. 11.) verlangten eine erhebliche Verminderung der reinen Titularbischöfe, vor allem an der römischen Kurie.

[30] Wie es der Pariser „residierende Weihbischof" Le Cordier aus seiner eigenen Erfahrung erklärte (12. 11.).

ankündigung an die Erwartungen einer breiten Öffentlichkeit gerichtet waren und das auch in den Konzilsreden Johannes' XXIII. eine zentrale Stellung eingenommen hatte. Der die orthodoxen Ostkirchen betreffende Teil dieses Fragenkomplexes war bereits in der ersten Sitzungsperiode an Hand des von der Ostkirchenkommission erstellten Schemas „Ut omnes unum sint" verhandelt worden. Die kurze Debatte endete damals mit dem Beschluß, dieses Schema mit dem entsprechenden Schema des Einheitssekretariats zu einem einheitlichen Entwurf zu vereinen. Daß dann die ursprünglich selbständigen Texte des Einheitssekretariats über das Verhältnis der Kirche zu den Juden und über die Religionsfreiheit als viertes und fünftes Kapitel angefügt wurden, hat seinen Grund in der Geschichte dieser Texte. Nachdem sie auf eine nicht eindeutig geklärte Weise aus der am Ende der ersten Sitzungsperiode ausgegebenen Liste der Konzilsthemen verschwunden waren, konnte man sie nur auf diese Weise für das Konzil retten, wenn man nun einmal die Zahl der Schemata nicht mehr vermehren wollte. Sie wurden freilich erst wenige Tage vor Beginn der Debatte den Bischöfen zugeleitet[31], und auch dann beschränkte man entgegen allen bisherigen Gepflogenheiten die Grundsatzabstimmung auf die ersten drei Kapitel – ein Zeichen, auf welche inneren Widerstände gerade das Thema der Religionsfreiheit noch heute stößt. Es wäre unerläßlich gewesen, durch eine Abstimmung die Stärke dieses Widerstandes festzustellen; er hätte sicherlich die Grenzen der Miniorität aus der Abstimmung zu den Testfragen über das Kirchenschema nicht überschritten. Daß diese Klärung unterblieb, war ohne Zweifel ein Erfolg der Konzilsminderheit und insofern ein wesentlicher Grund für die spürbare Enttäuschung, die am Schluß der Session weithin herrschte.

Die drei ersten Kapitel über die ökumenische Frage im eigentlichen Sinn[32] wurden allerdings ausgiebig diskutiert und mit großer Zustimmung aufgenommen. Die fast unabsehbare Tragweite dieser Debatte läßt sich schon daraus ermessen, daß sich die Kirche hier zum ersten Mal in dieser Ausdrücklichkeit mit der Spaltung der Christenheit befaßte. Das Konzil von Trient betrachtete die reformatorischen Gemeinschaften nur als Gegner, die man überwinden müsse, weil sie die Einheit einer geschlossenen katholischen Welt zu sprengen drohten. Als positive Größen konnte man sie schon deswegen nicht sehen, weil das Wissen um die unvertretbare Freiheit des Glaubensaktes und des menschlichen Gewissens trotz den wichtigen Anätzen mittelalterlicher Theologen noch nicht so ausdrücklich gegenwärtig war, wie es jetzt mit dem Text über die Religionsfreiheit versucht wird. Auch das Erste Vatikanum nahm sowohl dem reformatorischen Christentum wie auch den Bewegungen der modernen Welt gegenüber eine strenge Abwehrhaltung ein.

---

[31] Man sprach davon, der Kardinalstaatssekretär habe die Texte zurückgehalten, weil er politische Schwierigkeiten befürchtet habe: Von den arabischen Staaten wegen des Schemas über die Juden, und von jenen katholischen Ländern, die sich von einer konziliaren Erklärung der Religionsfreiheit ins Unrecht gesetzt sehen mußten.

[32] Die Kapitelüberschriften lauten: Die Prinzipien des katholischen Ökumenismus; Die Ausübung des Ökumenismus; Die von der katholischen Kirche getrennten Christen.

Erst das Zweite Vatikanum hat diese Haltung im Schema wie in der Diskussion überwunden. Indem es die christlichen Güter außerhalb der Grenzen der katholischen Kirche anerkannte und ausdrücklich den nichtkatholischen christlichen Gemeinschaften als solchen Heilsbedeutung zuschrieb, suchte es die vormals negative Beziehung in eine positive zu verwandeln.

Diese neue Haltung zeigte sich in der Betonung der Taufe als des alle Christen zu einer grundlegenden Einheit verbindenden Sakramentes, wie das schon Kardinal Lercaro zu Beginn der Kirchendebatte (3. 10.) in einer umfassenden Beweisführung dargelegt hatte. Sie zeigte sich vor allem in der von einer Reihe gewichtiger Redner – zu denen die Kardinäle Ritter und König gehörten – vorgetragene Forderung, auch die reformatorischen Gemeinschaften wegen ihrer heilsvermittelnden Funktion „Kirchen" oder zumindest „kirchliche Gemeinschaften" und nicht nur „Gemeinschaften" zu nennen. Wenn man dazu noch die anderen herausragenden Diskussionsbeiträge beachtet: die Forderung nach einer umfassenden Gewissensforschung der Kirche als der Voraussetzung jedes ökumenischen Gesprächs, das Bewußtsein von der Mitschuld der katholischen Kirche an der Trennung und an dem häufig so lieblosen Geist der folgenden Jahrhunderte[33], die Worte des kanadischen Kardinals Léger (25. 11.) von der Notwendigkeit einer Öffnung der bisher noch zu „monolithischen Einheit" auf eine größere Freiheit hin und von der Wichtigkeit der „intellektuellen Demut", in der sich die Kirche der „radikalen Unfähigkeit einer vollkommenen und erschöpfenden Wahrheitserkenntnis" bewußt sein müsse und deswegen nicht ständig vom „Besitz der Wahrheit" reden dürfte, das alles zeigt, wie sehr sich das Konzil bemühte, „die Gegenreformation mit ihrer unfruchtbaren Polemik zu überwinden", wie es der amerikanische Kardinal Ritter formulierte (18. 11.).

Gegenüber dem Gewicht der Zustimmung zu den Grundsätzen und der Gesinnung des Schemas blieben die wenigen kritischen Stimmen in einer verschwindenden Minderheit, ja, es wurde nirgends eine eigentlich dezidierte Ablehnung sichtbar. Auch die kritischsten Einwände bezogen sich nur auf einzelne Stellen und einzelne Aussagen, nicht auf das Schema als Ganzes oder seine Haltung im allgemeinen. Das besagt freilich nicht, daß sich hinter dieser verbalen Einstimmigkeit nicht weitergehende Differenzen verbergen könnten. Der ökumenische Aufbruch in der Kirche ist noch zu jung, er war bislang noch zu sehr auf einzelne Länder beschränkt, als daß er schon überall in der Tiefe Wurzel gefaßt haben könnte. Nicht immer wurde der ökumenische Geist des Suchens nach Einheit in seinem wahren Sinn erfaßt. Noch betrachteten viele Redner die ökumenische Arbeit als einen Teil des missionarischen Auftrags der Kirche, blieben also im Rahmen eines Denkens, daß sich nicht genügend Rechenschaft darüber gibt, daß auch die katholische Kirche

[33] So vor allem Kardinal Quintero von Caracas (Venezuela) am 18. 11. und der Straßburger Koadjutor Elchinger am 19. 11.

in die Bewegung zur Einheit hineingenommen ist, daß sie also nicht die andern, sondern zuerst sich selbst zur Einheit bereiten muß. Noch ist das zentrale Problem aller ökumenischen Arbeit, nämlich das Verhältnis zwischen dem Glauben als der allein heilsentscheidenden Haltung des Menschen vor Gott und dem in Lehre und Dogma formulierten Glauben, in dem sich die Kirchen trennen, nicht zur Sprache gekommen.

Und doch, welche Bedeutung hat bereits die allgemeine Zustimmung zum Schema! Sie zeigt, daß sich der Wille zur ökumenischen Haltung in der gesamten Kirche schon durchgesetzt hat, wenn auch der Sinn des ökumenischen Anliegens noch nicht überall in der gleichen Weise verstanden wird. Aber schon darin, daß keine Spur der alten Polemik mehr zu finden war, daß die überwiegende Mehrheit der Konzilsväter die Überwindung der Trennung nur von der Stärkung des Gemeinsamen und Verbindenden und nicht mehr von der Hervorhebung des Trennenden erwartet, schon in dem allem wird offenbar, daß nach den Debatten der zweiten Sitzungsperiode der Geist der Gegenreformation im Grund überwunden ist und eine neue Epoche begonnen hat. Auf das Wachstum des hier Grundgelegten wird man dann in Geduld warten können.

Ergebnisse und Probleme

Für alle diese Entwicklungen war der Tag der Testabstimmungen über die wichtigsten Probleme des Kirchenschemas, der 30. Oktober 1963, der entscheidende Tag. Man kann seine Bedeutung nur mit der des 20. November 1962 vergleichen, an dem fast zwei Drittel der Konzilsväter das Schema von den Quellen der Offenbarung und damit die Grundhaltung fast aller damals vorliegenden Schemata abgelehnt hatten. Die Abstimmung vom 30. Oktober hat allen pessimistischen Voraussagen zum Trotz diese innere Richtung von neuem bekräftigt. Auch diesmal blieben die Gegner der Konzilsziele Johannes' XXIII. in der Minderheit, ja, ihre Zahl ist weiter zusammengeschrumpft[34]. Wie damals erwies sich die Zahl der Reformfreunde weit größer, als man es auf Grund der Diskussionsreden hätte ahnen können. Wiederum hat sich schließlich gezeigt, welcher inneren Meinungsbildung das Konzil fähig ist. Wenn man bedenkt, daß das Wissen um die kollegiale Struktur des Bischofsamtes in den letzten Jahrzehnten fast völlig verschwunden war, daß selbst der Begriff „Kollegialität" erst in der theologischen Diskussion der letzten Jahre wieder aufgetaucht ist und daß viele Konzilsväter allererst auf dem Konzil mit diesen Fragen konfrontiert wurden, dann kann man das Ausmaß der konziliaren Meinungs- und Bewußtseinsbildung ermessen. Insofern ist der 30. Oktober 1963 ohne Zweifel der Höhepunkt und das eigentliche positive Ergebnis dieser Sitzungsperiode.

[34] Am 30. 10. 1963 war die höchste Zahl der Neinstimmen 525, während sie am 20. 11. 1962 noch 822 betragen hatte.

Man darf dabei freilich die kritischen Seiten nicht unerwähnt lassen. Trotz der Klarheit dieser Abstimmung sind in den zentralen Fragen noch keine definitiven Entscheidungen gefallen. Die Verfahrensweise des Konzils ist mit schweren Mängeln belastet. Sie gestattete weder eine straffe Diskussion noch eine eindeutige Führung noch eine verbindliche Klärung der wesentlichen Sachverhalte. Eine Minderheit hat weit über das in einer solchen Versammlung mögliche und zulässige Maß hinaus versucht, die Absichten der Mehrheit zu durchkreuzen und deren Beschlüsse zu verhindern. Vorsitzende von Kommissionen, die nichts als Exekutivorgane der Generalkongregationen sein dürfen, erklärten in aller Öffentlichkeit, daß sie sich an die Beschlüsse der Generalkongregation nicht gebunden fühlen, und trotz den Interventionen vieler Bischöfe wurden die Maßnahmen, die hier notwendig gewesen wären, nicht ergriffen. Die Konzilsmehrheit selbst entwertete das Prinzip der Kollegialität, weil sie es auf die Bischofskonferenzen und die Weihbischöfe nicht mehr anwenden wollte. Über das so grundlegende Thema der Religionsfreiheit ist keine Entscheidung gefallen. Die Papstansprache, mit der die Sitzungsperiode schloß, war für manche enttäuschend. Das Schema über die ökumenische Frage wurde mit keinem Wort erwähnt; dafür tauchte das Offenbarungsschema wieder auf, von dem doch viele gehofft hatten, es sei endgültig von der Traktandenliste verschwunden. Auch war nicht von dem erhofften Bischofsrat, sondern lediglich von einer Kommission zur Ausführung der Konzilsbeschlüsse die Rede. Die Fakultäten, die den Bischöfen am Ende der Session erteilt wurden, erschienen als Konzessionen des Heiligen Stuhls und nicht als Vollmachten, die mit dem Bischofsamt als solchem verbunden sind, wie es der Überzeugung der Konzilsmehrheit entsprochen hätte. Die grundlegenden Reformen, die sich Kirche und Welt vom Konzil erwarten, sind immer noch nicht erfolgt. Obwohl so häufig von der „Kirche der Armen" gesprochen und ein neuer Stil der Nüchternheit und Sachlichkeit gefordert wurde, sind wir noch weit von einer glaubwürdigen Repräsentation der Kirche in der heutigen Welt entfernt. Der Pomp des päpstlichen Hofstaates ist unverändert, die Titel, Würden und Insignien der Kardinäle, Bischöfe und Prälaten sind geblieben. Der „Triumphalismus", den Bischof de Smedt in der ersten Sitzungsperiode so beschwörend anklagte, ist immer noch nicht völlig verschwunden. So stehen noch viele Mauern, die niedergelegt werden müssen, sind viele Türen noch verschlossen, die das Konzil wird aufzusprengen haben, wurden die großen Probleme, die sich der Kirche heute stellen, noch nicht so umfassend angepackt, wie es eines solchen Konzils allein würdig ist.

Und doch ist das Erfreuliche, das Ermutigende und Tröstende stärker. Man denke nur an das Gewicht der Wirklichkeiten, die auf dem Konzil zu neuem Leben erweckt wurden: Das Prinzip der Kollegialität, das Bewußtsein um die grundlegende Gleichheit aller vor Gott und um die Eigenständigkeit der Laien, die Zustimmung zu den Grundsätzen einer ökumenischen Haltung, das alles wächst fast von selbst weiter und hat ohne Zweifel eine innere Entwicklung ausgelöst, die

kraft ihres eigenen Gewichtes weit über alles hinausführen wird, was wir uns heute noch vorzustellen wagen. Man denke weiter an die Freiheit und Offenheit der Diskussion, an den Freimut vor allem, mit dem der Kölner Kardinal Frings in seiner denkwürdigen Rede vom 8. November den Bann brach, der bislang über der Verfahrensweise des Hl. Offiziums lag. Schon heute kann man in der Kirche über vieles offen sprechen, was vorher vom Mantel des Schweigens umhüllt bleiben mußte: Wie wäre das ohne das Konzil möglich gewesen? Man denke schließlich an den Geist der Katholizität und Universalität, den Kardinal Lercaro in einem Bericht vor den Leitungsgremien des Konzils als die bisher bedeutendste Frucht des Konzils bezeichnete. Die Begegnung der Bischöfe aus aller Welt hat den Blick für die innere Weite des christlichen Glaubens geöffnet. Erst heute wird sich die Kirche eigentlich dessen bewußt, daß sie sich nicht auf die engen Grenzen der abendländischen Geistigkeit und ihrer Geschichte beschränken darf, sondern daß sie berufen ist, in alle Kulturen und in alle Mentalitäten einzugehen und in deren Vielfalt die unendliche Weite des Christlichen sichtbar werden zu lassen.

Noch sind wir weit von diesem Ziel entfernt. Aber die Bewegung dorthin hat begonnen, ja sie ist in ein unumkehrbares Stadium getreten; denn heute, nachdem die Kirche das Wagnis des Konzils eingegangen ist, steht sie nur noch vor der Wahl, entweder in Mut und Kühnheit den entscheidenden „Sprung nach vorn" zu tun, von dem Johannes XXIII. in seiner unvergeßlichen Eröffnungsrede sprach, oder aber einen Autoritätsverlust noch ungeahnten Ausmaßes hinzunehmen. So wird es die Aufgabe der dritten Sitzungsperiode sein, das Begonnene nicht nur zu Ende zu führen, sondern endgültig den Weg zu öffnen, auf dem die Kirche in Glaube, Hoffnung und Liebe in die Zukunft schreiten und sich für die Aufgaben einer kommenden Zeit rüsten kann.

Evolution des menschlichen Gehirns

Paul Overhage SJ

Unser Urteil über den Menschen des Eiszeitalters und die von ihm geschaffene Kultur, wie überhaupt unser Verständnis der außerordentlich langen Geschichte der Menschheit hängt in erheblichem Maße von der Frage ab, ob während des Eiszeitalters eine Evolution des menschlichen Gehirns stattgefunden hat. Gerade weil man die unterschiedliche Ausbildung paläolithischer Kulturen mit ihren verschieden geformten Steinwerkzeugen immer wieder mit einer Evolution des geistigen Vermögens zusammenbringt und Stufen der Begriffsbildung, der Sprache und des Denkens konstruiert, ist eine Entscheidung darüber wichtig, ob das menschliche Gehirn schon bei den ältesten Menschen, deren Reste uns fossil überliefert und durch Kulturhinterlassenschaften als menschliche bezeugt sind, voll ausgebildet ist oder ob es seine endgültige Organisationshöhe und Leistungsfähigkeit durch eine fortschreitende Evolution erst allmählich im Verlauf des Eiszeitalters erworben hat. Eine Antwort auf diese Frage steht vor der Schwierigkeit, daß uns von den vorzeitlichen Menschenformen fossil keine Gehirne überliefert sind. Diese sind zerfallen zusammen mit den andern Weichteilen des Körpers. Es stehen uns nur ihre mehr oder weniger gut erhaltenen Schädel zur Verfügung. Ein Schädel erlaubt aber durch seine Kapazität Aussagen über das Volumen und durch die Beschaffenheit seiner inneren Wandungen bis zu einem gewissen Grad auch über die äußere Gestalt des Gehirns. Hirn und Hirnhäute mit ihren Blutgefäßen hinterlassen nämlich an der inneren Schädelwandung Eindrücke (Impressionen). An endocranialen Ausgüssen des Schädelinnenraums lassen sich diese Impressionen untersuchen und mit denen heutiger Menschen vergleichen. Es ist das die einzige Möglichkeit, um zu Aussagen über das Gehirn vorgeschichtlicher Menschen zu gelangen. Sie wurde von den Paläanthropologen und Hirnforschern voll ausgenützt.

Die ältere Forschergeneration schätzte den Aussagewert der endocranialen Ausgüsse für die Rekonstruktion des Windungs- und Furchenmusters und auch für die Erschließung des psychischen Vermögens eiszeitlicher Vertreter der Menschheit sehr hoch ein. Ihre Schlüsse und Deutungen wurden allerdings sehr stark von der „Drei-Stufen-Hypothese" beeinflußt, die eine Evolution der Menschheit von menschenaffenartigen Vorfahrenformen über den „Affenmenschen" („Pithecanthropus") und den extremen europäischen Neandertaler zur heutigen Sapiensmenschheit behauptet. Dabei wurde als selbstverständlich angenommen, daß „Pithecan-

thropus" und der Neandertaler morphologisch und psychisch das vollmenschliche Niveau noch nicht erreicht hatten. Man spürt beim Lesen der ersten und mancher nachfolgender Originalarbeiten immer wieder, wie stark diese Vorentscheidung auf die Deutung und Beurteilung der endocranialen Ausgüsse eingewirkt hat. Schimpansoide oder äffische Züge wurden allenthalben am endocranialen Ausguß entdeckt und entsprechend psychisch ausgedeutet[1].

Mit dem Anwachsen des Fundbestandes an fossilen Menschenschädeln und der fortschreitenden Überwindung der „Drei-Stufen-Hypothese" ist man in der Beurteilung der Aussagefähigkeit endocranialer Ausgüsse vorsichtiger und zurückhaltender geworden. Man erkannte immer deutlicher, daß Form, Furchen und Windungen des Gehirns vom endocranialen Ausguß nur sehr verschwommen und für gesicherte Schlußfolgerungen unzureichend wiedergegeben werden und daß das menschliche Gehirn nach Größe, Furchen- und Windungsmuster außerordentlich variiert. Vor allem lehnt man heute alle Schlüsse, die von der äußeren Morphologie endocranialer Ausgüsse auf das psychische Niveau vorzeitlicher Menschen gezogen worden sind, weithin ab. Endocraniale Ausgüsse bieten kein tragfähiges Fundament zum Nachweis einer Evolution des Gehirns und des geistigen Vermögens während des Eiszeitalters. Eine Betrachtung der beiden sich widersprechenden Auffassungen wird dies deutlich machen.

DIE BISHERIGE BEURTEILUNG

Zur Begründung einer Evolution des menschlichen Gehirns während des Eiszeitalters hat man auf die Größe des Gehirnvolumens der „Pithecanthropus"-Formen von Java und China hingewiesen. Ihre Schädelkapazität ist geringer als die durchschnittliche Kapazität der Neandertaler und der späteiszeitlichen Jungpaläolithiker. Für Coon ist dieser Befund ausreichend, um von frühen „half-brained men" und späten „full-brained men" zu sprechen. Sein Urteil geht wohl auf die Hypothese von Dubois zurück, nach der sich das Gehirnvolumen von „Pithecanthropus" zu „Homo" (Neandertaler und Jungpaläolithiker bzw. Jetztmenschen) in gleicher Weise wie von den Menschenaffen zu „Pithecanthropus" sprunghaft verdoppelt haben soll, bedingt durch eine Verdopplung der Neuronenzahl als direkte Folge einer Zellteilung, die zusätzlich hinzutrat. Andere Forscher vertreten eine allmähliche Zunahme des menschlichen Gehirns und sehen, wie z. B. Grünthal, in der Vergrößerung „eine sichere orthogenetisch verlaufende Entwicklung". Dieser Zuwachs sei vor allem durch den Ausbau der Gebiete des vorderen

[1] Die ersten Beschreibungen und Deutungen endocranialer Ausgüsse stammen von E. Dubois (1898) über den „Pithecanthropus" von Java, M. Boule und R. Anthony (1911) über den Neandertaler von La Chapella-aux-Saints und von R. Anthony (1913) über den Neandertaler von La Quina. Ihnen folgten später C. U. Ariëns Kappers (1929), Elliot Smith (1924) u. a. mit eigenen Untersuchungen. Wenn sich auch ihre Ergebnisse nicht bestätigen ließen, so stellen sie doch die ersten Versuche zur Erforschung endocranialer Ausgüsse dar und waren für die Entwicklung der Paläoneurologie von großer Bedeutung.

Stirnhirns und der temporo-parientalen Region erfolgt, denen die psychische Persönlichkeit und das Sprachzentrum zugeordnet werden, die aber bei „Pithecanthropus" und auch noch beim Neandertaler relativ und absolut eine geringere Ausdehnung zeigen sollen. Der Ausbau gerade dieser Regionen sei nicht zum Stillstand gekommen, als der Mensch in Erscheinung trat.

Spatz vertritt die Auffassung, daß das menschliche Gehirn sich auch heute noch in voller Evolution befinde. Für ihn ist nämlich die Impressionsfähigkeit von Hirnteilen an der Schädelinnenwand „ein Indikator für eine den Hirnteilen auf der betreffenden Differenzierungsstufe eigene Ausdehnungstendenz (Propulsivität), das Fehlen der Impressionsfähigkeit infolge Suppression oder Retraktion ein Indikator für den Verlust der Propulsivität". Mit andern Worten: Alle Hirnteile, die keine stammesgeschichtliche Weiterentwicklung mehr zeigen, also ausentwickelt sind, haben sich von der Schädelinnenwand mehr oder weniger stark zurückgezogen (retrahiert) oder sogar ins Innere des Gehirns verlagert (supprimiert), so daß sie keine Eindrücke (Impressionen) mehr an der Schädelinnenwand hinterlassen können. Die entsprechenden Stellen am endocranialen Ausguß erscheinen dann glatt. Die andern, sich noch in Evolution befindlichen Hirnregionen dagegen zeigten noch eine Ausdehnungstendenz (Propulsivität), deren Stärke am Grad der hinterlassenen Impressionen erkennbar sei. Die Schädelinnenwand weise deshalb in der Gegend dieser Hirnpartien ein starkes Relief auf.

Zur Begründung seiner Hypothese weist Spatz auf die Befunde an Schädeln heutiger und vorzeitlicher Menschen hin. Beim heutigen Menschen verursachten nur noch die Regionen des „Basalen Neokortex", d. h. diejenigen Anteile des Stirn- und Schläfenhirns, die bei der Betrachtung des Gehirns von der Basis her erkennbar seien, Impressionen, besonders durch die Ausbildung der vorderen und mittleren Schädelgrube. Die übrigen Partien des Großhirns dagegen hinterließen keine Impressionen mehr. Sie seien wie die übrigen Hirnteile (Stammhirn, Kleinhirn, Zwischenhirn) retrahiert oder supprimiert. Sie hätten den Höhepunkt ihrer Evolution überschritten, während sich das vordere Stirnhirn noch in voller Evolution befände und „den Keim zu weiterer, zukünftiger Entfaltung in sich" trüge. Bei den vorzeitlichen Menschen sei es umgekehrt. Bei ihnen, besonders den „Pithecanthropus"-Formen, lasse das obere Stirnhirn noch Impressionen zurück, so daß sich die Abdrücke an der Schädelinnenwand viel weiter scheitelwärts hinaufzögen als beim heutigen Menschen, ein Zeichen, daß diese Partien noch in Entfaltung gestanden hätten. Dagegen zeige der „Basale Neokortex" bei ihnen nur dürftige Impressionen. Seine Ausbildung habe deshalb „erst begonnen". Da das Gehirn der Menschenaffen an der Schädelinnenwand kaum Impressionen hinterläßt, sei deren Gehirnevolution praktisch zum Stillstand gekommen. Wir kommen später auf diese vermeintlichen, von Spatz herangezogenen Befunde zurück.

Auch aus der äußeren Gestaltung der endocranialen Ausgüsse vorzeitlicher Menschen hat man auf eine Evolution des Menschenhirns während des Eiszeitalters

geschlossen. Man glaubte am Furchen- und Windungsmuster zahlreiche äffische Merkmale, ja überhaupt einen primitiven Hirntyp feststellen zu können, der sich dem der Menschenaffen nähere. So sei das Furchenmuster des Stirnhirns beim „Pithecanthropus" ausgesprochen schimpansoid; es stehe seiner Ausbildung nach in der Mitte zwischen Schimpanse und Neandertaler. Ähnlich äußerte man sich auch über das Gehirn des Peking-Menschen, auch wenn es eine Reihe fortentwikkelter Züge zeige. Doch sei bei beiden Formen das basale Stirnhirn sehr viel schwächer als beim heutigen Menschen ausgebildet. Selbst am Gehirn des westeuropäischen Neandertalers, dessen Schädelkapazität dem der heutigen Menschen gleichkommt, wenn sie nicht im Durchschnitt noch etwas höher liegt, hat man zahlreiche äffische Merkmale entdeckt: die allgemeine Form des Gehirns, die Einfachheit und grobe Ausbildung der Hirnwindungen, die Lage und Richtung der Sylvischen Furche, die Kleinheit der Stirnhirnlappen, besonders des vorderen Abschnittes, die starke Ausbildung der „Affenfurche" (sulcus lunatus). Es weise „eine Summe niedrigstehender Merkmale" auf. „In Hinsicht auf die relativ flache und schmale Ausbildung des Stirnhirnlappens", so heißt es bei Boule-Vallois, „ordnet sich der fossile Mensch zwischen Menschenaffen und heutigen Menschen ein, steht aber jenen näher als diesen." Gewiß sei das Gehirn des Neandertalers durch den Reichtum der Gehirnmasse schon menschlich, aber seiner Gehirnmasse fehle noch die höhere Organisation, die für den heutigen Menschen kennzeichnend sei. Diese Beurteilung wurde erstaunlich unkritisch angenommen. Sie hat Jahrzehnte hindurch einen großen Einfluß ausgeübt, besonders auf die Einschätzung der geistigen Fähigkeiten des Neandertalers, ist aber auch heute noch nicht überwunden. Sie findet sich ihrem Inhalt nach sogar noch in der vierten, von Vallois (1952) besorgten Auflage des Werkes von Boule „Les Hommes fossiles".

Es ist nicht weiter verwunderlich, daß man dem Neandertaler wegen „des groben Aussehens und der Einfachheit des allgemeinen Windungsmusters" und der zahlreichen „äffischen" Gestaltungen seines Gehirns, die man zu erkennen glaubte, nur ein „rudimentäres intellektuelles Vermögen" und höchstens einen „Ansatz zum artikulierten Sprechen" zuerkannte. Bei ihm sei die visuelle Region am Hinterhauptslappen relativ stärker ausgebildet, während das Hauptzentrum für Assoziationen eine geringere Entwicklung zeige, weil der vordere Bereich des Stirnhirns in seiner Ausdehnung eingeschränkt sei. Für Elliot Smith ist der heutige Mensch „unermeßlich gewandter als irgendeiner seiner Vorfahren, z. B. als der schwerfällige und plumphändige Neandertaler". Auch beim Menschen von Broken Hill (Afrika) wiesen gerade diejenigen Hirnteile eine überraschende Unterentwicklung auf, „die Voraussicht, Unterscheidungsvermögen und Feinheit der Lebensart des heutigen Menschen ermöglichen und in ihrer Höhe und Stärke bestimmen". „Pithecanthropus" wurde in seinen seelischen Fähigkeiten natürlich noch dürftiger eingeschätzt. Auch bei ihm glaubte man eine größere Entfaltung der sensorischen Zentren des Großhirns gegenüber den Zentren der Assoziation feststellen zu

können. Ariëns Kappers möchte „Pithecanthropus" von Java noch nicht einmal ein Sprachvermögen zuerkennen.

Die Ansicht, daß die vorzeitlichen Menschen noch nicht den cerebralen Organisationsstand des heutigen Menschen, besonders in der Ausbildung der Stirnlappenregion, erreicht haben sollen, ist weit verbreitet. Nach v. Eickstedt konnten die kortikalen Funktionen bei ihnen nur in verminderter Art und Weise wirksam werden. Für diesen Ausfall seien subkortikale und basale Erlebnis- und Vorstellungsformen eingesprungen. „Pithecanthropus" und der Neandertaler hätten deshalb in ihrem Denk- und Tatverhalten aus einer anderen Antriebsschicht heraus gelebt. v. Eickstedt hält es für gewiß, daß vom Erstmenschen bis zum Jetztmenschen die seelischen Begabungen, d. h. die Schlüssigkeit des Denkvermögens und die aufgliedernde Verfeinerung und Bewußtheit des Innenlebens, zunahmen. Das beweise überwältigend – wir kommen darauf später noch zurück – die stufenweise Zunahme der Zivilisation. Jedoch seien die frühesten Vertreter, von denen uns Reste überliefert sind, echte Menschen gewesen. „Denn es ist ja in fragloser, wenn auch oft fragwürdiger Weise das vorhanden, was Tier und Mensch unterscheidet: die bewußte geistige Leistung."

Auch Bounak stellt auf Grund der Entwicklung des Gehirns und der Steinwerkzeugindustrie (vgl. S. 353), die er miteinander in Beziehung setzt, Stufen des Denkens und der Sprache auf. Sie steigen von „concepts primaires" der frühen „Pithecanthropus"-Formen über „concepts diffus" der späteren „Pithecanthropus"-Formen und „concepts plus nombreux et plus différenciés" der Neandertaler zu den „concepts reliés entre eux (syntagmes)" der heutigen Menschen hinauf. Dementsprechend kennt Bounak auch vier Stadien der Sprachentwicklung. Lassek unterscheidet vier Stufen der Geistwerdung: 1. den „presavage mind", 2. den „savage mind", 3. den „barbaric mind" und 4. den „civilized mind". Die erste Stufe ist noch untermenschlich. Auf der zweiten steht die Masse der vorzeitlichen Menschen des Eiszeitalters. Diese Periode (of savagery) ist, wie er sagt, „durch das Wachstum des nervösen Systems gekennzeichnet und führte zu einer Ausdehnung des Gehirns. Sie erwies sich offenbar als notwendig, um es physiologisch vollkommener zu gestalten, und war praktisch vollendet, ehe der Mensch in die ‚barbaric period' vor etwa 10 000 Jahren eintrat", also am Ende des Eiszeitalters. Generation für Generation ist nach ihm „unser Nervensystem herangewachsen, und zwar so, daß Schicht für Schicht hinzugefügt wurde und sich Führungszentren in den zuletzt gewachsenen Schichten entwickelten". Die Abstraktionsfähigkeit ist nach Lassek wahrscheinlich eine der letzten geistigen Phänomene, die, evolutionistisch betrachtet, zum menschlichen Geist hinzukamen. Das Gehirn des Urmenschen („ancient savage") war für eine solche Funktion noch ungeeignet. Kurzum: „Die Geschichte der Menschheit dreht sich um ihre Hirnwerdung (Encephalisation) und Abstraktionsfähigkeit".

DIE MODERNE BEURTEILUNG

Die Befunde, die man an endocranialen Ausgüssen von Schädeln vorzeitlicher Menschen zu erkennen glaubte und aus denen man die so schwerwiegende, für das Verständnis der Menschheitsgeschichte entscheidende Folgerung einer Evolution des menschlichen Gehirns und des geistigen Vermögens gezogen hat, haben der wissenschaftlichen Kritik nicht standgehalten. Sie existieren entweder überhaupt nicht oder wurden überbewertet oder unrichtig gedeutet. Als erster hat Symington (1916) sie in Zweifel gezogen und abgelehnt. Es standen ihm zehn sorgfältig gehärtete Gehirne und für jedes dieser Gehirne der zugehörige endocraniale Ausguß zur Verfügung. Um beide exakt vergleichen zu können, zeichnete er das Furchensystem jedes Gehirns auf dem entsprechenden endocranialen Ausguß mit größter Sorgfalt auf. Aber in keinem einzigen Fall deckte sich das eingezeichnete Furchenmuster mit den am Ausguß zu erkennenden Impressionen, was man bisher als selbstverständlich vorausgesetzt hatte. Häufig führten die Linien sogar über Erhebungen hinweg. Symington vermochte an den endocranialen Ausgüssen vorzeitlicher Menschen auch keine ungewöhnlichen Besonderheiten in der Form und Verteilung der Impressionen zu erkennen. Sie hielten sich innerhalb der normalen, auch heute zu beobachtenden Variationsbreite. Er kommt deshalb zum Ergebnis, „daß die Einfachheit und Kompliziertheit der Gehirnfurchen und Gehirnwindungen nicht mit genügender Sicherheit an endocranialen Ausgüssen ausgemacht werden können, selbst dann nicht, wenn diese vollständigen, erst recht nicht, wenn sie unvollständigen, rekonstruierten Schädeln entnommen sind. Auch läßt sich nicht, noch nicht einmal annähernd, der relative Entwicklungsgrad der verschiedenen sensorischen und assoziativen Zentren der Hirnrinde abschätzen. Die mannigfaltigen Schlußfolgerungen von Boule, Anthony, Elliot Smith u. a. auf Grund endocranialer Ausgüsse mancher vorzeitlicher Menschen, besonders im Hinblick auf primitive und äffische Merkmale des Gehirns, sind höchst spekulativ und irreführend."

Symingtons Urteil vermochte sich Jahrzehnte hindurch nicht durchzusetzen, findet aber heute immer stärkere Zustimmung. Besonders Hirschler (1942) und Connolly (1950) haben es auf Grund ausgedehnter Untersuchungen an Gehirnen und endocranialen Ausgüssen jetztlebender und vorzeitlicher Primaten in weitem Umfang bestätigen können. Connolly gelang auch der Nachweis, daß die Deutlichkeit der Impressionen in erheblichem Umfang vom Wachstumsstadium, bzw. vom Alter des Individuums abhängt und bei jungen Erwachsenen am ausgeprägtesten zu sein scheint. Eine Nachprüfung der Angaben über das Gehirn des Neandertalers veranlaßte ihn zu der Feststellung, es sei kein hinreichender Grund für die Behauptung vorhanden, „daß das Gehirn des Mannes von La Chapelle-aux-Saints eine einfachere Furchung zeige als das vieler heutiger Menschen". Am Schädelausguß des späteiszeitlichen Menschen von Broken Hill fänden sich zwar am vorderen unteren Stirnhirn, besonders auf der rechten Seite, sehr deutlich ausgeprägte Impressionen,

aber sie seien nicht deutlicher als auch an manchen endocranialen Ausgüssen heutiger Menschen. Auch nach Fusté sind die „Windungen des Neandertaler Gehirns nicht weniger entwickelt" als die heutiger Menschen. Es seien im Gegensatz zur Meinung früherer Autoren „am Gehirn des Neandertalers gegenüber jenem des heutigen Menschen keine wesentlichen Unterschiede von spezifischem Rang" ausgeprägt. Desgleichen betont Piveteau, daß das Gehirn beim fossilen Menschen von La Chapelle-aux-Saints „unverkennbar das strukturelle Stadium des heutigen Menschenhirns erreicht habe". Die Untersuchungen von Boule und Anthony, so meint Patte, machten höchstens auf die eine oder andere individuelle Sonderheit aufmerksam, lieferten aber keine allgemein gültigen Ergebnisse.

Diese eindeutige Ablehnung gründet sich vor allem auf die Tatsache, daß endocraniale Ausgüsse die äußere Morphologie des Gehirns nicht klar und vollständig abbilden können, weil sich zwischen Hirn und innerer Schädelwand die verschiedenen Hirnhäute mit Blutgefäßen und Hirnwasser einschieben. Nur wenige Stellen, besonders im Bereich des Stirnhirns, lassen Impressionen zurück, die aber nur ungenaue, verschwommene Bilder von der Lage, Größe und dem Verlauf der Furchen und Windungen liefern, so daß sie keine tragfähige Grundlage für deren Rekonstruktion abgeben.

Eine Rekonstruktion wird noch weiter durch die außergewöhnliche Variabilität des menschlichen Gehirns erschwert, wenn nicht unmöglich gemacht. Gewiß bleibt die Grundstruktur des Furchenverlaufs konstant, aber innerhalb dieses sehr weiten Rahmens der Gestaltung spielen sich erhebliche Schwankungen ab. Menschliche Gehirne sind verschieden nach Größe, nach Anordnung des Windungs- und Furchenmusters und nach Länge und Breite der Windungen. Selbst beim gleichen Individuum zeigt die rechte Hemisphäre gegenüber der linken häufig deutliche Unterschiede. Um aussagen zu können, was an der äußeren Gestaltung eines endocranialen Ausgusses vorzeitlicher Menschen auf Rechnung dieser erstaunlichen Variabilität zu setzen und was eine wirkliche Eigentümlichkeit der betreffenden Formengruppe ist, zu der der Schädel gehört, benötigte man eine sehr große Zahl endocranialer Ausgüsse fossiler Schädel. Wir besitzen aber nur sehr wenige: 6 vom Neandertaler, je einen von den beiden javanischen „Pithecanthropus"-Formen, 4 vom Peking-Menschen und den einen oder andern von den Kalotten der Ngandong-Menschen. Diese geringe Anzahl gestattet es einfach nicht, etwa am Gehirn der „Pithecantrophus"-Formen statistisch auch nur mit einiger Sicherheit Eigentümlichkeiten herauszuarbeiten, die nur für sie typisch sind. Jeder endocraniale Ausguß hat seine eigene Prägung. Zur sicheren Beurteilung gehört nämlich die genaue Kenntnis der Variabilitätsbreite.

Wie sehr das zutrifft, machen schon die vier endocranialen Ausgüsse von Schädeln des Peking-Menschen offenbar. Nach Connolly ist bei zweien die Stirnregion des Gehirns ziemlich deutlich ausgeprägt, bei den beiden andern dagegen nur recht schwach, genau so wie auch bei manchen endocranialen Ausgüssen heutiger Men-

schenschädel. Bei einem Schädel reichen die Impressionen der Stirngegend weiter scheitelwärts, bei den drei andern nicht. Auch sind sie auf der rechten Seite stärker als auf der linken ausgeprägt. Überhaupt zeige die Nachbildung der Gehirnfurchen nicht mehr Einzelheiten als gelegentlich auch bei heutigen Menschen. Also noch nicht einmal der Befund, den Spatz für seine Hypothese als Grundlage benötigt, nämlich die größere Ausdehnung und die stärkere oder schwächere Ausprägung der Impressionen, läßt sich an den endocranialen Ausgüssen des Peking-Menschen einheitlich beobachten. Schon bei der geringen Anzahl von nur vier Schädeln wird die erstaunliche Variationsbreite des menschlichen Hirns und seiner äußeren Gestaltung offenbar. Gewiß fand Connolly das einfachste Muster und die deutlichste Wiedergabe der Furchen unter allen von ihm untersuchten endocranialen Ausgüssen an der frontalen Region des „Pithecanthropus". Aber dieser vereinzelte Befund an einem einzigen Schädel läßt sich nicht verallgemeinern und kurzerhand als Kennzeichen für die „Pithecanthropus"-Formen betrachten. Dazu hängt nach den Untersuchungen Connollys die Deutlichkeit der Impressionen in erheblichem Maße vom Stadium des Wachstums, bzw. vom Alter des Individuums ab und scheint bei jungen Erwachsenen am ausgeprägtesten zu sein. Es ist das ein wichtiger Befund, weil er zeigt, daß eine sichere Deutung der Ausdehnung und Stärke der Impressionen, wie sie Spatz zu geben versuchte, unmöglich ist.

Auch die immer wieder als Besonderheit herausgestellte „Affenfurche" (sulcus lunatus) an den Hinterhauptsloben unterliegt einer hohen Variabilität. Sie ist nach Kohlbrugge völlig inkonstant. Sie kann bei Affen sogar fehlen, beim Menschen auf der einen Seite vorhanden und auf der anderen kaum ausgebildet sein. Auch ist sie bisweilen transversal, bisweilen vertikal ausgebildet. Sie zeigt beim Neandertaler keine anderen Dimensionen als auch beim heutigen Menschen.

Die außerordentliche Variationsbreite und die Verschwommenheit der Impressionen, die das Gehirn, besonders die basale Stirnregion, durch die dreifache Hülle der Hirnhäute hindurch an der Innenwand des Schädels erzeugt, machen eine eindeutige Identifizierung und Rekonstruktion des Furchen- und Windungsmusters mit Hilfe endocranialer Ausgüsse unmöglich. Man kann, wie J. Anthony (1958) mit Recht sagt, nur Spuren der Windungen an der basalen Stirnregion erkennen, den Sylvischen Komplex nur vermuten und die Lage des sulcus von Rolando nur erraten. Trotz dieser vollkommenen Unsicherheit, auch was die Lage des sulcus lunatus und anderer Furchen und Spalten betrifft, rekonstruierte man z. B. die parieto-occipitale Region in vollem Ausmaß. Darin liege aber die Verurteilung eines Systems, das die Bedingungen verkenne, unter denen die Unebenheiten des Gehirns sich entwickelten und sichtbar würden.

Bei dieser Situation versteht es sich von selbst, daß sich von der äußeren Gestaltung endocranialer Ausgüsse her keine sicheren Schlüsse auf das geistige Vermögen vorzeitlicher Menschen ziehen lassen. Gewiß ist die Versuchung dazu sehr groß, wie die zahlreichen Schilderungen über die Erlebnis- und Vorstellungswelt jener

uns so fernen Menschen und über Stufenfolgen ihrer Geistigkeit zeigen. Man darf aber nicht vergessen, daß psychisches Vermögen nicht von der Art des Windungs- und Furchungsmusters, sondern wesentlich von der cytoarchitektonischen Feinstruktur der Hirnrinde abhängt, die uns aber von den Menschen der Vorzeit nicht mehr erhalten ist und auch beim heutigen Menschen beim Versuch der Deutung, Lokalisierung und Abgrenzung bestimmter Hirnfelder schwerste Probleme aufwirft. Allgemein weist man deshalb in neueren Darstellungen über die Fossilgeschichte des Menschen auf die äußerst begrenzte Aussagefähigkeit endocranialer Ausgüsse über geistige Fähigkeiten hin oder lehnt die aus wirklichen oder vermeintlichen Befunden gezogenen Schlüsse ab.

Eine Möglichkeit von der Gehirngröße jetztlebender oder vorzeitlicher Menschen mit einiger Wahrscheinlichkeit auf ihr geistiges Vermögen zu schließen, besteht nicht. Das Gehirnvolumen sämtlicher fossiler Menschen liegt innerhalb der Variationsbreite der Gehirne heutiger Vertreter der Menschheit, deren Gehirnvolumen zwischen 850 und 2000 ccm schwankt. Schon deswegen kann von einer stammesgeschichtlichen Verdopplung der Gehirnmasse bei heutigen Menschen nicht die Rede sein. Nach Lassek beträgt das Minimum an Gehirnsubstanz beim Mann etwa 960 g, bei der Frau etwa 800 g, was mehr oder weniger einer Schädelkapazität von 960 bzw. 800 ccm entspricht.[2] Diese enorme Variabilitätsbreite hat aber keinen erkennbaren Einfluß auf Begabung und geistige Leistungsfähigkeit. Hochbegabte Menschen hatten Gehirne, deren Volumen sowohl nach der oberen als auch nach der unteren Grenze hin lagen. Weder die Masse noch das Oberflächenrelief des Gehirns ist also ein eindeutiger Ausdruck seiner funktionellen Wertigkeit. Weidenreich hat deshalb mit Recht betont, „daß weder die Größe noch die Form des Gehirns oder die Oberfläche der Hemisphären oder ihr Windungsmuster im allgemeinen noch in seinen Einzelheiten einen zuverlässigen Anhaltspunkt für die Höhe und die Menge an allgemeinen und besonderen geistigen Fähigkeiten abgeben ... Deshalb haben Behauptungen der Paläanthropologen, der Neandertaler oder Peking-Mensch z. B. seien Rechts- oder Linkshänder gewesen, hätten sprechen oder schreiben oder bloß stammeln können – Aussagen, die sich nur von den flacheren oder tieferen, engeren oder weiteren Eindrücken an der Innenseite der Schädelkapsel herleiten –, keine wissenschaftliche Basis ... Untersuchungen an Skeletten allein setzen uns niemals in Stand, um Aussagen über geistige Fähigkeiten eines Menschen oder über geistige Änderungen und Fortschritte im Verlauf einer Zeitperiode zu machen. Kulturelle Hinterlassenschaften sind die einzigen Hinweise für geistige Lebensäußerungen."

Die kulturellen Hinterlassenschaften weisen nun eindeutig auf das echte Menschtum der vorzeitlichen Menschen hin. Meist sind uns von ihnen nur ihre Steinwerkzeuge überliefert. Aber gerade sie künden eindringlich von einer geistgeprägten

[2] Am Wiener Neurologischen Institut hat man bei einer 26jährigen Frau von durchaus normaler Intelligenz 850 g Gehirngewicht festgestellt. Dafür war allerdings die Zahl der Ganglienzellen der grauen Rinde gegenüber Gehirnen von durchschnittlichem Volumen um nicht weniger als das Dreifache vermehrt.

Zeitlichkeit, das ganze existentielle Dasein jedes einzelnen Menschen von innen Lebensart. Zu ihrer Erfindung, wie überhaupt zu jeder Erfindung, bedarf es nämlich, wie Kraft mit Recht sagt, des ganzen Menschen, seiner Vernunft wie seines Gemütes, seines Bewußtseins wie seiner Intuition. Dazu erscheinen vom Augenblick ab, da der Mensch Geräte plan- und zweckmäßig herstellt, zugleich mit einer sich entwickelnden Technik „auch andere Grundzüge kulturellen Schaffens, das Einschlagen und Festhalten gewisser Bahnen des Verfahrens, der Wille zu bestimmten Grundformen, ein Streben nach Regel und Gesetz, ein Sinn für reine geometrische Form; das sind willensmäßige wie ästhetische Bereiche. In ihrer Vergesellschaftung zeigt sich eindeutig, daß schon hier der Mensch in der Fülle seines geschichtlichen Lebens auftritt." Schon die ältesten Geräte zeigen mehr als rationales Nützlichkeitsstreben und sind deshalb aus den rationalen Faktoren (Stoff, Bearbeitung, Zweck) nicht völlig zu erklären. Vielmehr lassen sich in der Ausprägung verschiedener Grundverfahren, in der Bevorzugung verschiedener Grundformen und deren Steigerung zu rein geometrischen Gebilden und im geschichtlichen Wachstum und Verfall weitere lebendige Kräfte als wirksam erweisen.

Gewiß ist bei der Werkzeugkultur der Menschheit des Eiszeitalters eine Entwicklung oder ein Fortschritt festzustellen. So hat Semenoff, wie Bounak mitteilte, den Fortschritt in der Meisterung der technischen Seite sehr schön an der Herstellungstechnik prähistorischer Werkzeuge aufgewiesen. Es gibt Werkzeuge mit Spuren eines beabsichtigten Gebrauchs, zu deren Herstellung nur 3–5 Schläge mit einem andern Stein notwendig waren. Ein typisches Werkzeug des Chelléen bedurfte zu seiner Fertigung 20–25 wohlgezielte Schläge innerhalb eines einzigen Arbeitsganges. Die Herstellung eines Werkzeuges des Acheuléen verlangte schon zwei verschiedene Arbeitsgänge und 60–70 Schläge. Zur Fertigung einer Moustérien-Spitze gehörten vier Arbeitsgänge und fast 100 verschiedene Aktionen. Die Zahl der Arbeitsgänge steigert sich bis elf und die Anzahl der Aktionen auf 200–250 bei den Klingen mit Griff vom Cromagnon-Typ. Bounak sieht in dieser technischen Vervollkommnung ein Anzeichen für die Steigerung des geistigen Vermögens, für zunehmende Begriffsbildung und verbessertes Sprachvermögen, also Stufen der Geistwerdung. Uns scheint diese Vervollkommnung in der Technik der Werkzeugherstellung wesentlich mit der sich steigernden und immer intensiver gepflegten Tradition zusammenzuhängen, durch die Erfindungen, handwerkliche Kenntnisse und verbesserte Techniken bewahrt und von Generation zu Generation weitergegeben werden. Rensch nennt diesen Vorgang „die nichterbliche Höherentwicklung durch Traditionsbildung". Dieser auf einer immer dauerhafter gepflegten Tradition aufbauende Fortschritt weckt immer neue Seiten des menschlichen Geistes, für die auf früheren Stufen noch gar keine Möglichkeiten zu einer Betätigung oder Entfaltung bestanden, die aber offenbar im Menschen liegen. Die altpaläolithischen Werkzeuge können deshalb gar nicht auf der Höhe der feingearbeiteten Artefakte der Jungpaläolithiker oder der geschliffenen Geräte der Neolithiker stehen. Aus diesen Gründen scheint uns auch die Auffassung von Eppel

nicht überzeugend, „daß zwischen der geistigen Leistung bei der ‚Erfindung' oder Abwandlung eines Faustkeils und einer Formel zur atomaren Reaktion und Strahlung ein substantieller, ein qualitativer Abstand liegt" [3]. Nur aus einer vollmenschlichen Anlage heraus vermochte der vorzeitliche Mensch Werkzeuge zu schaffen und eine Kultur aufzubauen. Die Grundlagen seines geistigen Seins müssen die gleichen wie bei den heutigen Menschen gewesen sein[4].

Das Bild Gottes im Spiegel der französischen Literatur

André Espiau de la Maëstre

Der zeitgenössische Atheismus ist bekanntlich zum ausgesprochenen Antitheismus geworden, zu einer Art „Religion der Gottlosigkeit" (Lukács), die sich besonders im atheistischen Neohumanismus des französischen Existentialismus herauskristallisiert hat. Es ist dies keine abstrakte Lehre von weltfremden Philosophen, sondern vielmehr der Niederschlag eines tiefgreifenden Erlebnisses, das durch das Medium des Romans, des Theaters, des Films oder des Essays einem großen Laienpublikum vermittelt wird und zur Massenpsychose werden kann.

Wird das Bild Gottes durch diesen „postulatorischen Atheismus" der bekanntesten französischen Existentialisten radikal kaltgestellt, wenn nicht vollkommen entstellt, so hat sich zugleich und sogar früher, und ohne jedwede bewußte apologetische Antwort zu bezwecken, ein echt christliches Bild Gottes in der modernen und zeitgenössischen katholischen Literatur geformt und sich zu einem grundlegenden, äußerst fruchtbaren Wert des Romans, des Theaterstücks und überhaupt der Dichtung entwickelt. In den Fußspuren eines Léon Bloy ihren eigenen, humanistischen und religiösen Weg gehend, haben Charles Péguy, Paul Claudel, Georges Bernanos und dessen Epigonen einen vollkommen neuen Begriff in der Geschichte der französischen Literatur geprägt, den Begriff nämlich einer christlichen, tief erlebten, echt theologischen Dichtung. Im Gegensatz zu den meisten Dichtern des 19. Jahrhunderts, die von Vigny an bis Baudelaire und sogar Verlaine nur einen vagen Deismus kannten, setzen sich nun diese katholischen Dichter mit einem Gott auseinander, der, in die Geschichtlichkeit selbst eingeschaltet, die konkrete, erlebte Zeitlichkeit, das ganze existentielle Dasein jedes einzelnen Menschen von innen

[3] F. EPPEL: *Das atektonische Zeitalter.* Die geistigen Dimensionen der Paläolithmenschen, Quartär 10/11 (1958/1959), S. 49.

[4] Das Thema ist ausführlich behandelt in: P. OVERHAGE SJ: *Zur Frage einer Evolution der Menschheit während des Eiszeitalters.* II. Teil: Endocraniale Ausgüsse und die Evolution des menschlichen Gehirns, Acta Biotheoretica 16 (1962) S. 27–56. Hier ist auch die reiche Literatur verzeichnet. Siehe auch: P. OVERHAGE SJ: *Zur Frage einer Evolution des menschlichen Gehirns während des Eiszeitalters,* in: S. BEHN: *Der beständige Aufbruch,* Festschrift für Erich Przywara, Nürnberg 1959, S. 22–39.

heraus beherrscht und verlebendigt. Diese theoanthropologische Sicht hat somit eine Literatur der „Inkarnation" erzeugt und genährt, die denselben Charakter eines zeitnahen, tiefpersönlichen Erlebnisses aufweist wie das existentielle Engagement des atheistischen Existentialismus. Denn dem Erlebnis der Angst und Hoffnungslosigkeit der Atheisten haben die katholischen Denker und Schriftsteller ihr Erlebnis der Hoffnung und sogar der Hoffnung in der Angst entgegengestellt, dem Erlebnis der Ichgefangenschaft und der metaphysischen Einsamkeit ihr Erlebnis der Liebe, des echten Mitseins, der Kommunikation und der mystischen Kommunion, dem Erlebnis der antiteleologischen Absurdität des Menschen und des Kosmos ihr Erlebnis der Kohärenz in der Finalität, ihr Erlebnis der Vorsehung und des Sinnes der conditio humana. Ein Bild Gottes ist somit entstanden, das bei aller Verschiedenartigkeit der dichterischen Darstellungen, der Hauptakzente und der komplexen Nuancen, die es bei L. Bloy, P. Claudel, Ch. Péguy oder G. Bernanos charakterisieren, immerhin ein gemeinsames Hauptelement besitzt, nämlich, daß dieses Bild Gottes keine abstrakte Geisteskonstruktion, sondern ein tiefes Erlebnis, ein vitales Phänomen ist, das mit dem konkreten Leben, mit dem existentiellen Einsatz jedes einzelnen Dichters vollkommen verwachsen, als solches die geheimnisvolle Tiefe, aber auch die unerschöpfliche Dynamik des menschlichen, persönlichen Daseins widerspiegelt und zum Ausdruck bringt. Bloys, Claudels, Péguys oder Bernanos' literarisches Schaffen bildet nämlich den ehrlichen, aufrichtigen Ausdruck einer tieferlebten Einstellung zur Welt und zum Menschen, die echte, wahrhaftige Aussage ihrer tiefsten Persönlichkeit, das immer noch lebende, ruhige oder zitternde Diagramm ihres seelischen Werdeganges, ein im wahrsten Sinne des Wortes „inkarniertes" Zeugnis.

Es würde natürlich den Rahmen dieses Artikels sprengen, wollte man das komplette Inventar jener geistigen und religiösen Schatzkammer aufnehmen, die sie uns hinterlassen haben. Es sei uns erlaubt, nur zwei kennzeichnende Punkte dieses katholischen dichterischen Erbgutes hervorzuheben, zwei besonders zeitgemäße Aspekte jenes echten Gottesbildes, das die plumpe Einfalt, die ungerechte und unheilvolle Anonymität, die Substanzlosigkeit der existentialistischen Gotteskarikatur vollauf zu kompensieren vermag. Wir meinen zuerst einmal die Überwindung und mystische Verklärung der Angst vor dem Bösen, dem Schmerz und dem Tod durch das Medium der seelischen Kommunion, des übernatürlichen Miterlebens der Agonie und des Todes Christi; und zweitens das sichere, siegreiche und dynamische Sichbewußtwerden der Kohärenz und der grundsätzlichen Finalität des Menschen und des Kosmos. Haben Bloy, Péguy und Bernanos vor allem die erste Perspektive durch ihr Leben und ihr Schaffen besonders illustriert und zum allgemeingültigen Wert erhoben, so hat sich Claudel seinerseits für den zweiten Aspekt der conditio humana und der Vorsehung Gottes besonders eingesetzt. Neben den Dichtern und Apologeten eines gewissen christlichen Absurden, der epische Poeta, der mitschaffende Exeget des göttlichen Sinnes. Weder Claudel, der apollinische Beschauer des

Seins, noch die ersteren, die existentiellen Tragiker der Inkarnation, haben diese Aspekte oder Werte des Christentums entdeckt, geschweige denn erfunden: sie alle aber haben sie dichterisch verklärt, sie in echt literarische, fruchtbar poetische Werte verwandelt und somit das Bild Gottes in der französischen Literatur außerordentlich bereichert.

Obwohl Léon Bloy, der „Pilger des Absoluten", der älteste dieser katholischen Dichter niemals einen persönlichen Kontakt mit seinen jüngeren Kollegen gehabt hat, kann man ihn jedoch mit dem Abstand der Jahre als ihren geistigen Ahnherrn betrachten. Sein Einfluß ist unverkennbar, und er hat in seinem Leben und durch sein ganzes Schaffen die zwei Werte illustriert und mystisch vertieft, die eben das ganze Oeuvre seiner Nachfolger durchziehen: die Überwindung der Angst durch die Kommunion mit der Agonie Christi und der Verherrlichung der Vorsehung.

„Ich bin traurig geboren, traurig in einer tiefen fürchterlichen Art", schrieb Léon Bloy an seine Braut im Jahre 1890. „Das bloße Wort ‚Unglück' riß mich in Begeisterung hinein. Ich denke, daß ich das von meiner Mutter habe ... und die Hauptanziehungskraft des Christentums ist für mich die Unermeßlichkeit der Schmerzen Christi gewesen, die grandiose, transzendente Schrecklichkeit dieser Passion. Als ich ein Mann wurde, hielt ich grausam die Versprechungen meiner kläglichen Kindheit, und die Mehrzahl der wahrhaft furchtbaren Leiden, die ich durchgemacht habe, sind sicherlich mein eigenes Werk gewesen, sind durch mich gegen mich selbst dekretiert worden mit einer wilden Raserei." (Übersetzt von K. Pfleger, in seinem ausgezeichneten Nachwort zu „Exégèse des lieux communs", deutsch erschienen unter dem Titel „Dem Teufel aufs Maul geschaut". Herderbücherei Nr. 132, 1962, S. 111/12).

So hat Léon Bloy, der in seinen bekannten Romanen „Der Verzweifelte" und „Die arme Frau" und in seinen zahlreichen Tagebüchern sein eigenes tragisches Leben verwertet hat, sein ganzes Schicksal als „Passion" betrachtet und erlebt, an dem er „mit einer wilden Raserei" wie an „seinem eigenen Werk" gearbeitet hat. In ihm haben sich Transzendenz und Immanenz, Ewigkeit und Zeitlichkeit, Schmerz und Freude, Hoffnung und Verzweiflung, Anbetungshymnen und manchmal gotteslästerliche Revolte auf die seltsamste Weise vereinigt. Und die Urquelle dieser paradoxen existentiellen Einheit hat er selbst angegeben:

„Ich weiß es, ohne es zu verstehen, daß das göttliche Vorherwissen und die menschliche Freiheit gar nicht miteinander versöhnt zu werden brauchen, weil beide genau, absolut, inhaltlich und wesentlich EIN und DASSELBE sind." (Tagebuch 1904, Mercure de France, S. 262/63).

Von dieser hohen Warte eines intuitiven Glaubens her hat Léon Bloy das metaphysische Abenteuer der menschlichen Existenz erblickt, bis zum äußersten gespannt, und eben in dieser „Hochspannung zwischen Gott und Mensch" die existentielle Wahrheit seines eigenen Schicksals, aber auch seines unzerreißbaren Mit-

seins mit der ganzen Menschheit erlebt, im Schoß einer göttlichen Vorsehung, die „immer, auch auf krummen Zeilen, gerade" schreibt und das Gleichgewicht der menschlichen Seelen, immer sicher wiederherzustellen vermag.

„Unsere Freiheit hängt mit dem Gleichgewicht der gesamten Welt untrennbar zusammen", schrieb er schon 1886 in seinem Roman „Der Verzweifelte". „Das eben muß man verstehen, will man sich über das tiefe Mysterium der Reversibilität nicht wundern, wie die philosophische Bezeichnung für das große Dogma der Seelengemeinschaft lautet. Jeder Mensch, der eine freie Tat vollführt, projiziert seine Persönlichkeit ins Unbegrenzte. Die ganze christliche Philosophie basiert auf der unaussprechlichen Bedeutung des individuellen freien Aktes und auf dem Begriff einer allumfassenden und unzerstörbaren Gemeinschaft." (Mercure de France, S. 108/09.)

„Das Projizieren der menschlichen Persönlichkeit ins Unbegrenzte durch die freie Tat, die unaussprechliche Bedeutung des individuellen freien Aktes": dies sind lauter Formeln, durch die auch ein Sartre, ein Camus oder ein Malraux ihr neohumanistisches atheistisches Bekenntnis zum Ausdruck bringen könnten. Und das allein besagt die tiefe existentielle Bedeutung jener „Passion als Schicksal", wie sie Léon Bloy erlebt hat.

Dasselbe Bekenntnis zu einem existentiellen Christentum hat sich aber auch Charles Péguy durch sein ganzes Leben zu eigen gemacht, und mehr noch als Léon Bloy, mit dem er trotz Jacques Maritains Bemühungen nie verkehren wollte, ist Péguy in den Fußstapfen der katholischen Heiligen, die die geheimnisvolle Lichtsäule seines ganzen religiösen Werdeganges gewesen ist, Jeanne d'Arc, in das Mysterium des Bösen, des Leidens und der Seelenverdammnis vorgedrungen. Zuerst läßt Péguy seine Jeanne d'Arc gegen eine Vorsehung revoltieren, die die ewige Verbannung einer, wenn auch einzigen Menschenseele zuläßt. Darin sieht er nicht nur einen fragwürdigen Sieg der Gerechtigkeit über das göttliche Erbarmen, sondern auch ein Versagen, ein Fiasko der Allmacht und des Rettungswillens Gottes. Und im Geist einer verzweifelten Solidarität mit der ganzen Menschheit will er, als Erfüllung seiner eigenen Mission, als Vollendung seines ganzen Wesens, mit der ganzen Schwere seines Existenzwertes das universelle Gleichgewicht der Seelen wiederherstellen, ganz gleich ob er selbst dabei seine eigene Seele verliert:

> O mein Gott . . . wenn ich, um von der ewigen Abwesenheit
> Die Seelen der Verdammten zu befreien, die vor dieser Abwesenheit wahnsinnig sind,
> Meine eigene Seele der ewigen Abwesenheit preisgeben muß,
> Dann, o Gott, gehe meine Seele in die ewige Abwesenheit ein . . .
> (Mystère de la Charité, Pléiade, 958/59)

Es ist ergreifend, zu sehen, daß Péguy lange vor allen Existentialisten oder Absurdisten von heute dem Problem der angeblichen Absurdität der Welt so leidenschaftlich gegenübergetreten ist und die Problematik jedes christlichen Schicksals

so packend unterstrichen hat. Er und die Jeanne d'Arc, die er erdichtet hatte, verurteilten zuerst mit einer heroischen Absolutheit eine Welt, in deren Vollendung das Böse und der Schmerz, der Haß und die Angst noch einen Platz haben sollten, und in der Betrachtung der Diesseitigkeit war ihnen die geheimnisvolle Vermengung des Guten und des Bösen ein skandalöses Rätsel und eine Quelle der Verzweiflung. „Was fürchterlich ist in der Wirklichkeit des Lebens", schrieb er 1902, „ist nicht so sehr das dauernde Nebeneinander von Gut und Böse, sondern ihr gegenseitiges Sichineinanderflechten, ihr gegenseitiges Sichdurchdringen und manchmal ihre seltsame, geheimnisvolle Verwandtschaft."

Das Wiedererwachen seines christlichen Glaubens und das dauernde Erlebnis des Leidens lehren ihn aber allmählich Jeanne d'Arcs Revolte und tollkühne Hingabe in eine tiefere Erkenntnis des Mysteriums der Schöpfung, der Liebe Gottes und der Hoffnung verwandeln. Im Menschensohn Christus, in dessen „tödlicher Traurigkeit" im Garten Gethsemane erblickt er die einzig denkbare Lösung des göttlichen Skandals: es ist dies das Mysterium der „begnadeten Angst", das Mysterium der ganzen menschlichen Problematik und der christlichen Berufung, der zufolge die Christenheit eine Gemeinschaft von Heiligen und Sündern ist, die unzertrennbar auf jene „Achse der Trostlosigkeit" gestellt worden sind, die sich Péguy selbst als seinen vorbestimmten Platz ausgesucht hatte, um „dem Härtesten entgegenzugehen und das Schmerzvollste zu erleiden und das treffsichere Übel gerecht zu erleben ..." Eine machtlose Revolte hat somit einer echten Kommunion Platz gemacht, die die immer zitternde Hoffnung verherrlicht, jene „geheimnisvolle zweite Tugend unter den drei göttlichen Tugenden, ohne die die Gnade in der Welt vergreisen würde ..."

Denselben tiefen, intuitiven Sinn für die Tragik der conditio humana, für den furchtbaren Ernst eines „inkarnierten", erlebten Christentums und zugleich für die unzerreißbare Einheit der ganzen Menschheit in der Gemeinschaft der Seelen dokumentiert auch nun jener dritte katholische Dichter, der als geistiger Sohn Péguys geschrieben hat: „Ich halte Péguy nicht gerade für einen Heiligen, aber er ist ein Mensch, der auch nach seinem Tod für uns in Rufweite bleibt, der für Geist und Empfinden eines jeden Einzelnen von uns erreichbar bleibt und der jedesmal antwortet, wenn wir ihn rufen." Es ist Georges Bernanos. Und mit ihm, der übrigens auch an Léon Bloys existentielles Christentum unmittelbar anknüpft und für den er einen ergreifenden Nachruf geschrieben hat, rundet sich vor unseren Augen jenes Bild Gottes ab, das die katholischen Tragiker, die sogenannten „Christen des Karfreitags" aufgestellt haben. Die packendsten seiner erdichteten Romanfiguren hat bekanntlich Bernanos nach jener, die ganze Problematik der conditio humana befruchtenden Pflanzstätte der göttlichen, begnadeten Angst, als Zeugen und Mitschaffende verlagert. Der Pfarrer Donissan und Chantal de Clergerie, die Priorin de Croissy und Blanche de La Force, die alle in der Verklärung der Angst das Schlüsselwort und beinahe das Sakrament der mystischen Freude und der seelischen

Vollendung gefunden haben, treffen aber ebenda den Menschen und Christen Georges Bernanos selbst, der im Tagebuch seines Landpfarrers folgende, abgrundtiefe Geheimnisse der Seele aufschließende und zugleich den psychologischen und metaphysischen Analysen der existentiellen Denker unserer Zeit erstaunlich entsprechende Zeilen geschrieben hat:

„Ich glaube immer mehr: das, was wir Schwermut, Angst und Verzweiflung nennen – wie um uns einzureden, es handle sich um gewisse Seelenregungen –, ist eben die Seele selbst. Denn nach dem Sündenfall ist die Lage des Menschen derart, daß er alles nur unter der Form der Angst wahrzunehmen vermag. Auch der dem Übernatürlichen gegenüber Gleichgültigste bewahrt bis in das Vergnügen hinein das dunkle Bewußtsein des erschreckenden Wunders, daß sich auch nur eine einzige Freude bei einem Wesen entfalten kann, das fähig ist, seine eigene Vernichtung zu denken, und sich gezwungen sieht, seines Fleisches wütende Empörung gegen diese widersinnige und schauerliche Annahme mit seinen allzeit unzureichenden Vernunftschlüssen mühevoll zu beschwichtigen. Wäre nicht Gottes wachsames Erbarmen, würde der Mensch, wie mir scheint, beim ersten Bewußtwerden seiner selbst in Staub zerfallen" (aus „Tagebuch eines Landpfarrers", in Oeuvres romanesques, Pléiade, S. 1183/84).

Daraus aber auf eine billige Romantik der Weltendämmerung oder auf ein hoffnungsloses, passives Resignieren der menschlichen Seele zu schließen wäre vollkommen falsch. Man weiß im Gegenteil, daß Bernanos, genauso wie Bloy oder Péguy, gewußt hat, „Hoffnung aus der Verzweiflung zu schöpfen, und Ewigkeit aus einer Handvoll Erde zu kneten". Im vollen Bewußtsein der tragischen Problematik der menschlichen Freiheit hat sogar Bernanos eine jubelnde, siegreiche Hymne an die Schönheit des Kosmos und des Menschen angestimmt, die nur im großen epischen Schwung der Fünf Oden von Claudel ihresgleichen finden kann:

„Ich habe geträumt", schrieb Bernanos in seinem Tagebuch 1939. „Ich wußte wohl, daß es Träume waren. Die Illusion ist nur ein Kümmerling, ein Zwerg von einem Traum: ich aber wollte meine Träume grenzenlos. Und darum eben haben sie mich nicht enttäuscht. Könnte ich mein Leben von vorne anfangen, dann würde ich danach trachten, meine Träume noch größer zu gestalten, weil das Leben unermeßlich größer und schöner ist, als ich es selbst im Traum geglaubt hatte, und ich viel kleiner bin. Ich habe von Heiligen und Helden geträumt und die Zwischenstufen unseres Geschlechtes übergangen: nun aber sehe ich, daß es diese Zwischenstufen kaum gibt, daß es allein auf die Heiligen und die Helden ankommt. Die Zwischenstufen sind ein Brei, ein Magma: wer eine Handvoll davon erfaßt hat, der kennt schon alles übrige. Dieser Schleim würde nicht einmal verdienen, einen Namen zu besitzen, wenn ihm die Heiligen und die Helden nicht einen geben würden, seinen Namen, den Namen: MENSCH" (aus „Les enfants humiliés", S. 199/200).

Somit erzeugt und nährt die bernanossche Theologie der Inkarnation, der göttlichen „begnadeten Angst" eine Anthropologie der Hoffnung, der heldenhaften Heiligkeit, der unbeschränkten Weltbejahung und der christlichen Freude.

„Unser Anteil am Glück", schrieb Bernanos noch im Jahre 1938, als er von der Insel Mallorca her die Greueltaten des spanischen Bürgerkriegs mitansehen mußte, die ihn an der Güte und dem elementaren humanen Sinn der Menschen hätten verzweifeln lassen können, „unser armseliges Glück haftet allenthalben an der Erde, und an unserem letzten Tag wird es wieder mit uns zu Erde: das Wesen unseres Unglücks ist übernatürlich ... Das Leben bringt keine Enttäuschung. Das Leben besitzt nur ein Wort und das hält es auch. Denen, die das Gegenteil sagen, kann man nicht helfen. Sie sind Heuchler oder Feiglinge. Mich haben die Menschen nicht enttäuscht, und ich selbst habe mich ebensowenig enttäuscht. Ich war auf Schlimmeres gefaßt, das ist alles. Was ich vor allem im Menschen sehe, das ist sein Unglück. Das Unglück des Menschen ist eben das WUNDER der Welt" (aus „Les grands cimetières sous la lune", S. 80 und 280).

Ein Mann hat diese Zeilen geschrieben, der aus eigener Erfahrung um das Unglück des Menschen wußte, und ganz im Geist von Bloy und Péguy, in der Angst Hoffnung zu schöpfen vermochte, in der Verlassenheit und Einsamkeit Mitsein und echte Kommunion, sogar im Absurden selbst, d. h. in den scheinbar unlösbaren Antinomien des Schicksals, im „göttlichen Betrug", den geheimen Triumph des Sinnes begrüßen konnte, die beste Dokumentation der Sinnhaftigkeit des Menschen und des Kosmos.

Ganz anderen geistigen, seelischen und religiösen Horizonten entstammend, hat schließlich auch Paul Claudel, der machtvolle und tiefsinnige „Beschauer der vorhandenen Dinge", der unermüdliche „Inspektor der Schöpfung", durch sein ganzes Schaffen zur exemplarischen Gestaltung und Vollendung desselben Bildes Gottes beigetragen. Obwohl er selbst, besonders in seinen letzten Greisenjahren, die tragische Botschaft des Hiob zutiefst vernommen hat und sogar vom Problem des Bösen verfolgt wurde, kann man doch ruhig sagen, daß der Epiker der „Ars poetica mundi" und der Fünf Großen Oden, der Dramatiker von „Mariae Verkündigung" und vom „Seidenen Schuh" nicht zu den „Christen des Karfreitags" gehört, die sich in die apokalyptische Atmosphäre der Demütigung und des Skandals der göttlichen Agonie hineingelebt haben. In diesem Sinne wäre es ein paradoxes, wenn nicht illusorisches Unternehmen, in Claudels Schaffen und Botschaft nach Elementen oder Kraftlinien zu suchen, die man der manchmal morbiden Angst oder dem tiefen Gefühl der menschlichen Absurdität der existentiellen Denker und Schriftsteller gleichsetzen oder entgegenstellen könnte. Ist eben Claudel, Rhapsode eines göttlichen Providentialismus, der aus dem Übel und der Sünde selbst das Gute und das Glück souverän schöpft, nicht gleichfalls ein christlicher Denker, dessen totalitäre Auffassung Gottes und „postulatorischer Optimismus" die existentielle Problematik des Menschen und die angsterfüllte Seele unserer Epoche in mancher

Hinsicht ignorieren ließ? Kann nun Claudel, auserkorener Herold eines komfortablen Essentialismus uns eine Botschaft vermitteln, die einen existentiellen Wert besitzt und auf das Neoevangelium des postulatorischen Atheismus, der totalen Inkohärenz und des kosmischen Antifinalismus eine gültige Antwort zu bilden, ein zeitgemäßes Bild Gottes zu bieten vermag?

Will man, den landläufigen Richtlinien der im allgemeinen frommen und erbaulichen Interpretationen von Claudels Werken zufolge, aus ihm vor allem den christlichen Dichter kat' exochen, einen Doktor der Theologie, der Mystik oder der Bibelexegese, beinahe einen Kirchenvater der modernen Zeiten machen, will man insbesondere den claudelschen Prometheismus, den claudelschen Willen zur Macht ignorieren, Claudels ungeheueren Ehrgeiz eines „Vereinigers der Erde Gottes" zu einer Art Sublimierung des katholischen Apostolats oder des paulinischen Weltmissionierungsgeistes stempeln: dann wird man immer Gefahr laufen, an Claudels Originalität und unermeßlicher, echt christlicher Bedeutung vorbeizufabulieren. Es fällt selbstverständlich niemandem ein, die wunderbaren, tief religiösen und mystisch inspirierten Akzente der claudelschen Lyrik auch nur im geringsten anzuzweifeln oder bagatellisieren zu wollen. Noch weniger kann man ihm seinen, den allerersten Platz auf dem Parnaß der abendländischen Dichtung abstreiten.

Um aber die authentische Aussage des christlichen Denkers Claudel genau zu definieren, ist es angebracht, auf die fundamentale Resonanz seines echt persönlichen, existentiell miterlebten Schaffens zu horchen. Es ist dies aber der Ausdruck einer allumfassenden Theozentrik, eines souveränen, unfehlbaren Finalismus. Claudels sämtliche Werke bilden, aus ihrer Substanz selbst heraus, die epische, lyrische oder dramatische Illustration einer einzigen, großen, unerschöpflichen Idee, den Niederschlag einer elementaren, grundlegenden Überzeugung, den Glauben nämlich an die schicksalhafte Finalität des Menschen und des Kosmos. Von seiner Bekehrung an bis zu seinem Tod hat Claudel sozusagen nichts anderes getan, als jene wesentliche Entdeckung seines Verstands und seines Glaubens auszuwerten: die Welt besitzt einen Sinn und der Mensch, als Sieger über den Tod, nimmt an der Ordnung des Kosmos aktiv Anteil. Der Mensch ist kein umherirrendes Wesen, das von ungefähr auf eine Erde ohne Ursprung und Finalität hingeworfen wird. Er ist im Gegenteil ein Geschöpf – und dies ist eben die Urquelle seiner Würde und seiner Freiheit –, ein Geschöpf, das mitten durch die Finsternis der Geschichte, durch die Abirrungen seines individuellen Lebens hindurch immer weiter ein Schicksal, sein bewußtes und bedeutungsschweres Schicksal trägt und mitschafft. Der Tod endlich ist überhaupt nicht das „monströse und schmutzige Abenteuer, das keine Tür öffnet" (A. Camus, aus „Hochzeit des Lichtes"), er ist im Gegenteil die sichere Schwelle zur Transzendenz, zur Wiedererstehung des Leibes und zu der endgültigen Besitzergreifung des wahren, immerwährenden Glücks.

Die panische, physiologische Angst vor dem Tod war die existentielle Invariable von Claudels Psyche bis zum Tag seiner endgültigen Bekehrung im Jahre 1890:

erst die Wiedereroberung des religiösen Glaubens hat ihm die Möglichkeit gegeben, dem Tod kaltblütig entgegenzusehen, und ihm die Sicherheit des Sieges über den Tod eingeflößt. Die Verdrängung der Angst durch den Glauben hat dann einen unaussprechlichen, unbezwingbaren Jubeltrieb ausgelöst. Es genügt hier, die Figur von Mara aus „Mariae Verkündigung" – Mara, die von Claudel selbst zur Hauptheldin dieses Theaterstücks gemacht wird –, zu erwähnen, als Symbol der „Freude am Leben" und des Sieges über den Tod durch die wundertätige Vermittlung ihrer Schwester Violaine. Der unstillbare Jubel der Fünf Großen Oden kennt gleichfalls keinen anderen Ursprung: denn eben aus jenen „vielen Worten und erfundenen Geschichten" hat der Dichter eine Hymne gestalten wollen an den Gott, der ihn „vom Tod befreit" und selbst „ins Herz des Menschen den Abscheu des Todes gelegt" hat. Deshalb erblickt er seine eigene Sendung als Dichter, den Sinn seines ganzen Schicksals und das Paradigma seines ganzen literarischen Schaffens eben in dieser seiner Mission, den Sieg des Lebens über den Tod, den Sieg des Menschen über die Sinnlosigkeit eines blinden Fatums zu verklären. Claudels ganzes Schaffen bildet somit eine einzige Hymne an die Sinnhaftigkeit des Daseins. Will man nun diese grundlegende Struktur fest im Auge behalten, ihre maßgebende Schwerkraft abwägen, so klärt sich alles von selbst, auch die düsteren Szenen seiner Theaterstücke, die Revolte seines „Goldhauptes" oder noch die späteren Gotteslästerungen seines Hiob: alles gewinnt eine Dichte und eine Substanz, die eines einzigartigen Kunstwerkes, daß, alle literarischen Gattungen überragend, die göttliche Weltparabel des Guten und des Bösen ausdrückt und verherrlicht. Im Spiegel des claudelschen Schaffens wird somit das Bild Gottes zur glorreichen Darstellung der Schöpfung, der Vorsehung und der Vollendung. Gott, als Alpha und Omega des Kosmos und des Menschen, ist der ewige, transzendente, aber auch zugleich unaufhörlich in der Zeitlichkeit tätige Pol des Seins, die Urquelle des Sinnes.

Gleichzeitig wird schließlich ersichtlich, daß die claudelsche Botschaft, genauso wie die existentielle Aussage der Werke von Bloy, Péguy und Bernanos, in den Ländern oder intellektuellen Kreisen, die die metaphysische Einsamkeit der existentialistischen Psyche und die Angst vor dem Absurden bedrohen oder schon angesteckt haben, heute zur rechten Zeit erklingen mag. Denn in der Perspektive der göttlichen Transzendenz und in den Augen des übernatürlichen Glaubens ist schließlich alles eins: die Erde und die Sonne und die ganze Schönheit des Kosmos, die Claudels Hymnik dem Bilde Gottes einverleibt, besitzen dieselbe existentielle Symbolik wie das Blut und die Nacht, die am Karfreitag den Sohn Gottes, die Erde und das Sonnenlicht überflutet haben. Sie sind alle Gottes Sakramente, Zeichen der Allgegenwart der Transzendenz, aber auch Aufforderung an die Kontingenz zum Mitschaffen an der Entstehung und Vervollkommnung jenes Bildes Gottes, das jeder Mensch sein kann, wenn er es will.

Der Zorn Gottes

August Brunner SJ

Die Rede vom Zorn Gottes geht durch alle Religionen. Wer erinnerte sich nicht an das Wort bei Vergil: Tantaene animis caelestibus irae? („Können göttliche Wesen so schrecklich zürnen?" Aen. 1, 11). Und wie verfolgte der Groll des Poseidon den Odysseus! Die Römer sahen in allen Unglücksfällen, die die Allgemeinheit betrafen, eine Störung des guten Einvernehmens mit den Göttern, der pax deum, und eine Wirkung ihres Zornes, der ira deum, den es zu besänftigen galt. Auch die grimmigen Gesichter tibetanischer Göttergestalten, die Verehrung der menschenmordenden Kali in Indien, der Gott Schiwa, der tanzend die Welt zerstampft und vernichtet, all das ist ein Beweis dafür, daß man im Zorn eine Möglichkeit des Göttlichen erblickte. In der Tat ist das Weltgeschehen so erfüllt von Unglück und Unheil, daß es nahelag, im Weltgrund, besonders wenn er nicht eigentlich die Welt überstieg, nicht nur helfende Macht, sondern auch zerstörenden Grimm am Werke zu sehen.So dachte noch Jakob Böhme die Gottheit; in ihr lodert der Abgrund des Ingrimms, aus dem alles Böse hervorgeht. In seinem Gefolge vertrat auch Schelling den dunklen Grund des Bösen als die Grundlage der Gottheit, aus dem sich Gott erhebt und der, in der Weltwerdung freigesetzt, als unheimlicher Abgrund in allen Dingen und in allem Geschehen schwelt. Und bei Heidegger gewährt das Sein „dem Heilen Aufgang in Huld und Andrang zu Unheil dem Grimm" [1].

Das Weltgeschehen zeigt denn auch, nur in einem viel gewaltigeren Ausmaß, Züge, die an den Zorn des Menschen erinnern, so daß man leicht göttlichen Zorn darin am Werk sehen konnte. Da ist das Unerklärliche im Einbruch der Katastrophen, das Plötzliche und Unerwartete. Dazu kommt das Grauen der Zerstörung, die sinnlos über alles hinweggeht, was ihr in den Weg kommt, so wie der rasende Mensch sich in seinem Zorn gegen alles wendet und am liebsten alles zerschlagen würde. Und schließlich dann oft genug das ebenso plötzliche und unbegründete Aufhören, wie wenn sich die Macht des Zornes erschöpft hätte. All das legt nahe, Mächte des Zornes am Werk zu sehen und den Göttern ähnliche, wenn auch gewaltigere und furchtbarere Leidenschaften zuzuschreiben, wie sie sich beim Menschen finden.

Von diesem Sprechen vom göttlichen Zorn macht auch die Heilige Schrift keine Ausnahme. Und zwar nicht nur im Alten, sondern auch im Neuen Testament ist die Rede vom Zorn Gottes. Gottes Zorn entbrennt über Israel, wenn es Gottes

[1] M. HEIDEGGER, *Über den Humanismus*, Frankfurt 1949, 44. – Vgl. auch *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1953, 122 ff.

Gebote nicht befolgt, vor allem aber wenn es seinen Dienst verrät und fremden Göttern nachläuft. Aber während im Heidentum mehr Naturereignisse als Äußerungen des göttlichen Zornes angesehen werden, geht es in Israel mehr um geschichtliche Taten. Auch kannte man hier keine magischen Praktiken, um diesen Zorn zu beschwichtigen, sondern durch Umkehr, Gebet und Fürbitte suchte man wieder mit Gott in das rechte Verhältnis zu kommen. Johannes der Täufer warnte vor dem kommenden Zorn (Mt 3, 7; Lk 3, 7). Und bei Paulus lesen wir: „Es enthüllt sich Gottes Zorn vom Himmel her über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, weil sie in ihrer Ungerechtigkeit die Wahrheit niederhalten" (Röm 1, 18). Ja, von Natur sind alle Menschen Söhne des göttlichen Zornes (Eph 2, 3), das heißt von seiner Wirkung betroffen. Und in der Geheimen Offenbarung ergießt sich der Zorn Gottes aus den Schalen der Engel über die ungläubige und gottlose Welt in der Gestalt von furchtbaren Schrecken und Zerstörungen, und zwar bis zum Ende.

Als das Denken anfing, sich mit dem Wesen des Göttlichen zu beschäftigen, besonders als es zur Erkenntnis kam, daß Gott reine Einsicht und Vernunft sein müsse, nahm es Anstoß an der Rede vom göttlichen Zorn. Zorn ist ja im Menschen eine der Leidenschaften, wo er so leicht die Selbstbeherrschung verliert. Er läßt sich von dem aufwallenden Grimm hinreißen und aller Vernunft vergessend vollbringt er Taten, deren er sich schämt, sobald er wieder zur Besinnung zurückgekehrt ist. Im Zorn ist er, wie so richtig gesagt wird, „außer sich" und nicht bei sich. Er handelt nicht als Mensch, als vernunftbegabtes Wesen, sondern aus Abgründen überfällt ihn eine unpersönliche Macht und tut mit ihm, was sie will. Er ist nicht mehr er selbst.

Solches der Gottheit zuzuschreiben, hielt man mit Recht für eine Lästerung, eine Herabsetzung der Freiheit und Personhaftigkeit des Göttlichen. Da man sich aber Affekte ohne diese Begleiterscheinungen nicht vorstellen konnte, sprach man sie der Gottheit ganz ab. Man verstand nunmehr dieses Sprechen vom Zorn der Götter als ein Bild, dem eigentlich in Gott nichts mehr von dem entsprach, was das Wort ausdrückt. Jeden Zorn mußte man der Gottheit vor allem da absprechen, wo, wie bei Aristoteles, die Gottheit als reine unbewegte und unbewegliche Erkenntnis verstanden wurde oder wo man mit den Stoikern in der Leidenschaftslosigkeit und Unbeeindruckbarkeit das Ideal des Menschen erblickte. Mußte die Gottheit dieses Ideal nicht zu allererst verwirklichen? Und darum für jede Regung von Zorn unzugänglich sein?

Läßt sich aber die Hl. Schrift so verstehen? Ist auch der Zorn Gottes zu entmythisieren? Und was bleibt dann? Zu denken gibt jedenfalls die Tatsache, daß von Jesus berichtet wird, er habe gezürnt; gezürnt, echt, so wie Menschen zürnen. Nun ist aber Christus als der menschgewordene Gottessohn die Übersetzung des Göttlichen ins Menschliche, dessen uns verständliche Darstellung. Alles in seinem Leben und Handeln, was aus Freiheit hervorgeht und nicht bloße vom Leib be-

dingte Naturnotwendigkeit ist, wie daß er sich körperlich entwickelte, daß er der Nahrung bedurfte, also alles eigentlich Menschliche stellt etwas dar, was es, wenn auch unendlich überlegen, auch in Gott gibt. Dazu gehört aber doch der Zorn Jesu, Zorn als Aufstand des ganzen Wesens gegen etwas, was nicht sein sollte und durfte.

Der christliche Gott ist kein kalter Verstand ohne Gefühl und Wärme. Das Christentum hat aus dem Evangelium gelernt, daß das Gefühl nicht aus sich, seiner Wesensnatur nach, des Menschen unwürdig sei, ja selbst Gottes nicht, der sich im Gleichnis vom Verlorenen Sohn als der gütige, tief empfindende Vater darstellen ließ, wie auch Jesus ein echtes Gefühlsleben besaß und sich nicht schämte, es zu zeigen da, wo es am Platze war.

Gewiß besteht im Menschen oft genug ein Widerstreit zwischen Gefühl und Einsicht, und allzu leicht läßt er sich vom Gefühl, von der Leidenschaft hinreißen und ist dann weniger Mensch. Das gilt vor allem von einer so starken und aufwühlenden Leidenschaft wie dem Zorn. Aber das Evangelium zeigt uns am Beispiel Christi, daß dieses Verhältnis zwischen Einsicht und Gefühl nicht aus dem Wesen beider erfließt. Auch ist es nicht richtig, nur das Gefühl auf die Anklagebank zu zitieren und die Einsicht von vornherein freizusprechen. Offenbar ist auch die Einsicht nicht mehr hell und stark genug, um das Gefühl mit sich zu ziehen, so daß es nicht eigene Wege geht. Der Mensch steht in seinem Selbstsein nicht mehr so fest gegründet, wie es sein sollte. Die geistigen Gefühle, die auf den Andrang der Welt antworten, sind so matt, daß die leibliche Betroffenheit, die sich in dem kundtut, was man gewöhnlich Gefühl nennt, fast allein in den Vordergrund tritt und damit ein scheinbarer Gegensatz zwischen Gefühl und Einsicht entsteht. Wo der geistige Eindruck auf Grund von Einsicht mächtig genug wäre, da risse er auch das leibliche Gefühl mit sich und im Menschen lebte dann jene Übereinstimmung mit sich selbst, jene Geschlossenheit des ganzen Wesens, nach der wir als nach dem Heil und dem Frieden dauernd ausschauen. Denn nur von oben her, von seiner personhaften Verständigkeit und seiner Kraft der Einsicht, zuletzt aus dem Selbstsein, das stark und unerschütterlich dasteht, weil es in Gott verankert ist, läßt sich der quälende Zwiespalt aufheben, an dem der Mensch leidet. Was aus solcher Geschlossenheit des Seins hervorginge, beeinträchtigte die Menschlichkeit und Personhaftigkeit nicht. Aber auch das Gefühl würde nicht abgeschwächt und zurückgedrängt. Ganz im Gegenteil, der Gegensatz zwischen Einsicht und Gefühl hindert auch dieses an der vollen Entfaltung und entzieht ihm Kraft; dieser Gegensatz wäre aber aufgehoben. Der Mensch, der sich ganz für etwas einsetzte, täte dies auch mit ungeteiltem, geistige und körperliche Kraft auf das eine versammelndem Gefühl. Heißt es nicht: Du sollst den Herrn deinen Gott lieben aus deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Seele, mit all deiner Kraft und all deinem Sinnen und Denken (Lk 10, 27; Mt 22, 37; Mk 12, 30; 5 Mos 6, 5)?

Wo sich aber der Mensch mit einer solchen geschlossenen Kraft der Liebe Gottes anheimgibt, da lehnt er auch mit der gleichen Entschiedenheit alles Gottwidrige, alles Böse ab. Mit der ganzen Kraft seiner Einsicht, seiner Seele und seines Herzens will er, daß es nicht sei. Es genügt nicht, daß er von ihm gleichsam nicht angesprochen wird, daß er blind und taub dafür ist. Nein, er ist dagegen mit dem Einsatz seines ganzen Wesens. Er ist ja keine blinde Naturkraft, sondern personhafte Freiheit, die zu allem Stellung nimmt und zu dem Guten sagt: es sei, zu dem Bösen hingegen: es soll nicht sein. Die Heiligen, Christus voran, haben an dem Bösen gelitten wie an einem scharfen Fremdkörper, der in das Fleisch eindringen will und gegen den sich der Organismus zur Wehr setzt.

Vielleicht ergibt sich von hier aus auch ein Zugang zum besseren Verständnis des Zornes Gottes. Gott ist die Liebe. Das heißt aber, er ist heilige Güte, das Gutsein in Person. Dadurch steht er von Wesen zu allem Bösen in Gegensatz. Dieses ist mit ihm unverträglich. Nie kann er sich selbst dazu bringen, geschweige denn dazu gebracht werden, das Böse als etwas anzuerkennen, das seinem Wesen gemäß ein Recht besäße, zu sein. Nie wird sich Gott damit abfinden können und, wie man sagt, ein Auge zudrücken. Er ist unbestechlich, und für den geringsten Pakt mit ihm völlig unzugänglich. Zwischen ihm und dem Bösen ist es wie Feuer und Wasser. So sehr, daß er aufhörte zu sein, wäre es möglich, daß er zu etwas Bösem sagte: ich bin mit dir einverstanden; so soll es sein. Denn damit gäbe er sein Wesen als reines Gutsein auf.

Nun könnte man dies noch als einen naturhaften Gegensatz verstehen, so wie zwischen Feuer und Wasser. Das Feuer zürnt dem Wasser nicht; und das Wasser ist dem Feuer nicht feind. Sie schließen einander aus, aber ohne ihr eigenes Zutun. Das Ausschließen ist nicht ihre eigene freie Tat. So ist es mit allen bloß naturhaften Gegensätzen. So ist es aber nicht in Gott. In Gott ist nichts Naturhaftes, nichts, was er bloß ist, ohne es auch sein zu wollen, ohne es mit der ganzen Kraft seines Wesens zu wissen und zu bejahen. Was er ist, das ist er mit voller, unendlicher Zustimmung. Ja, diese Zustimmung ist nichts von dem, was er ist, Verschiedenes. Er ist das, was er ist, Gott, auf göttliche Weise nur dadurch, daß er es zugleich mit Zustimmung ist, von ganzem Herzen, von ganzer Seele, mit all seiner Kraft und all seinem Sinnen und Denken, mit der unendlichen Geschlossenheit seines Wesens, das keinen inneren Zwiespalt, keine Zerrissenheit kennt. So wie ein Mensch das in sich bejaht, womit er einiggeht und was er als das ansieht, was seine Persönlichkeit ausmacht. Daß diese Zustimmung zum eigenen Wesen sich in Gott so weit erstreckt wie dieses selbst und den Einsatz der ganzen göttlichen Mächtigkeit aufruft, macht seine unendliche Geschlossenheit und Unangreifbarkeit aus, macht, daß er Gott ist.

Da es sich mit Gott so verhält, bejaht er auch mit seiner heiligen Macht, mit seinem persönlichen Wollen den Gegensatz zum Bösen. Er steht ihm so gegenüber, wie ein Mensch sich aufbäumt im Zorn gegen das, was ihn in Frage stellt und sein Leben und sein Selbst bedroht. Alles in ihm, Einsicht, Wille und Empfinden stellt

sich gegen das Böse und verweigert ihm die Anerkennung. Es ist eine einzige geschlossene und unerbittliche Ablehnung. Es ist am Bösen nichts, aber auch gar nichts, was ihn beeindruckte oder gar verlockte. Er durchschaut es in seiner völligen Nichtigkeit. Diese Ablehnung ist nicht das, was wir instinktiv nennen, obschon sie einer solchen darin gleicht, daß sie keiner Überlegung bedarf und kein Zögern kennt. Sie ist eben hellste und augenblicklichste Einsicht. Gott setzt sich mit dieser seiner Ablehnung gleich, ist immer schon eins mit ihr. Sein ganzes Wesen erhebt sich in unvorstellbarer Geschlossenheit gegen das Böse, so wie der Mensch im Zorn mit seiner ganzen Mächtigkeit gegen etwas aufsteht, was nach seiner Meinung nicht sein darf und zu dem man ein unnachgiebiges Nein sagen muß. Kein menschlicher Zorn kommt an Macht, persönlichem Einsatz und Unversöhnlichkeit dieser Ablehnung des Bösen durch Gott gleich. Mit ihr verglichen ist der brennendste menschliche Zorn ein schwacher Funke, das ohnmächtige Aufbäumen eines Wurms gegen den Fuß, der ihn zertritt.

Die Religionen waren nicht im Irrtum, wenn sie den göttlichen Zorn für ein schreckliches Feuer ansahen, dessen Wirkung sie in allem Schrecklichen zu verspüren glaubten. „Furchtbar ist es, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen", heißt es im Hebräerbrief (10, 31). Denn die Macht, die sich gegen das Böse so gewaltig erhebt, ist die Macht, die Sein, Leben und Heil spendet oder verweigert, die Macht, der nichts widersteht, weil alle geschaffene Macht sich von ihr herleitet und ohne sie nichts ist. Diese Macht greift ins innerste Wesen der Kreatur; sie fährt hindurch bis zur Scheidung von Leben und Geist, Gelenk und Mark, und richtet die innersten Regungen und Gedanken des Herzens (Hebr 4, 12).

Aber dieser gewaltige Zorn unterscheidet sich vom menschlichen wesentlich dadurch, daß er ganz dem Selbstbesitz unterworfen oder vielmehr mit ihm völlig eins bleibt. Er reißt Gott nie zu etwas Unüberlegtem hin, zu etwas, was er später zu bereuen hätte. Er rast nicht wie ein Sturmwind unterschiedslos über alles hinweg, so wie man sich im Alten Orient die Götter und ihren Zorn vorstellte. Allerdings mußte die Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens und Vorgehens, die vor allem im Alten Testament stark betont wird, den Eindruck erwecken, als sei der Zorn Gottes etwas Unberechenbares, ja Dämonisches, und zuweilen ebenso unbegründet wie der menschliche Zorn. Jedoch ist der göttliche Zorn kein schmerzlicher Zustand, dessen sich Gott durch eine heftige, zerstörende Tat zu entledigen suchen müßte. Er stört die Ruhe und Sicherheit nicht, die zu Gottes Wesen gehört. Er tut das auch deswegen nicht, weil Gott die Nichtigkeit und Ohnmacht des Bösen durchschaut. Aus sich hat es keine Kraft. Es lebt von der Kraft der von Gott geschaffenen Wirklichkeit und es besteht durch den Mißbrauch dieser gottgeschaffenen Kraft. Zu jeder Zeit könnte Gott diese Kraft zurückziehen. Wenn er aber das Böse gewähren läßt, so deswegen, weil er die geschaffene Freiheit nicht aufheben will, was deren Schöpfung ja sinnlos machen müßte. Auch weiß Gott alles Böse zum Heil der Auserwählten zu wenden und so in den Dienst des Guten zu stellen.

Der menschliche Zorn möchte das, wogegen er sich erhebt, einfach vernichten. Er unterscheidet nicht zwischen dem Bösen und seinem Träger. Darum geht er meist zu weit und richtet mehr Schaden als Nutzen an. Vor allem aber ist es sehr oft weniger das Böse, das unseren Zorn erregt, als die Verdemütigung, die wir darüber empfinden, daß man es gewagt hat, uns solches anzutun, also die beleidigte Selbstsucht. So wird er dem Zürnenden selbst gefährlich. Er beraubt ihn der Besinnung und treibt ihn über alle vernünftigen Grenzen hinaus. Die Macht des menschlichen Geistes ist so gering, daß er die unterpersönlichen Kräfte mit aufrufen muß, um sich gegen das Böse zur Wehr zu setzen. Aber es sind zweifelhafte Verbündete, die aus sich keine Beziehung zu Gut und Bös haben und, einmal aufgeweckt, eigene Wege zu gehen versuchen. Leicht verliert der Mensch dann alle Herrschaft an sie. Darum wird vor dem Zorn gewarnt. Diese Gefahr bestände nicht, hätte sich der Mensch völlig in der Hand.

Was aber beim Menschen fehlt, das findet sich in Gott: die unendliche Mächtigkeit seines geistig-personhaften Seins, in dem nichts Unterpersönliches ist. Gottes Zorn ist die dem Bösen zugekehrte geistige Macht, gegen die das Böse nicht ankommt, gegen die es nichts vermag, die ein unbedingtes und unabdingbares Nein zu ihm sagt. Aber in sich ist diese Macht die heilige Macht ewiger Liebe. Gott steht nur dem Bösen als solchem voller Zorn gegenüber, also dem Mißbrauch seiner Gaben. Den, der diesen Mißbrauch treibt, liebt er mit seiner unveränderlichen Liebe und sucht ihn darum davon abzubringen. Die schlimmen Folgen seiner Taten sollen ihn zur Besinnung und zur Reue führen. Nur insoweit sich ein Mensch mit dem Bösen ineinssetzt, sich daran klammert wie an sein Heil, nur so weit begegnet er dem göttlichen Zorn. Also endgültig erst da, wo er sich in der Verhärtung des Herzens endgültig zugunsten des Bösen entschieden und sich damit gegen Gott gestellt hat. Ein solcher Mensch ist des Einvernehmens mit Gott unfähig geworden. Da aber das Heil in solchem Einvernehmen besteht, ist er auch dem Heil verschlossen.

Was also Gegenstand des göttlichen Zornes ist, das ist das Böse, die Anhänglichkeit an das Böse, die innere Bereitschaft zum Bösen. Aus solcher Bereitschaft erfolgt immer neues Böses, das wiederum der Gegenstand des göttlichen Zornes ist. Die Abwendung von Gott ist zugleich falsche Hinwendung zur Welt; denn ohne sich auf etwas zu stützen, vermag der Mensch nicht zu existieren. Wendet er sich von Gott ab, so muß er sich etwas Endlichem, Geschaffenem so zuwenden, als ob dadurch seine Existenz gesichert werden könnte. Das bedeutet aber, daß er es zu seinem Götzen macht. Aus dieser falschen Einstellung kann nur immer neues Böses hervorgehen. So straft Gottes Zorn die Sünde durch neue Sünde. Die ärgste und einzige Strafe für das Böse ist das Böse selbst, da es allein das Heil gefährdet. Alles andere ist nicht im vollen Sinn Strafe, da es die Möglichkeit des Heils nicht notwendig antastet. Anderseits besteht die Strafe, mit der Gott das Böse heimsucht, nicht wie die menschliche Strafe in etwas, was nur eine äußere und zufällige Ver-

knüpfung mit dem Bösen hat. Sie liegt in der naturgemäßen Auswirkung der durch die Sünde gestörten Seinsordnung. Diese Wirkung hebt Gott nicht auf, weil er imstande ist, selbst diese Wirkung wieder zum Guten zu lenken. Solange der Mensch nicht umkehrt und das Böse von sich tut, bringt die böse Einstellung immer wieder neues Böses hervor. Der Zorn Gottes gebiert neuen Zorn, wie es im Römerbrief steht. Er hört erst mit dem Bösen auf, also durch Reue und Vergebung. Aus sich erzeugt das Böse einen Wirbel ohne Halt und ohne mögliche Erfüllung und Beruhigung. Es frißt um sich wie das Feuer, das immer neue Nahrung suchen muß.

Was an irdischem Unglück und Leiden dem Menschen zustößt, also das, was der Mensch zunächst als Auswirkung des göttlichen Zornes zu betrachten geneigt ist, kann demnach Strafe sein, einmal insoweit der Mensch am Bösen hängt, und dann insofern es natürliche Folge des bösen Tuns ist. Da es aber aus sich kein Hindernis für das wahre Heil bedeutet, so ist sein Strafcharakter bedingter als der des Bösen; es ist nicht im vollen Sinn Strafe. Sobald aber der Sünder das Böse bereut und aufgibt, verschwindet auch dieser Charakter der Strafe; Leid und Unglück werden zur Prüfung und zu Mitteln des Heils. Darum können die Folgen fremder Sünden auch die Gerechten treffen; für sie wird alles nur zum Anlaß, Gott treuer zu dienen und andern zu helfen, also zu einem Anlaß, das Heil zu vermehren. Sie lösen den Menschen von der Verführung des Irdischen und weisen ihn auf das wahre, das ewige Heil hin. Als Erweis der Nichtigkeit alles dessen, was nicht mit Gott in Übereinstimmung ist, als Warnung, dieser Nichtigkeit so anzuhängen, als ob sie das Eigentliche sei, erinnert irdisches Leiden und Ungemach allerdings an den möglichen Zorn Gottes und ist als Folge der Sünde auch ein Ausfluß dieses Zornes.

Für den Sünder aber können nicht nur Leiden zum Ausfluß des göttlichen Zornes werden, sondern auch irdischer Erfolg und irdische Güter; denn sie bestärken ihn nur darin, in ihnen sein Heil zu suchen und Gott zu vergessen. Was ihm als Glück erscheint, ist in Wirklichkeit sein größtes Unglück, da es ihn ins Verderben führen kann. Vielen Bildern für den Zorn Gottes ist nach Stählin[2] eine grausige Ironie eigen. Man kann den Zorn wie einen Schatz anhäufen (Röm 2, 5; Jk 5, 3). Ernte und vor allem Weinlese, an sich Zeiten der Freude, sind auch Bilder für den sich auswirkenden Zorn (Offb 14, 18 ff.). Es gibt den Zorneswein und den Becher des Zorntrunkes (Is 51, 17; Offb 14, 10; 16, 19; 18, 3), wo doch sonst Wein und Becher die Freude versinnbilden. Was dem sündigen Menschen als ersehnte Erfüllung erscheint, ist in Wirklichkeit sein Verderben.

Brechen aber irdischer Erfolg und irdisches Glück in sich zusammen, weil sie in ihrem Wesen unbeständig sind, so empfindet das der Sünder, und zwar in dem Maß, als er es ist, also sich mit dem Bösen ineinssetzt und darin sein Heil erblickt,

[2] *Wörterbuch zum NT* V, 439, Anm. 390.

als ein böswilliges Nein Gottes zu sich, als Gottes Zorn. Und er glaubt an ihm auch die Mängel und Schwächen wahrzunehmen, die dem menschlichen Zorn zu eigen sind. Es ist, als lauere Gott den Unternehmungen der Bösen auf, um sie dann plötzlich zu zerschlagen, wo sie doch aus sich selbst zusammenbrechen. Da er das Böse für etwas Positives, ja als etwas Glück- und Heilbringendes hält, wird es dem Sünder unverständlich, warum Gott sich nicht bewegen läßt, es anzuerkennen, warum er sich auf seiner Ablehnung versteift und es zu keinem dauernden und wahren Erfolg kommen läßt. Gott scheint sich so zu benehmen wie ein Mensch, der seinem Feind nichts Gutes gönnt und ihm Böses antut, wo und wie immer er nur kann, ob das nun recht ist oder nicht. Der Wesensgegensatz erscheint als hartnäckige und unsinnige Ablehnung, als ein unnachgiebiges Nein zum Glück und darum zum Wesen des Sünders. Das Nein Gottes ist in der Tat unnachgiebig; aber es ist nicht willkürlich und es trifft nur das falsche, das vermeintliche Wesen.

So verwandelt sich dem Bösen das liebende Antlitz Gottes in das Dreuen seines Zornes, in den Grimm seiner Rache. Er, der alles, was ist, bejaht, erscheint als der Zerstörende. Er, der allen nur Gutes will, wird zu dem, der dem Menschen das Gute neidisch versagt. Er, der Inbegriff und Quell des Heils und der Seligkeit, Gottes Wesen verkehrt sich, nicht in sich, sondern für den Sünder. Dieser vermag seine unendliche Liebe und Güte nicht zu sehen und zu verstehen.

Soweit ein Mensch am Bösen hängt, soweit er in ihm sein Heil zu finden glaubt und sich deswegen damit ineinssetzt, so daß ihn selbst antastet, wer dieses Böse antastet, erfährt er die Liebe Gottes als ein mächtiges und unerbittliches Nein zu sich selbst. Gott ist für ihn dann der, der seine besten Pläne vereitelt, oft gerade dann, wenn er meinte, nun habe er es erreicht. Gott wird zu dem, der sich ihm in dem widersetzt, was für ihn das Wesentliche ist. Gottes Liebe erscheint ihm als Zorn. Soweit wir dem Bösen unterworfen sind und uns nicht von ihm trennen wollen, schwebt darum der Zorn Gottes über uns allen. Er ist für uns eine Wirklichkeit, eine furchtbare Wirklichkeit und nicht ein bloßes Bild, wenn auch in vielem vom menschlichen Zorn unterschieden. Positiv und in sich ist er aber nichts anderes als die göttliche Liebe, gleichsam ihr Antlitz, wie es dem Bösen erscheinen muß. Solange es Böses gibt, dauert darum auch der Zorn Gottes. Ohne sich selbst zu zerstören, kann ja die heilige Liebe zum Bösen in keiner seiner Formen Ja sagen. Am Menschen liegt es also, wieweit für ihn Gottes Gutsein, Gottes Liebe, zum Zorn wird.

Wo sich aber ein Mensch endgültig dem Bösen verschrieben hat, wo er eher Gott aufgeben will als seine eigene Einstellung, wo also das Einvernehmen mit Gott unmöglich geworden ist, da erscheint die göttliche Liebe nur noch als Zorn, dem vom Menschen her der Haß begegnet, der Haß gegen den, der sich nicht dazu hergeben will, das Böse anzuerkennen und ihm eine Daseinsberechtigung zuzusprechen. Für ihn ist Gott nur noch Zorn, gegen den der menschliche Haß in Ohnmacht und Verzweiflung wütet. Gott, die Liebe, trifft nur noch auf Haß. Das ist die

furchtbare Verkehrung, die das Böse in dem Menschen bewirkt, der sich ihm endgültig hingibt. Wenn ihm dann einmal Gottes heiliges Antlitz begegnet, dann begegnet es ihm als Ausdruck dieses ablehnenden Zornes, als etwas Hassenswertes, ja als das Hassenswerte in Person. Er verweigert ja das Heil, obschon er, wie der Sünder meint, auch anders könnte. Was Gott von Wesen und darum nicht erzwungen tut, kann dem Sünder ja nur als unbegründete Bosheit erscheinen.

Von diesem zornerfüllten Antlitz ist der Verdammte von allen Seiten umstellt und er kann sich vor ihm nicht verbergen noch vor ihm flüchten. Es tritt ihm entgegen in allem, was ist, weil alles von diesem verhaßten Gott geschaffen ist und von ihm spricht. Dazu gehört sein eigenes Sein, mit dem er deswegen zerfallen ist. So quält und brennt ihn die Gegenwart eines jeden Geschöpfes wie Feuer. Die Dinge bieten ihm keinen Unterschlupf mehr, keine Möglichkeit des Vergessens und sich Verlierens. Überall scheucht ihn die in ihnen gegenwärtige Macht Gottes auf und vertreibt ihn. Der Verdammte sagt Nein zu Gott, möchte, daß er nicht sei, da er will, daß er nicht so sei, wie er ist und sein muß, soll er Gott sein. Er ist zum eisigen Haß gegen ihn geworden und erfährt seinen Gegensatz zum Bösen wie persönlich gegen sich selbst gerichteten Zorn.

Dabei fährt Gott fort, ihn zu lieben und ihm das Heil zu wünschen. Vermöchte der Verdammte seine innerste Einstellung aufzugeben und mit Gott ins Einvernehmen zu kommen, so würde sich das Gesicht des Zornes auch für ihn sofort in das Antlitz der ewigen Liebe verwandeln. Aber dazu müßte der Verdammte das aufgeben, was er für sein Wesen hält, was er als sein eigenstes Selbst ansieht; es ist ihm, wie wenn er sich selbst aufgeben müßte, und das kann und will er nicht. Er ist zu einer Art Gegengott geworden; denn nun fallen auch in ihm sein Wesen und sein Wille zusammen, aber im ohnmächtigen Haß gegen alles, was ist, in der reinen Verneinung.

ZEITBERICHT

Entwicklungsgelder praktisch eingesetzt – Katholische Jugendorganisationen in Polen – Reformpläne für die Ingenieurausbildung in Frankreich – Selbstmordhäufigkeit

Entwicklungsgelder praktisch eingesetzt

R. Chr. J. Bülk, Bogotá, berichtet in AMERICA LATINA 23/24, 1963 von einem besonders eindrucksvollen Fall, wie eine deutsche Misereor-Spende einer armen, 2500 m hoch in den Bergen gelegenen Gemeinde in Kolumbien zugute kam. Durch den deutschen Botschafter Dr. L. Werz waren dem Ortspfarrer 17 000 DM für soziale Zwecke zugeleitet worden. Nun lud der Pfarrer, ein Schweizer, den Botschafter ein, seine Gemeinde, Paispampa, zu besuchen und sich selbst davon zu überzeugen, wie diese Gelder verwendet worden waren.

Der Botschafter nahm an. Als die Jeepkolonne 20 km vor dem armen Bergdorf ankam, wurde ihr ein überraschender Empfang zuteil: Blumenbögen überspannten die Straße, Schulklassen und Reiterkolonnen sperrten sie. Sie schwenkten deutsche Fähnchen, und „Viva Alemania-Rufe" hallten von den Bergwäldern wider. Pfarrer Wilhelm Fillinger bat den Botschafter und sein Gefolge auf die Pferde der Bergbauern umzusteigen und die 27 neuen Häuser, die mit Hilfe jener Spende fertig geworden seien, den Besitzern zu übergeben. Auch all diese neuen Häuser prangten im Schmuck deutscher Fahnen. Bewegt dankten die Familienhäupter für die Hilfe. Der Pfarrer: „Wenn ihr heute Nacht das erste Mal Eure neuen Häuser bezieht, so gilt Euer letztes Gebet Deutschland und seinen unbekannten Spendern." In der Kirche von Paispampa dankten noch einmal 3000 Bergbauern für diese Hilfe.

In seinem Arbeitszimmer legte dann der Pfarrer dem Botschafter die Bücher vor und erstattete seinen Bericht. Und nun kam erst die große Überraschung: In den Büchern waren trotz der 27 Häuser die 17 000 DM immer noch vorhanden. Schmunzelnd verriet Pfarrer Fillinger sein Geheimnis, seine Methode, die als beispielhaft für die Verwendung ausländischer Hilfsgelder in allen Erdteilen gelten kann. Gegen alle offiziellen Anweisungen kaufte er zuerst einmal für das Geld – Rindvieh. Dann rief er die Besitzer größerer Weideflächen zusammen und sicherte sich die kostenlose Verpflegung seiner Rinder. Alsdann gründete er eine Genossenschaft für seine ärmsten und kinderreichsten Bergbauern. In sie brachte er das Rindvieh als finanziellen Grundstock ein. Während sich das Vieh täglich dicker fraß, verschaffte er sich über die reicheren Grundbesitzer ausreichend Baugrund. Das war vor etwa einem Jahr.

Jetzt konnte Fillinger das erste Fettvieh verkaufen. Als das Geld eingegangen war, loste er die ersten neuen Häuser unter seinen Genossenschaftsmitgliedern aus. Er verpflichtete sie zur aktiven Mitarbeit. Die Gewinner planierten selbst das Gelände, errichteten die Zufahrtswege, stampften die Lehmmauern und errichteten den Dachstuhl. Pfarrer Fillinger beschränkte sich auf die Bauaufsicht und finanzierte die Dachschindeln, den Zement, die Türen und Fenster, sowie die Farbe.

So entstanden die 27 Häuser. Erstaunlich war, daß das Geld noch für sehr viel mehr reichte. Der Pfarrer führte den Botschafter in eine tadellos ausgerüstete Apotheke und eine ebensolche Schule. In den zur Pfarrei gehörigen 9 Außenposten hatte er 9 Sportplätze geschaffen. Ferner hatte er in Deutschland Gemüsesaat bestellt und seine Bauern im Anbau und in der Zubereitung unterrichtet. Er erzählte, daß bald wieder eine ganze Anzahl Vieh fett sei und verkauft werden könne. Alsdann werde er wieder eine gleiche Serie Häuser auslosen und bauen können. Auch in Zukunft werde er immer nur die Gewinne verbauen, keinesfalls aber das Kapital, die milchspendende Kuh, angreifen.

Katholische Jugendorganisationen in Polen

Das Bild der katholischen Jugend Polens (vgl. Januarheft 1964) bedarf insofern einer Ergänzung, als auch von zwei polnischen Jugendorganisationen zu berichten ist, die sich zur Aufgabe gesetzt haben, die katholische Jugend mit dem staatspolitischen Leben Polens vertraut zu machen. Die eine dieser Gruppen steht unter der „Pax-Bewegung" des Boleslaw Piasecki, die andere unter der „Christlich-Sozialen Gesellschaft" des Sejmabgeordneten Jan Frankowski.

Beide Organisationen haben in fast allen großen Städten Polens sogenannte Jugendklubs, wo sich junge Menschen versammeln und unter Leitung älterer Gesellschaftsmitglieder einmal in der Woche Vorträge anhören und an Diskussionen teilnehmen können.

Diese Abende sind allerdings meist nicht stark besucht. In ganz Polen dürften die Klubs kaum mehr als einige Tausend Jugendlicher erfassen, und dies, obwohl sie ihnen vielerlei bieten: man kann sich auf die Tätigkeit in der Presse vorbereiten, sich als „junger" Schriftsteller betätigen. Beide Gesellschaften bieten ihren Mitgliedern die in Polen seltene Möglichkeit, ihre Arbeiten in Tageszeitungen, in Wochen- und Monatschriften zu veröffentlichen. Die Tageszeitung ist die „Słowo Powszechne" (Das Allgemeine Wort), die Wochenschrift die „Wroclawski tygodnik katolicki" (Breslauer Katholisches Wochenblatt), die „Kierunki" (Richtlinien), das populäre Wochenblatt „Za i Przeciw" (Für und Wider) und die unregelmäßig erscheinende Zeitschrift „Zycie i Myśl" (Leben und Gedanke).

Außerdem verfügen beide Gesellschaften über bedeutende Geldmittel, aus denen sie bedürftigen jungen Leuten monatliche Beihilfen zuschießen können. Diese Mittel stammen aus den Werkstätten und Geschäftshäusern der beiden Vereinigungen, die sie mit Billigung der Regierung gegründet haben und bis heute mit großem Erfolg leiten. Die „Pax" besitzt eine Verlagsbuchhandlung namens „Veritas", die die Heilige Schrift in einer Millionenauflage herausgebracht hat, außerdem Plastikfabriken. Die „Christlich-Soziale Gesellschaft" beherrscht durch ihre „Ars Christiana" den Devotionalienhandel, außerdem hat sie fast ein Monopol auf den Verkauf von Meßwein.

Die polnische katholische Jugend steht beiden Vereinigungen mit Skepsis gegenüber. Manche halten zwar mit der „Pax" Fühlung; doch das geschieht weniger aus Überzeugung, als vielmehr um in deren Zeitungen veröffentlichen zu können. Nur wenige aus den Jugendklubs werden später Mitglieder der Vereinigung selbst.

Die Führer beider Vereinigungen wissen das auch. Sie sagen darum: „Wir wollen nicht viele, sondern wertvolle Mitglieder" und wenden sich vor allem an Hochschulstudenten und solche, die sich bei ihren Studien auszeichnen.

Die „Pax" hat außerdem in Warschau eine katholische Mittelschule mit einem Internat für 200 Schüler. Franziskaner erteilen den Religionsunterricht. Aus dieser Schule erhofft sich Piasecki Nachwuchs für seine Bewegung. Außerdem veranstaltet die „Pax" im Sommer wie im Winter Sportlager, die sehr beliebt und gut besucht sind. Den Grund dafür darf man nicht zuletzt darin sehen, daß die katholischen Jugendlichen keine Möglichkeit haben, anderweitig solche Ferienlager zu besuchen.

Aufs Ganze gesehen werden auf diese Weise wohl an die 40 % der katholischen Jugendlichen von den beiden Bewegungen erreicht. Die Mehrzahl will von diesen halbpolitischen Vereinigungen wenig wissen. Ihre Schlagworte sind: „Laßt mich in Ruhe!"; „Gebt mir zu essen!"; „Ohne mich".

Auf der andern Seite gibt es einen von der Regierung in jeder Hinsicht unterstützten „Bund sozialistischer Jugend", dessen neu eintretenden Mitgliedern man sagt, sie könnten ruhig katholisch bleiben, da Religion Privatsache sei. Sind sie aber erst einmal dabei, haben sie Freunde gefunden, dann lautet der Spruch anders: Sie müßten mit den religiösen Vorurteilen brechen, da sie sonst nichts werden könnten. – Es ist offenbar nicht leicht, in Polen katholisch zu sein.

Reformpläne für die Ingenieurausbildung in Frankreich

Deutschland ist nicht das einzige Land, das sich mit Hochschulnöten zu befassen hat. Oft genug stößt man in der französischen Presse auf ähnliche Probleme: Reform des Schulwesens und insbesondere der Hochschul-Ausbildung, des Prüfungswesens, der Nachwuchsförderung und anderes mehr. Gegenwärtig beschäftigt die Öffentlichkeit der Plan einer Neuorganisierung der sogenannten *Grandes Ecoles*, die etwa unsern Technischen Hochschulen und Ingenieurschulen entsprechen. Frankreich, so heißt es, müsse sich darauf einrichten, ab 1970 jährlich 12 000 Ingenieure auszubilden. Es sei bedenklich, daß heute rund 40 % der leitenden Männer in der Industrie Autodidakten sind.

Diese Feststellungen trifft eine mit Reformplänen der *Grandes Ecoles* beauftragte Studienkommission, die seit Februar 1961 an der Arbeit ist und der Regierung jetzt ein umfangreiches Gutachten vorgelegt hat. Darin wird die ungenügende, abstrakte und lebensfremde Ausbildung kritisiert, die die Höhere Schule den jungen Menschen mitgibt; aber auch manches an dem für Frankreich typischen System, der zwischen Schule und Hochschule eingeschalteten „Vorbereitungsklassen" von durchschnittlich zweijähriger Dauer und endlich die Aufnahmeprüfungen, die *concours*. Der Ausbildungsgang sei viel zu kompliziert und müsse energisch vereinfacht werden. Gegenwärtig bieten sich dem Abiturienten, der Ingenieur werden will, nicht weniger als 14 Ausbildungsmöglichkeiten an! Außerdem seien die Stundenpläne unvernünftig überladen; es gibt Schüler, die bis zu 80 Wochenstunden arbeiten, davon 34 in der Schule!

Das Büffeln für die Aufnahmeprüfungen stehe ernster, persönlicher Arbeit im Wege, es fördere Strebertum und lasse keine kameradschaftliche Gruppenarbeit aufkommen. Mit dem Hinweis auf außerfranzösische Erfahrungen wird empfohlen, auf die Aufnahmeprüfungen überhaupt zu verzichten, über deren problematischen Charakter schon viel geschrieben worden ist. Man sollte für die „Vorbereitungsklassen" eine gemeinsame Grundausbildung schaffen, für die eine Aufteilung in drei Typen völlig hinreichend sei. Auf keinen Fall dürfe die Ausbildungszeit um Jahre verlängert werden.

Was sodann die Hochschulen und Ingenieurschulen selbst betrifft, tritt das Gutachten ein für Freiheit der Professorenwahl und eine gewisse Selbständigkeit der Schulen gegenüber den naturwissenschaftlichen Fakultäten der Universitäten, von denen sie an sich abhängig sind. Die Verwaltungsgremien der *Grandes Ecoles* seien überaltert; es sei darauf hinzuwirken, daß die Hälfte der Mitglieder nicht über 45 Jahre alt seien. Das Gutachten wendet sich ferner gegen die ständige Vermehrung der Fächer. Man solle den werdenden Ingenieuren auf diese Weise eine möglichst vollständige Ausbildung mit auf den Weg geben. Aber dieses Ziel sei in sich illusorisch. Bei der rapiden Entwicklung der Technik sei es ja doch so, daß später die allermeisten Ingenieure mit neuen Methoden arbeiten müßten, die noch gar nicht existierten, als sie die Hochschule besuchten. Es wird ein aktiver Arbeitsunterricht in kleinen Gruppen von etwa 15 Studierenden empfohlen. Ihrer sollten sich die älteren Semester als Assistenten oder Tutoren annehmen.

Schließlich kommt das Gutachten auf die finanziellen Verhältnisse der Studierenden zu sprechen. Etwa 25 % der an den *Grandes Ecoles* Studierenden erhalten eine jährliche Beihilfe; sie beträgt durchschnittlich 1900 NF im Jahr. Dieser Betrag sei ungenügend; er sichere den jungen Menschen keine volle Bewegungsfreiheit; außerdem müßten die Studenten die Bedürftigkeit ihrer Familie nachweisen. Noch immer suchten 30 % durch Erteilung von Privatstunden zusätzlich zu verdienen. Das Gutachten empfiehlt, den Studierenden ohne Nachweis der Bedürftigkeit Beihilfen zu gewähren. Es stellt sich auf den Standpunkt, daß die jungen Menschen, die die Fähigkeit zum Hochschulstudium besitzen, in diesem Studium die Erfüllung einer nationalen Pflicht sehen sollten. Dieser Pflicht entspreche auf seiten des Staates als Gegenleistung eine finanzielle Beihilfe. Der Staat solle sie in Form langfristiger, zinsloser Darlehen gewähren. (*Le Monde*, Wochenausgabe 795.)

Selbstmordhäufigkeit

Bei der internationalen Übersicht über Selbstmordhäufigkeit ist es bezeichnend, daß die kommunistisch beherrschten Staaten keine Selbstmordzahlen mehr veröffentlichen. Eine Ausnahme bildet lediglich noch Ungarn. Die Selbstmordziffern der sowjetischen Besatzungszone Deutschlands lagen – solange sie veröffentlicht wurden – regelmäßig weit über denen im westdeutschen Bundesgebiet. Auch lagen die Selbstmordzahlen Ostberlins immer beträchtlich über denen von Westberlin. Seit dem 13. August 1961 ist die Kurve der Selbstmorde im Sowjetsektor von Berlin steil angestiegen. Jedoch „darf auf Anordnung der kommunistischen Behörden Selbstmord auf den Standesämtern nicht mehr als Todesursache angegeben werden. Grabprediger dürfen die Todesursache nicht erwähnen, Todesanzeigen müssen neutral abgefaßt sein. Seit 1954 sind die Selbstmordziffern in Ungarn sprunghaft in die Höhe gegangen (1959 – 25,7; 1960 – 24,9).

Die höchsten (der uns bekannten) europäischen Selbstmordzahlen hat Westberlin (1960 – 37,0; 1961 – 37,0). Dann folgt Ungarn, das zeitweise von Österreich übertroffen war (1960 – 23,0; 1961 – 21,9). Die niedrigsten Zahlen in Europa hat Irland (1959 – 2,5; 1960 – 3,0). Eine interessante Einzelheit aus der internationalen Übersicht ist die Tatsache, daß die farbige Bevölkerung der südafrikanischen Union viel weniger Selbstmorde (1957 – 2,8) hat als die weiße Bevölkerung (1957 – 11,5).

UMSCHAU

Dag Hammarskjölds geistiges Testament

Das heutige schwedische Kulturleben zeichnet sich durch pechschwarze Trostlosigkeit aus. Ingmar Bergmans Film „Das Schweigen" schildert die Welt ohne Gnade, das höllische Elend der Menschen, wenn sie sich ohne Fühlung miteinander oder mit Gott dem Terror des Trieblebens ausliefern. Am Dramatischen Theater in Stockholm bietet das amerikanische Stück „Niemand hat Angst vor Virginia Wolfe" eine neue, schreckliche Ergänzung zu der Strindbergschen Hölle der Ehe: Es kommen in dem Stück sprachliche Rohheiten und Sexualhandlungen auf offener Szene vor. Der vielleicht meist beachtete Prosadebutant des Jahres, Sun Axelsson, schildert perversen Mutterhaß, gewürzt mit gemeinster Pornographie. Der neueste Gedichtband des Dichters Karl Ragnar Gierow ist in seiner Verzweiflung schwarz wie die Nacht.

Gleichzeitig sind Christentum und Kirche Gegenstand unaufhörlicher Schmähungen. Die Presse ist so gut wie gleichgeschaltet. Nachdem „Aftonbladet" und „Stockholms Tidningen" von der Gewerkschaft übernommen worden sind, leisten diese beiden Zeitungen dem schon immer arg kirchen- und christentumsfeindlichen „Dagens Nyheter" Gefolgschaft. Die Zeitung der Rechten, „Svenska Dagbladet", führt keinen nennenswerten christlichen Kulturkampf mehr; ihr – ausgezeichneter – Kulturchef ist ebenso „radikal" geworden wie nur je seine Kollegen bei „Dagens Nyheter". Gegenwärtig steht in Schweden keine Zeitung von Rang einer konsequenten christlichen Kulturkritik

offen. Der Ring beginnt sich zu schließen. Täglich weiß die Presse von neuen Sexualverbrechen gegen junge oder alte Frauen oder gegen kleine Kinder zu berichten. Die Strafgesetzgebung ist auf falschem Weg. Es handelt sich ihr darum, um jeden Preis die Verantwortung vom Verbrecher auf jemanden anderen – seine Eltern oder die Gesellschaft – abzuwälzen. Wenn der Vater Alkoholiker ist, verdirbt er sein armes Kind. Wenn er ein Charakter mit ethischen Forderungen sich selbst und anderen gegenüber ist, verdirbt er sein armes Kind. Wenn er Christ und fromm ist, verdirbt er sein armes Kind. Wie er sich auch anstellt, stets ist es sein, nicht seines Kindes Fehler ...

Ein derartiges geistiges Dunkel hat unser Land wohl noch nie erlebt. In dieser Lage, da die Kirche schweigt und die Bischöfe aus der Öffentlichkeit verschwunden sind, da es als letzte Mode gilt, die Kirche und das Christentum zu schmähen, dringt ein Lichtstrahl durch das Dunkel. Mehr als das. Mit Dag Hammarskjölds Tagebuch „Wegzeichen" bricht ein Strom wahren geistigen Lebens zum ersten Mal seit langem in das beschmutzte und verfahrene Kulturleben unseres Landes ein. Hammarskjöld hat zweifellos ein bedeutendes Werk als Politiker getan. Es bleibt aber die Frage offen, ob dieses Buch nicht seine wichtigste Leistung bedeutet. Ich selbst stehe nicht an zu behaupten, daß es eines der wichtigsten Bücher nicht bloß der schwedischen Literatur, sondern auch der Gegenwart überhaupt ist.

Nichts ist in den letzten Jahren in Schweden mehr durch den Schmutz gezogen worden als die christlichen Tugenden der Reinheit, der Askese und des Opfers. In hunderten Artikeln, besonders im „Dagens Nyheter", konnten wir lesen, daß all dies Perversität, „Qual-Terrorismus" und Widerwärtigkeit bedeutet. Der Mensch soll vielmehr von allen Forderungen sich selbst gegenüber Abstand nehmen, jede Anschauung „sabotieren", sich auf seine Sinne und sein Triebleben verlassen und sich in stets steigerndem Relativismus durch Kompromisse vorwärtstasten.

Hammarskjöld hat mehr als die meisten anderen unter der namenlosen Erniedrigung und Ungeistigkeit des schwedischen Wohlfahrtsstaates gelitten. Er hat sich mit dieser Auswahl aus seinen Tagebüchern nicht bloß als eindeutiger Christ, sondern auch als christlicher Mystiker erwiesen. Als ich vor einigen Jahren in verschiedenen Artikeln zu beweisen suchte, daß Hammarskjöld eben ein Mystiker sei, wurde dies als leere Spekulation mit Verachtung abgetan. Jetzt liegen die Akten auf dem Tisch – sie mögen für sich selber sprechen.

Die Kapitel des Buches sind datiert oder in gewisse, mit Jahreszahlen versehene Abschnitte zusammengefaßt. Es gibt also eine Übersicht über Hammarskjölds geistigen Weg. Es zeigt sich dabei, daß er als Heldenverehrer im Geiste Vilhelm Ekelunds begann. „Morgen sollen wir einander begegnen, der Tod und ich – er soll seinen Degen in einen wachen Mann stoßen", schrieb er als Student in einem Gedicht. Ebenso zeitig stellte er sein Lebensideal auf: „In Klarheit das Leben widerspiegeln zu dürfen – und es in Reinheit zu gestalten". Allmählich wendet er sich im Kampf um seine Persönlichkeit dem Christentum zu. Er ist ein strenger Richter über sich selbst. Noch in den letzten Jahren stellt er bei sich solche Sünden fest wie Menschenverachtung, Interesse am eigenen Ruhm, Unwille über den Ruhm anderer, Unfruchtbarkeit, Freudelosigkeit. Was er darüber schrieb, wurde zu einer christlichen Lebenslehre strengster, vornehmster Art – mit anderen Worten genau zu jener Lebenshaltung, die in Schweden als pervers verschrien ist. Es ekelte ihn – besonders während seiner Zeit als junger Beamter in Stockholm – vor der Gemeinheit und dem Versagen seiner Mitmenschen, und er bringt beißende, boshafte Charakteristiken zu Papier – natürlich unter Weglassung von Namen. Ich selbst habe den Eindruck, daß er in gewissen Jahren vor seiner Ernennung zum Generalsekretär recht nahe daran war, sich in einer Romantik des Übermenschentums, in einer Flucht aus der Wirklichkeit durch alpine Abenteuer und in Menschenverachtung festzufahren. Sein Tagebuch aber beweist, daß er diese Gefahren besser als jemand anderer in seiner Nähe selbst erkannte. Er tat sein Äußer-

stes, um sie zu bekämpfen. „Geringschätzung deiner Mitmenschen hindert dich jedenfalls nicht daran, nach ihrer Anerkennung zu streben, ohne deine Selbstachtung zu verlieren", schreibt er bitter. Er konstatiert „seiner Einsamkeit dickfellige Selbstzufriedenheit", seinen Hochmut, seinen Stolz. Vor allem aber beobachtet er seine Isolierung, seine Einsamkeit.

Denn einen einsameren Mann als Dag Hammarskjöld kann man sich kaum vorstellen. Er war eine bezaubernde Persönlichkeit; es fiel ihm leicht, mit jedermann ins Gespräch zu kommen. Aber niemand, oder nur äußerst wenige, kamen ihm nahe. Warum er sich nie an eine Frau band, soll hier nicht erörtert werden. Aber offenbar sah er schon bald ein Schicksal, ja eine Berufung, gerade in seiner Einsamkeit. Man forderte von ihm ein Opfer und gerade die Hinnahme dieser Einsamkeit war dieses Opfer. Wer forderte dieses Opfer? Lange wußte er das nicht: „Einmal antwortete ich einem jemand, oder einem etwas. Von dieser Stunde an beherrscht mich die Gewißheit, daß das Dasein sinnvoll ist und daß mein Leben daher in der Unterwerfung sein Ziel hat. Seither habe ich gewußt, was es bedeutet, nicht zurückzusehen und sich nicht um das Morgen zu bekümmern." Er, der sich lange als sonnengebräunter, keine Hindernisse kennender Übermensch gefühlt hatte – „der Siegesglanz eines Mannes guten Willens, den Geschmack süßer nordischer Beeren auf der Zunge, Sonnenbrand und Frost" – mußte in der Einsamkeit nicht bloß den Fluch der Sterilität erleben, sondern auch etwas, was einer Starrheit seines Gemütslebens glich. Er verdächtigte sich selbst der Pose: „Opfert er sich für andere, aber um seiner selbst willen – in verborgener Egozentrik?" Er fühlte sich nahezu „in Einsamkeit verzweifeln" und wollte wissen, ob er wirklich „ein Recht am Leben in einer Gemeinschaft über dem Einzelwesen erwerben könne". Er konnte sich selbst schonungslos einen Streber nennen. Er richtete seine Liebe, die er niemals einer Frau zuwenden durfte, auf die Natur. „Ich kenne einen brennenden Schmerz, der Sehnsucht nach Vereinigung, nach Aufgehen, nach Teilhaben an einer solchen Begegnung ist. Ein Schmerz, der identisch ist mit dem Begehren irdischer Liebe, das sich aber dem Boden, Wasser und Himmel zuwendet ... Zufrieden? Nein, nein und abermals nein ... Aber erfrischt, ausgeruht – in Erwartung ..." In diese erbarmungslose Welt – „Arbeit als Betäubungsmittel gegen die Einsamkeit, Bücher als Ersatz für Menschen" – schlug plötzlich die Berufung nieder. Er wurde zum Generalsekretär der Vereinten Nationen, zu dem vielleicht wichtigsten Amt der Welt, berufen. Und mit einem Mal lösten sich seine Probleme. Nun erkannte er, wohin ihn sein Schicksal stets geführt hatte, was der Sinn all dieser Askese, dieser Selbstentblößung, dieses harten Trainings war. Jetzt war er dazu gerüstet, sein ganzes Leben einer großen Aufgabe zu weihen. „Einmal hast du mich erkannt, Schleuderer. Jetzt in deinem Sturm. Jetzt gegen dein Ziel!" Sein ganzes Äußere wandelte sich. Die Aufgabe hob ihn empor. Was ihn als Sterilität, sinnloses Opfer, Isolierung, Verlust von Wärme, ja Erstarrung geschreckt hatte, erwies sich nun als die notwendige Vorbereitung für eine fast übermenschliche Aufgabe: Diener aller Völker. Jetzt begriff er sein Schicksal in christlichen Ausdrücken. „Stark und frei, da er selbst nicht mehr existiert." Seine Sprache wird nun die des klassischen christlichen Kampfes der Persönlichkeit, wird die der Mystik. Auf katholischem Boden sind alle diese Erfahrungen und Ausdrücke wohlbekannt – in Schweden sind sie exotisch fremd. Zwischen der heiligen Birgitta und Dag Hammarskjöld anerkenne ich kaum mehr als einen einzigen wahren schwedischen Mystiker: Emilia Fogelklou.

Er fuhr in seiner strengen Selbstkritik fort – „gefallsüchtig, sogar im Erkennen deiner Gefallsucht" – er fühlte sich aber auch von Gott erfüllt. Er sprach von der Heiligwerdung – „der Weg zur Heiligung geht heutzutage mit Notwendigkeit durch Handlungen". Er begann intensiv die Evangelien, die Mystiker, Eckehart, Tauler, Thomas von Aquino zu lesen, aber auch orientalische Mystik und Martin Buber. Er sah ein, daß sein „Solipsismus, seine Machtgier und Destruktionssucht" bloß – von der Liebe besiegt werden konnten. Aber er war

ja isoliert, er kam ja nie in ein Verhältnis der Liebe zu einem Mitmenschen? Ja, aber er gab sein ganzes Leben der Liebe zu anderen hin. Er erkannte den Ernst des Problems. Seine ganze Leistung konnte leicht zu Äußerlichkeit, Ruhm und mechanischer Arbeit ausarten. Bisweilen glaubte er seine Berufung zu verraten: „Wie tot kann doch ein Mann sein hinter einer Fassade von äußerster Tauglichkeit, Pflichttreue und – Ehrgeiz!" Er sah sich in derartigen Stunden als „ehrgeizig, unfroh und – Freudentöter". Aber er wußte auch, daß niemand ihn „geschleudert", jemand ihn berufen hatte. „Dankbarkeit und Bereitwilligkeit. Alles für nichts wurde dir zuteil. Zögere nicht, wenn es erforderlich ist, zu geben, was doch nichts ist, für alles!" Er erkannte, daß seine „Zuversicht gering war." Er setzte fort: „Um so tiefer mußt du dich beugen, wenn es dir dennoch nach deinem Glauben geschah."

Er wollte bloß eines – Christus folgen. „Heraus aus mir, dem Hindernis, heraus in mich selbst als Erfüllung!" Er wollte geheiligt, wollte Heiliger werden: „Heiligung – das Licht oder im Licht sein, selbst so ausgetilgt, daß es leuchten, daß es gesammelt und verbreitet werden kann." Er grübelte über die „Vereinigung Gottes mit der Seele" und fand, daß es seine Pflicht sei, alles zu opfern, um alles zu geben. Es ist zu primitiv, wenn man sagt, Gott erziehe uns durch das Leiden. „Wie weit davon entfernt ist die Bejahung des Leidens, wenn es uns trifft, weil wir dem folgten, was wir als Wille Gottes erkannt haben!" Und er begann, seinen einsamen Lebensweg zu begreifen: „Gabst du mir diese unüberbrückbare Einsamkeit, damit ich dir leichter alles geben kann?" Er fügte hinzu: „Wie unbegreiflich groß, was mir geschenkt wurde, wie nichtig, was ich ‚opfere'!" Niemals durfte er menschliche Liebe erfahren. Aber er wußte: „Einige wurden auserwählt, um zur Schwelle der schließlichen Überwindung geführt zu werden, zum Schöpfungsakt des Opfers an Stelle der körperlichen Vereinigung – in einem Blitz der gleichen blendenden Kraft ..."

Zum Schluß zog es Hammarskjöld vor, Gedichte zu schreiben, statt Aphorismen und Maximen auszufeilen. Viele dieser Gedichte besitzen wirkliche Größe. „In ihrer Narrenmaske erstickt, wittern meine Sinne, ausgetrocknet", heißt es. „Der Menschen zu müde suchst du die Einsamkeit, zu müde, um sie auszufüllen ..." Er wußte aber auch einiges von Verfeinerung: „Durch verweigerten Auslauf verwandelt die Hitze die Kohle in den Diamanten". Er lachte über die Verleumdung: „Als es keine Frau fand, nannte man das Einhorn pervers ..." In einem großen Gedicht, das der klassischen schwedischen Poesie zugerechnet werden wird, sammelt er seine Lebenserfahrung:

Der Weg – du sollst ihn gehen.
Das Glück – du sollst es vergessen.
Der Kelch – du sollst ihn leeren.
Der Schmerz – du sollst ihn verbergen.
Die Antwort – du sollst sie lehren.
Das Ende – du sollst es tragen.

In mehreren Gedichten sah er sich sterben – als Opfertier, als Füsilierter, als zu Tod Gemarterter. Er wußte, daß er einmal sein Golgatha finden werde. Er war bereit, alles zu geben. Keines Menschen Tod kann organisch verbundener mit seinem Leben, ja aus ihm entstanden sein, als der Tod Hammarskjölds im Kongo.

Sven Stolpe

Charles de Foucaulds Weg zu uns Deutschen

Es ist mit den großen Männern wie mit den Sternen. Ihr Licht erreicht uns oft erst nach vielen Jahren. Auch Charles de Foucauld hat lange gebraucht, bis er zu uns kam. Dieser Begründer einer neuen Form, die Jüngerschaft Jesu in einer Umwelt ohne Glauben zu leben, die Form des Zeugnisses in Anbetung, Demut und Bruderliebe, die für ihn „Nazareth" heißt, braucht nicht mehr vorgestellt zu werden. 1858 im französischen Straßburg geboren, wurde er am 1. Dezember 1916 im Hoggar-Gebirge, in der Sahara ermordet. Heute gehört er und gehören seine Kleinen Brüder und Kleinen

Schwestern weit über den kirchlichen Raum hinaus zu den vertrauten Gestalten und Begriffen. Eine wachsende Zahl von Veröffentlichungen beschäftigt sich mit ihnen; aber bis dahin war es ein langer, zögernder Weg.

Am Anfang steht die Foucauld-Biographie von René Bazin. Nachdenklich, ja mit Bewegung nimmt man das Buch zur Hand, das zum ersten Mal in größerem Stil von dem Eremiten in der Sahara kündete. René Bazin lebte von 1853–1932. Er war Professor der Rechte an der Katholischen Universität von Angers; ein Mann tiefer Gläubigkeit, der sich durch seine Romane einen Namen gemacht hat und in die Académie Française aufgenommen wurde. Seine Foucauld-Biographie erschien im Jahre 1921, also 5 Jahre nach Foucaulds Tod, bei Plon, Paris. Sie hatte 1947 das 177. Tausend erreicht und steht noch heute bei den Jüngern Foucaulds als klassisches Werk in Ansehen.

Es sei betont, daß das rund 490 Seiten starke Buch keineswegs, wie man befürchten könnte, romanhaft, sondern nach gründlichen Studien geschrieben ist und eine Fülle präziser, sachlicher Angaben enthält. Es machte Frankreich und in vielen Übersetzungen bald die Welt mit Foucauld bekannt. Eine ganze Reihe von Lebensbeschreibungen und Studien sind in seinem Gefolge erschienen; mehr noch: das Buch Bazins wurde nicht wenigen Menschen zum Schicksal. Denn wenn sich, etwa seit den dreißiger Jahren, immer mehr Männer und Frauen entschlossen, in den Spuren Foucaulds und in seiner Ausdeutung die Nachfolge Jesu, sei es als Einzelgänger oder in Gemeinschaft, auf sich zu nehmen, dann kommt der Begegnung, die Bazins Buch ihnen vermittelt hat, eine entscheidende Bedeutung zu. Dieses Buch ist in Wahrheit ein Schicksalsbuch geworden, und man wüßte gern, wie denn Bazin selbst zu Foucauld in Beziehung getreten ist. Er hat mit ihm Briefe gewechselt; hat er ihn auch persönlich gekannt?

Bazins Buch erschien 1930 unter dem Titel „Der Wüstenheilige" im Räber-Verlag, Luzern und Leipzig, in deutscher Übertragung. Diese ist leider sehr locker, um nicht zu sagen, oberflächlich gearbeitet. Sie läßt viele konkrete Angaben (offenbar als für den deutschen Leser langweilig) weg. Sie kürzt nicht nur um ganze Seiten (die Übersetzung kommt bei größerer Type nur auf 350 Seiten gegen 488 des Originals), sondern ihr gesamtes sprachliches und geistiges Niveau sinkt um eine ganze Stufe ab, als handle es sich um ein Werk für „Volksbüchereien"; von Schiefheiten und Unrichtigkeiten der Übersetzung im einzelnen ganz zu schweigen. Wer sich ernstlich mit Foucauld beschäftigen will, muß Bazin im französischen Original lesen, das übrigens außerdem ins Englische, Spanische, Portugiesische, Arabische und Japanische übersetzt wurde, eine weitere Tatsache, die die Bedeutung der Biographie Bazins unterstreicht.

Nach ihr ist als zweitwichtige die von Georges Gorrée zu nennen: Sur les traces de Charles de Foucauld. Sie erschien 1936 in Lyon und liegt heute in einer bedeutend vermehrten Ausgabe vor: Paris 1953, La Colombe. Unseres Wissens wurde sie nicht ins Deutsche übertragen. Wohl aber die weniger wichtige von Paul Lesourd: La vraie figure du Père de Foucauld (Paris 1933, Flammarion); deutsch: Pater de Foucauld / Soldat, Forscher, Mystiker (Freudenstadt 1948). Auch ein Großteil der weiteren Biographien, die einander folgten, sind dem deutschen Leser unbekannt geblieben; die von P. Coudray, J. Joergensen, P. Nord und J. Vignaud. Es blieb überhaupt bei uns still um Foucauld. Die Abriegelung durch das Naziregime sowie die Kriegsjahre werden daran nicht unbeteiligt gewesen sein. Nach dem Zusammenbruch war dann nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich eine größere Aufnahmebereitschaft für seinen „Ruf aus der Wüste", seine „Nazareth-Botschaft" gekommen.

Für die breitere deutsche Öffentlichkeit geschah mit der Biographie von Michel Carrouges ein wichtiger Schritt vorwärts. Sie war 1954 bei den Editions du Cerf erschienen. Die deutsche Übersetzung von Yvonne Gräfin von Kanitz kam 1958 bei Herder heraus: Charles de Foucauld / Forscher und Beter. Sie liegt heute in 4. Auflage vor. Sie ist um rund 200 Seiten kürzer als die von Bazin, ist dem heutigen Leser stärker angepaßt und geht genauer

der geistlichen Entwicklung Foucaulds nach. Carrouges kann, was für Bazin noch nicht möglich war, Foucaulds Leben mit der Bewegung zusammensehen, die auf ihn zurückgeht. Bezeichnenderweise beginnt Bazin seine Darstellung mit den Worten: „Karl Eugen de Foucauld wurde am 15. September 1858 in Straßburg geboren; ich will versuchen, die Geschichte seines Lebens zu erzählen." Es handelt sich für ihn um den Bericht dieses Einzellebens. Es wird in seiner aszetischen Heldenhaftigkeit statuarisch und gewissermaßen isoliert hingestellt. Auf eine allgemein gültige Ausdeutung oder Ausstrahlung ist kein Wert gelegt. Sie ist noch kaum wahrzunehmen.

Anders bei Carrouges und den meisten neueren Foucauld-Darstellungen. Carrouges schreibt offenbar unter dem Einfluß von P. Voillaume, dem Generalobern der Kleinen Brüder, der auch eine Einführung zu seinem Buch geschrieben hat. Für sie steht Bruder Karl von Jesus (wie Foucauld sich bekanntlich nannte) im Licht einer umfassenden Bewegung. Sie sehen ihn in engem Zusammenhang mit dem, was im Frankreich der Gegenwart an neuen Kräften aufbricht, zumal mit einem neuen brüderlichen Gemeinschaftsbewußtsein und geben ihm eine Ausdeutung, die ihn in etwa in die Nähe der JOC und der Arbeiterpriester rückt (wenn man es so vereinfacht und mit der Gefahr der Verzeichnung sagen darf). So offenbart sich die zeitnahe Dynamik in der Mystik Foucaulds, während Bazin nüchtern die bloßen Fakten bringt und individualistisch im Stil des 19. Jahrhunderts mehr die Heldenhaftigkeit des Eremiten an sich im Auge hat.

Eine weitere Foucauld-Biographie ist 1953 aus dem englischen Sprachbereich zu uns gekommen: das Buch von Anne Fremantle: Desert Calling (Henry Holy, New York 1949); deutsch im Verlag Benziger unter dem Titel: Ruf der Wüste / Das Leben Charles de Foucaulds. Bei Fremantle ist vor allem dem Geographisch-Politischen Beachtung geschenkt; im Bereich des geistlichen Lebens befriedigt ihr Buch weniger. Immerhin stammt das Werk von einer gläubigen Schriftstellerin. Das kann man von The Warrior Saint des Amerikaners R. V. C. Bodley kaum behaupten, ein Foucauldbuch, das ohne Ehrfurcht und ohne Sinn für die übernatürliche Wirklichkeit geschrieben ist. P. Voillaume hat recht, wenn er (in einer privaten Mitteilung an den Verfasser dieser Notiz) äußert, das Buch von Bodley sei „direkt schlecht und dem Andenken Foucaulds abträglich". (Deutscher Titel: Der Mönch in der Sahara, Paul Neff-Verlag, Stuttgart 1955). – Das Büchlein von Jean-Pierre: Er sandte ihn in die Wüste, Solothurn 1955, ist uns bisher nicht zu Gesicht gekommen. Das ebenfalls deutsch geschriebene Foucauld-Buch von Barthold Strätling: Der Marabut der Hoggar-Berge (Würzburg 1961, Arena-Verlag) bezeichnet sich selbst als „freie Nacherzählung" und wendet sich an die Jugend. Sein Hauptinteresse gilt dem Afrikaerlebnis des Marokkoforschers und des Eremiten.

Eine letzte Biographie muß genannt werden, obwohl noch keine deutsche Übersetzung von ihr vorliegt. Sie stammt von Abbé Jean-François Six, der allen Foucauld-Freunden schon lange bekannt ist. Er hat sie in den Editions du Seuil 1962 gleich als Taschenbuch (für DM 2,90) herausgebracht: Vie de Charles de Foucauld (318 S. in der Taschenbuchreihe „Livre de Vie" 33/34). Abbé Six ist ein ausgezeichneter Kenner und bringt viel Wissenswertes. Er ist sehr tief in die Spiritualität Foucaulds eingedrungen und weiß sie dem heutigen Leser nahezubringen. So ist sein Foucauld-Bild:

„Eine stürmische Jugend. Ein Mann von stählerner Willenskraft und einem unerhörten Machtwillen. Mit 28 Jahren die schockartige Begegnung mit dem Absoluten. Das bleibt ein Brandmal. Von nun an ist seine Existenz eine einzige, brennende Leidenschaft: Sich verzehren für den Unendlichen. Sich verzehren für die Menschen. Dieser von Gott trunkene Mensch wirft sich in den Strudel der Welt. Er opfert sich für den Frieden unter den Menschen, für den Aufstieg der Enterbten. Nicht durch Worte, sondern durch sein Leben wirbt er für Ehrfurcht vor jedem Menschen, für Eintracht und Brüderlichkeit. Ein Mann mit flammendem Herzen ..."

Trotz all der Foucauld-Bücher, die bereits in deutscher Sprache vorliegen, kann man nur wünschen, daß auch die Biographie von Abbé Six bald dem deutschen Leser (und zwar als wohlfeiles Taschenbuch) zugänglich gemacht werde. Es besteht aber noch ein anderer Wunch, nämlich der nach einem großen deutsch geschriebenen Foucauldleben. Auch den besten Übersetzungen haftet eine Fremdheit an. Sie setzen sachlich zuviel voraus (was bedeutet z. B. dem deutschen Leser Saint-Cyr oder Bossuets „Elévations sur les Mystères" oder Clamart?). Vieles müßte für ihn erst zum Leben erweckt werden, was den französischen Leser ohne weiteres anspricht. Vor allem aber leben wir in einer sehr anderen religiösen Empfindungs- und Sprachwelt. Ein deutscher Biograph könnte vom Ansatz her anders sehen und formulieren und so Foucauld bei uns heimisch machen.

Abbé Six hat das Verdienst, im Jahre 1954 den Briefwechsel Bruder Karls mit seinem Seelenführer Abbé Huvelin wiederentdeckt zu haben. Dieser Briefwechsel galt als verschollen. Wer weiß, welche Rolle Abbé Huvelin vom Tag der Bekehrung an im Leben Foucaulds gespielt hat, kann den Wert dieser Entdeckung ermessen. Der Briefwechsel erschien 1957 bei Desclée, die deutsche Ausgabe 1961 bei Otto Müller, Salzburg. Abbé Huvelin, der mit dem Religionsphilosophen Freiherrn von Hügel in Briefwechsel stand und beim Sterben Littrés eine Rolle spielte, gewinnt heute wachsende Bedeutung. Ein erster biographischer Versuch von M.-Th. Louis-Lefebvre: Un Prêtre / L'Abbé Huvelin (Paris 1956), P. Lethielleux) läßt noch Wünsche offen. Man erfährt, daß Abbé Six augenblicklich an einer Lebensbeschreibung Huvelins arbeitet.

Reiches Bildmaterial zum Leben Foucaulds, an das man freilich keine künstlerischen Anforderungen stellen darf, ist vereinigt in dem Bildband Charles de Foucauld. Vorwort von F. Heer; Einführung von R. Voillaume; Text und Bildlegenden von Abbé G. Gorrée. Deutsche Ausgabe: München 1961, Herold Verlag.

So viel über die Biographien. Foucaulds abenteuerreiches und dramatisches Leben verlockt immer wieder die Biographen. Doch so weckend und aufrüttelnd das Leben dieses radikalen Christusjüngers auch ist, Foucauld bedeutet auch eine ganze Spiritualität, ein Leitbild, eine Frömmigkeitsrichtung, eine geistliche Botschaft. So stehen neben den Biographien schon früh die Studien, die sich mit seiner geistlichen Lehre und Sendung befassen.

Da sind zunächst seine eigenen Aufzeichnungen. Foucauld war kein Schriftsteller und wollte keiner sein. Sein Wille war, daß selbst seine sprachwissenschaftlichen Werke (Lexika und folkloristische Sammlungen in Tamaschek, der Sprache der Tuareg) unter fremdem Namen erscheinen sollten. Er hat fast nichts für eine spätere Veröffentlichung geschrieben. Wohl aber pflegte er, von Abbé Huvelin beraten, schriftlich zu betrachten. Außerdem war er ein fleißiger Briefschreiber und führte geistliche Tagebücher. Auf diese Weise ist eine reiche Ausbeute von Aufzeichnungen auf uns gekommen. In Maschinenschrift umgeschrieben ergeben sie an die 15 000 Seiten! Bisher ist nur eine schmale Auswahl davon der Öffentlichkeit zugänglich gemacht worden. Die erste erschien 1923 bei J. de Girord (Paris): Ecrits Spirituels de Charles de Foucauld mit einem Vorwort von R. Bazin. Deutsch ist sie erst jüngst im Herold-Verlag, Wien 1963 erschienen: Charles de Foucauld / Die geistlichen Schriften. Hier spricht also Foucauld selbst zum Leser. In knappen Zwischentexten wird nur das zum Verständnis Unerläßliche mitgeteilt.

Ein weiterer Band solcher Aufzeichnungen erschien 1950 bei Plon: Nouveaux Ecrits Spirituels / Méditations sur les Evangiles; als Vorspann ein Brief Claudels an Pius XII., in dem der Dichter für die Seligsprechung Foucaulds eintritt, der mit ausgebreiteten Armen (sparsis manibus) vor der Mauer des Islams als eine Aufforderung zur Übergabe daläge. Aus diesen beiden Bänden und einer Reihe ähnlicher Veröffentlichungen hat Abbé Six für die deutschen Leser eigens eine Textauswahl zusammengestellt, der also in dieser Form keine französische Buchausgabe entspricht: Aufzeichnungen und Briefe, Herder 1961. Diese Sammlung ist nicht zu ver-

wechseln mit der im Benziger-Verlag erschienenen: Die Schriften von Charles de Foucauld zusammengestellt von Denise Barrat (aus dem Französischen übertragen von Elisabeth Klein). Sie ist die genaue Entsprechung der reichhaltigen OEuvres Spirituelles, Paris 1958, Editions du Seuil. Zur Abrundung seien noch zwei kleinere deutsche Veröffentlichungen genannt: Charles de Foucauld / Der letzte Platz, Aufzeichnungen und Briefe; ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von Martha Gisi (Johannes Verlag, Einsiedeln), und die Schrift: Ruf der Wüste, 1961 Roven, Olten, erschienen.

Über die Spiritualität Foucaulds gibt es in französischer Sprache bereits eine ganze Reihe von Studien. Unsere Leser seien vor allem auf ein wichtiges Buch hingewiesen, dessen deutsche Ausgabe in Vorbereitung ist: Wir meinen das Buch von Abbé Six: Itinéraire spirituel de Charles de Foucauld (1958 Editions du Seuil). Man könnte dieses Werk von 459 Seiten eine „innere Biographie" nennen. Auf Grund des gesamten bis dahin erschlossenen Quellenmaterials zeichnet Abbé Six mit wissenschaftlicher Präzision und ohne den Texten Gewalt anzutun, die Etappen der inneren Entwicklung Foucaulds, „die erstaunlichen Äußerungen seiner am Evangelium genährten Glut, seiner so unkomplizierten, kompromißlosen Liebe; einer Liebe, gegen und über jede Vernunft hinaus", die ihn zum Gefährten des Jesus von Nazareth gemacht hat und ihn zur Teilnahme an seiner blutigen Hinopferung führte.

Die Fruchtbarkeit des Weizenkorns, das in die Erde versenkt wurde und starb (Joh 12, 24) bedarf nicht der Bücher. Es gibt einen direkteren Weg lebendiger Wirkung: das ist die Jüngerschaft. Foucaulds Leib ruhte, gemordet, 17 Jahre im heißen Sand der Sahara, da geschah das Unerwartete: Es erstanden ihm Jünger. Seit seinem Aufenthalt in dem syrischen Trappistenkloster hatte Foucauld sich mit dem Gedanken der Gründung einer neuen Gemeinschaft getragen, die d a s leben sollte, was er unter „Nazareth" verstand. Im Lauf seiner afrikanischen Jahre hat er mehrere Regelentwürfe geschrieben; ja er hatte bereits für die Brüder, die der Herr ihm zuführen würde, Zellen errichtet. Es war eine der großen Bitterkeiten seines Lebens, daß nie einer kam (mit Ausnahme jenes Michael, der dazu bereit war; aber den Versuch gleich zu Anfang hatte aufgeben müssen). Nun auf einmal trug sein Leben und sein Tod überreiche Frucht: Im September 1933 schließt sich die Gemeinschaft der „Kleinen Brüder Jesu" unter Führung von René Voillaume zusammen. Unabhängig von ihr entsteht 1939 die Gemeinschaft der „Kleinen Schwestern Jesu". Beide sind sie aus den Regeln, aus dem Geist, aus dem Opfertod des Bruders Karl geboren. Die Saat ist gewachsen. Heute gibt es in 20 Ländern 45 Fraternitäten der Kleinen Brüder (so heißen ihre Niederlassungen) und in 57 Ländern 197 Fraternitäten der Kleinen Schwestern. Im ganzen gibt es zur Stunde an die 10 Gemeinschaften, von Männern und Frauen, von Laien und Priestern, die Foucauld als ihren geistlichen Vater verehren und aus seinem Geist zu leben suchen. Auch im deutschen Sprachgebiet haben sie verschiedentlich Fuß gefaßt. In seinen Söhnen und Töchtern ist so Foucauld direkt und lebendig zu uns gekommen.

Wir haben René Voillaume genannt. Seine Bedeutung für die Kleinen Brüder und manche andere Gemeinschaft im Geiste Foucaulds ist so groß, daß man ihn fast ihren Gründer nennen könnte. Jedenfalls ist er für viele d e r Vermittler zwischen dem Toten von Tamanrasset und der heutigen lebendigen Nachfolge in seinem Geist. Diese geistliche Führungsrolle erfüllt Voillaume, der unermüdlich Reisende, um die Brüder zu stärken, im persönlichen Kontakt. Er tut es aber auch durch seine publizistische Tätigkeit. Seine erste Schrift: Les Fraternités du Père de Foucauld (Paris 1946, Les Editions du Cerf) ist weniger bekannt geworden. Sein großer Durchbruch geschah mit Au Coeur des Masses, das 1962, ebenfalls bei den Editions du Cerf, herauskam. Es wurde so etwas wie ein religiöser Bestseller und machte ihn mit einem Mal bekannt. Die französische Ausgabe hat das 77. Tausend überschritten, für eine Schrift mit forderndem, aszetischen Inhalt eine beachtliche Auflage. Die deutsche, gekürzte Ausgabe trägt den Titel: Mitten in der Welt. Der

verstorbene Bischof Michael Keller von Münster hat das Geleitwort geschrieben. Das Buch hat im Deutschen die 4. Auflage erreicht (welch ein Unterschied zu drüben!) und ist als Herder-Taschenbuch (H 65) erhältlich.

Au Coeur des Masses vermittelt einen wichtigen Einblick in die geistliche Welt der Kleinen Brüder und Kleinen Schwestern, es gibt die Spiritualität Foucaulds in der Transposition, die sie in ihrem Leben gefunden hat. Es sind im wesentlichen Rundbriefe des Vorstehers der Kleinen Brüder. Unter dem Titel Lettres aux Fraternités sind 1960 bei den Editions du Cerf zwei weitere Bände erschienen. Auch sie enthalten eine Auswahl von Rundbriefen, in denen Voillaume zu aktuellen Fragen der christlichen Existenz Stellung nimmt. Er tut es auf eine so neue und dynamische Art, daß er weit über die Kreise der genannten Gemeinschaften hinaus begierige Leser findet und diese Art, ein weltweites Publikum für die letzte Hingabe an Christus zu interessieren, fast an eine „geistliche Pressekonferenz" denken läßt. (Vgl. dazu unsern Bericht in: Geist und Leben 34 [1961] 55–60).

Der 2. Band der Lettres aux Fraternités ist 1962 im Herder-Verlag deutsch herausgekommen: Botschaft vom Wege / Briefe weltnaher Bruderliebe. Jürgen Rintelen zeichnet als Übersetzer; Weihbischof Julius Angerhausen, Essen, schrieb das Geleitwort. Am Ende des Bandes findet der Leser einen Überblick über die Gemeinschaften, die zusammen die „Geistliche Familie von Charles de Foucauld" bilden, sowie ein Verzeichnis des deutschen Schrifttums. Die Übersetzung des 1. Bandes der Lettres aux Fraternités ist in Vorbereitung.

Die aufgezählten Gemeinschaften sind nicht die einzigen, die sich auf Foucauld berufen. Es gibt auch Einzelgänger wie Albert Peyriguère, auf den abschließend noch kurz hingewiesen sei. Er kam 1920, um sich von seinen Kriegsverletzungen zu erholen, von Bordeaux nach Nordafrika. Auch ihm wurde die Foucauld-Biographie von Bazin zum Schicksal. Er war Priester und entschloß sich, in den Spuren Foucaulds in dem von diesem so geliebten Marokko zu bleiben. Peyriguère hat dort 30 Jahre unter den Berbern gelebt und ihnen in brüderlicher Liebe gedient. Er ist 1959 gestorben. Sein Erbe wird von einem seiner Jünger, von Michel Lafon betreut, der die Schriften Peyriguères herausgibt. Deutsch liegen vor: Albert Peyriguère: Im Geiste Charles de Foucaulds / Grundzüge des vormissionarischen Christseins. Mit einer Einführung von Michel Lafon. Mainz 1963, Matthias Grünewald-Verlag. (Vgl. die Würdigung im Besprechungsteil dieser Zschr. 173 [1963/64] 319.) Ferner von demselben: Von Gott ergriffen / Briefe der Führung. Räber-Verlag, Luzern und Stuttgart 1963. Es handelt sich um Briefe, die Peyriguère an eine Ordensfrau schrieb und die von einem hohen geistlichen Niveau zeugen. Das Buch ist erschienen als Band I der Sammlung: Albert Peyriguère: Geistliche Schriften, herausgegeben von Georges Gorrée.

Für weitere Informationen sei der Leser hingewiesen auf das Sekretariat Charles de Foucauld, 78 Freiburg, Belfortstraße 16. Von dort ist auch die deutsche Ausgabe der Vierteljahreshefte Jesus Caritas zu beziehen, die von den Bruderschaften Charles de Foucaulds herausgegeben wird. Sie bringt nicht nur Übersetzungen aus der gleichnamigen französischen Zeitschrift, sondern auch Originalbeiträge deutscher Mitarbeiter (wie H. Spaemann, A. Deißler, H. Rahner und anderer). Dieser unser Überblick verzichtet bewußt auf Vollständigkeit. Welchen Sinn sollte es auch haben, etwa die 13 Seiten starke Bibliographie abzudrucken, die im Anhang des Itinéraire Spirituel von Abbé Six mitgeteilt wird? Hier sollte vor allem auf die wichtigeren deutschen Bücher hingewiesen werden. Mag man darunter auch manchen Titel vermissen, so muß man im ganzen doch sagen, daß der Gestalt Foucaulds im deutschsprachigen Gebiet eine wachsende Aufmerksamkeit geschenkt wird, und man darf wohl annehmen, daß damit Hand in Hand geht das Anwachsen der Gemeinde derer, die sich auch bei uns zu dem kleinen und geringen Bruder Karl von Jesus hingezogen fühlen und aus seinem Beispiel Kraft gewinnen für eine echte christliche Existenz heute.

Franz Hillig SJ

BESPRECHUNGEN

Philosophie

Otto, Walter F.: *Mythos und Welt.* Stuttgart: Ernst Klett 1962. 317 S. Lw. 34,–.

Man möchte wünschen, daß alle Wissenschaftler, die sich mit der Antike, zumal den Griechen befassen, so künstlerisch einfühlsam davon schrieben. Otto ist dem Griechentum in vieler Hinsicht kongenial. Um dieses kreisen ungefähr alle Abschnitte und alle Kapitel (Vorträge) dieses Buches, ob sie nun über Goethe, Hölderlin, Nietzsche oder andere zu uns reden. Nur bei Kant war ihm diese Perspektive nicht möglich.

Indessen geht es hier nicht um das Vielerlei der griechischen Erscheinungsformen und Auswirkungen. Vielmehr soll die Mitte und Eigenart des Griechentums sichtbar gemacht werden, und die ist nach Otto mythisch. Der griechische Mythos führt nicht aus der Welt hinaus, sondern verklärt sie von der gestalthaften Erfahrung des Seins und des weltimmanenten Göttlichen her. Die dionysischen und orphischen Kräfte, die auf ein überwertiges Jenseits zuführen, werden zurückgedrängt, die Verstorbenen sind nur Schatten der diesseitigen blühenden und bluthaften Wirklichkeit.

Diese Deutung trifft sicher ein Wesensmerkmal des griechischen Genius. Aber erfaßt sie das Ganze? Otto scheint uns die Vielschichtigkeit des griechischen Wesens zu verkürzen, wie sie sich nicht nur in einer historischen Abfolge, sondern auch in einem gleichzeitigen Miteinander aufdrängt. Kann man Platons Seelenlehre mit derjenigen Homers unter einen Nenner bringen?

Der genannte Mangel ist mit ein Grund dafür, daß Otto den Graben zwischen griechischem Heidentum und dem Christentum zu tief auswirft. Ein weiterer Grund dafür ist, daß ihm nur das kalvinisch-lutherische Christentum und seine aufklärerische Weiterentwicklung bekannt zu sein scheint. Das wirkt sich besonders dort schlimm aus, wo O. die christliche Ethik in Gegensatz zur griechischen stellt. Die christliche Sittenlehre ist aber durchaus kein blinder Voluntarismus. Der Autor rennt offene Türen ein, wo er sagt: „Wenn das sittliche Handeln des Menschen nicht wie alle Formen des Bestehens, des Lebendigen, zur Ordnung der Welt gehört und durch Erfahrung und Einsicht als sinnvoll nachgewiesen werden kann, dann ist es nur noch der blindlings zu befolgende Wille eines Gesetzgebers ..." (49). In keiner katholischen Sittenlehre wird ein wertblinder Gehorsam gelehrt. Nach christlich-katholischer Auffassung ist alles Sollen im Sein verankert und damit der Erkenntnis zugeordnet.

Ein einseitiges Bild des Griechentums findet sich bei Otto bereits in seinen Definitionen von Logos und Mythos. Der Logos kommt dabei zu kurz. Er hat außer seiner rhetorischen und logischen Bedeutung nämlich auch noch eine metaphysische (noetisch-ontologische). Er ist nicht nur der Inbegriff der gedanklichen Beziehungen der Denkinhalte untereinander, sondern auch die in die erfahrbaren Dinge der Welt eingegangene Idee, die Wesensform der einzelnen Dinge und der innere Grund dafür, daß sie zu dem Ordnungsgefüge des Kosmos zusammenwachsen. Der Logos ist also sowohl Ausdruck einer außermenschlichen Seinswirklichkeit als auch des vernünftigen Geistes, der diese Wirklichkeit erkennt. Der Geist erkennt das ewige Sein der Dinge, weil er es gewissermaßen selber ist; eine Vollkommenheit des Logos also, die O. dem Mythos zuschreibt, der gewiß auch Seinserfahrungen enthält, aber in der unkritischen Vermengung mit – als solche nicht erkannten – subjektiven Bildphantasien.

G. F. Klenk SJ

Juritsch, Martin: *Sinn und Geist.* Ein Beitrag zur Deutung der Sinne in der Einheit des Menschen. Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1961. XX, 323 S. (Studia Friburgensia N.F. 28) Br. 32,–.

Als Ausgangspunkt für seine Studie hat der Verf. Scheler in seiner Spätphilosophie und Merleau-Ponty gewählt. Bei beiden kommt der Geist nicht zur richtigen Geltung. Scheler trennt Leib und Geist. Dadurch wird die Sinnlichkeit zu etwas rein Animalischem, und der Geist ist für die Wirklichkeit blind. Diese Trennung ist allerdings bereits bei Aristoteles vorgebildet;

und auch bei ihm ist der Geist aus sich für die materielle Wirklichkeit blind. Merleau-Ponty hingegen besteht auf der Einheit der Wahrnehmung, wie sie sich phänomenologisch unmittelbar darbietet, übersieht aber den substantiellen Unterschied zwischen Geist und Sinn und läßt nur einen funktionalen zu.

Im zweiten Teil gibt der Verf. im Anschluß an Thomas seine eigene Lösung. An einzelnen Punkten sucht er aber Thomas gegenüber den Eigenwert und die positive Seite der Sinnlichkeit mehr zu betonen; Thomas habe die Sinnlichkeit zu sehr nur unter dem Gesichtspunkt der Instrumentalität gesehen. Auch hebt er immer wieder die Einheit des Menschen hervor, die sich auch in der Art seiner Erkenntnis äußert. Aber er wagt es nicht, aus diesen Gegebenheiten die Folgerungen zu ziehen, wie auch Thomas trotz seiner Lehre von der unio substantialis bei der aristotelischen Konstruktion des Erkenntnisvorgangs stehen geblieben ist, die doch voraussetzt, daß nur die Psyche diesen Einzelmenschen ausmacht, der mit ihr vergänglich ist, während der Nous ein unpersönliches Moment ist, das von außen in den Menschen eintritt und das ebenso wie der aristotelische Gott für das Stoffliche blind ist.

Viel einfacher wird die Lösung und entspricht den Gegebenheiten besser, wenn angenommen wird, wie wir dies an verschiedenen Stellen ausgeführt haben (Der Stufenbau der Welt, München 1950; Glaube und Erkennen, München 1951; La Connaissance Humaine, Paris 1943; La Personne Incarnée, Paris 1947), daß der Geist, der ja nach der Lehre von der unio substantialis als Seele auch Prinzip der Sinnlichkeit ist, nicht nur enge Beziehungen zur Sinnlichkeit hat und sie durchdringt, wie der Verf. sagt, sondern daß der Akt der sogenannten sinnlichen Wahrnehmung, das Sehen, Hören usw. schon ein geistig-sinnlicher Akt ist. Die Sinnlichkeit stammt aus der notwendigen Mitbeteiligung des Leibes an jedem geistigen Akt, und sie ist ein Moment auch in der abstrakten Erkenntnis. Diese hört allerdings damit auf, der vorzügliche Akt des Geistes zu sein, und damit verschwindet auch das Dilemma, daß der Geist nur das Abstrakte, das Wesen erkennt, die eigentliche Erkenntnis aber auf das Konkrete gehen sollte; danach wäre die Sinnlichkeit dem Geist doch überlegen. Eine Untersuchung der Erkenntnis anderer Menschen als Menschen, mit der man methodisch doch beginnen müßte, hätte dies alles klar gezeigt. Der Geist ist somit nicht blind. Aber er erkennt auch nicht das Wesen der Dinge, außer jener, die der Mensch selbst herstellt, sondern ein Gesamt von bezeichnenden Eigenschaften, das genügt, um die Art von jeder andern zu unterscheiden.

Hat also der Verf. nicht alle Folgerungen aus den Gegebenheiten gezogen, so bedeutet seine Arbeit doch einen Fortschritt, der sehr zu begrüßen ist. Mehr als die meisten scholastischen Autoren wird er den heutigen Erkenntnissen und der positiven Seite der Sinnlichkeit gerecht. *A. Brunner SJ*

SIEBERS, Georg: *Das Ende des technischen Zeitalters.* Freiburg: Karl Alber 1963. 238 S. Lw. 22,–.

Um die erstaunliche Fülle kulturkritischer und geschichtsphilosophischer Erkenntnisse und Ideen, die dieses Buch enthält, in ihrem einheitgebenden Grundgehalt richtig zu verstehen, kann man von den gewichtigen Sätzen ausgehen, die es S. 168 äußert. Sie sind sozusagen ein Gesetz der Geschichte: daß nämlich in den vergangenen Jahrtausenden in bestimmten Epochen bestimmte Existenzformen und Wesensseiten der Völker und der Menschheit in absoluter Weise ausgeprägt wurden. Absolut heißt hier nicht, andere Dimensionen menschlicher Welt- und Selbstgestaltung ausschließen, sondern vielmehr, daß hier bestimmte menschliche Möglichkeiten in überzeitlich gültiger Weise verwirklicht und ausgeschöpft wurden. Diese Verwirklichung bedeutet gleichzeitig Vollendung und Ende, Grenze. So haben die Griechen eine typische Form der Naturbetrachtung geschaffen und eine veränderte Konzeption des Weltschöpfers als unbewegten Bewegers. In gleichem Sinn haben die letzten anderthalb Jahrhunderte die technische Existenzform und -möglichkeit des Menschen ausgeprägt, „und zwar für die Dauer und ohne daß die Möglichkeit entscheidender Steigerungen noch verbliebe". Siebers nennt dies „die humanistische Ontologie der Geschichte".

Wir möchten diese „Geschichtsontologie" im Prinzip anerkennen, aber sind wir, die unmittelbar vom technischen Zeitalter per excellentiam Betroffenen fähig, die Reichweite dessen, was wir getan haben und noch tun, so abzuschätzen, daß wir mit einigem Recht von sei-

ner Vollendung und seinem Ende sprechen können? Sind wir dieser Epoche nicht zu sehr verhaftet, um sie sicher zu übersehen? Ist die Atomenergie das Omega, der letzte Buchstabe „des naturwissenschaftlichen und technischen Alphabets"? Die Beweise, die vorgelegt werden, überzeugen nicht ganz.

Wo der Verf. seine geistvollen Gedanken über Macht und Geschichtsmacht der Ideen ausspricht, scheint er uns Macht in einem zu allgemeinen Sinn zu verstehen. Macht ist ungefähr dasselbe wie jede Art von Einfluß (172). Und wo es sich um die bösen Folgen „guter" Ideen und die guten Folgen „böser" Ideen handelt, wird es dem Leser nicht leicht gemacht, zu erkennen, daß es sich dabei um keine eigentliche Ambivalenz der sittlichen Werte, sondern um ein historisch-politisches Versagen der Wertträger, der Menschen, handelt.

Sehr zu Recht weist der Verf. darauf hin, daß jede Geschichtsdeutung auch die Macht des Irrationalen berücksichtigen müsse. Aber ist es statthaft, die schöpferische Vitalbasis des Menschlichen dem „Geiste" so betont gegenüberzustellen? Müßte hier nicht anstatt Geist Verstand stehen, der nur einer der Sektoren des Geistigen ist?

Trotz dieser wenigen Ausstellungen haben wir es hier mit einem Werk zu tun, das nicht nur anregt, sondern einem fragwürdig gewordenen Zeitalter Wege weisen kann.

G. F. Klenk SJ

Pädagogik

ERLINGHAGEN, Karl: *Grundfragen katholischer Erziehung.* Die prinzipiellen Erziehungslehren der Enzyklika Pius' XI. „Divini Illius Magistri" vom 31. 12. 1929. Freiburg: Herder 1963. 108 S. Kart. 5,80.

Es ist mehr als ein sachlicher Kommentar, was Erlinghagen hier vorlegt. Zuerst werden wohl die prinzipiellen Lehrgehalte des päpstlichen Schreibens aufgewiesen, dann aber wird ausführlich die Anwendung dieser Prinzipien auf die heutige Zeit besprochen. Die Fragen der Schulreform, der katholischen Schule, der Koedukation sind hierin von größter Aktualität. – Dem Leser wäre die Beurteilung mancher strittigen Frage erleichtert worden, wenn er eine Übersetzung der Enzyklika in der gleichen Broschüre gefunden hätte. – Die Schrift will zum Gespräch anregen; es wird ihr gelingen.

R. Bleistein SJ

HEUSER, Adolf: *Die katholische Schule.* Bochum: F. Kamp 1962. 182 S. Kart. 4,60.

In der Zeit der Schulreformpläne ist sichtlich ein klares Bild der katholischen Schule vonnöten; denn man kann nur das erstreben, was man kennt. Heuser sieht dieses Anliegen deutlich. Er sagt im Vorwort: „Die Theologie der katholischen Schule kann also nicht umhin, vom Anfang bis zum Ende Christologie zu sein ..." Er schreibt also eine christologische Theologie der Schule. Ein wenig mehr Sachlichkeit hätte dem schönen Entwurf im ganzen sicher genützt; denn teilweise ist aus der Theologie der Schule eine „Mystik der Schule" geworden. – Den Katechismus sollte man nicht als „intellektualistische Versuchung" (28) der Kirche bezeichnen; denn man hat den Katechismus aus seiner Zeit zu verstehen – und übrigens: Wo stünde die katholische Kirche in Deutschland heute, hätte Petrus Canisius nicht seinen „Canisi" geschrieben!

R. Bleistein SJ

ROHDE, Hubert: *Die Verwirklichung der Person.* Grundlegung der christlichen Pädagogik. Freiburg: Herder 1963. X u. 152 S. 12,80.

Rohde entwirft im ersten Teil seines Buches eine christliche Anthropologie, aus der dann – wenigstens weithin – in einem zweiten Teil entsprechende Erziehungslehren entwickelt werden.

Den Ansatzpunkt der Grundlegung sieht der Verf. in den Mysterien der Angst, des Leides, des Todes und der Sünde. Diesen Mysterien gegenüber zeichnet er den Menschen als Eikon und Imago Gottes, um dann in mehr psychologischer Darstellung die Kommunikationen des Menschen in den verschiedensten Seinsbereichen zu entfalten. Zu diesem ersten Teil erhebt sich die Frage, ob nicht der enge Zusammenhang von Christologie und Anthropologie, wie ihn etwa Karl Rahner (LThK I, 622–627) bietet, zu einer vertieften und wesentlicheren Aussage über eine christliche Pädagogik führen könnte.

Im zweiten, mehr praktischen Teil werden viele Anregungen gegeben. Ein gewisser Schwer-

punkt der Ausführungen ruht auf Beruf und Berufung. Hier ist anzumerken, daß das Ergebnis jener Umfrage in einer Schulklasse zu diesen Fragen wohl interessant ist, aber kaum zu den Aussagen berechtigt, die der Verfasser macht (111 ff.).

Rohde bietet in seinem Buch viele Hinweise für die Theorie und Praxis, die der Leser gerne annimmt. *R. Bleistein SJ*

KITTEL, Helmuth: *Zu Amt und Vorbildung des evangelischen Theologen an pädagogischen Hochschulen.* Heidelberg: Quelle & Meyer 1962. 48 S. Kart. 6,50.

Diese Schrift – das Ergebnis einer Studientagung – enthält einen Vortrag von H. Kittel und die Niederschrift der Diskussion. Kittel fordert (gemäß einer Definition der Pädagogischen Hochschule von Erich Weniger) eine echte Realisierung der Päd. Hochschule als wissenschaftliche Hochschule, als Bildungshochschule und Berufshochschule. Dem entsprechen folgende Forderungen an die Vorbildung der prot. Theologen: Gründliches theologisches Studium (14), Promotion (16), didaktische Erfahrungen, etwa in einer angemessenen Assistentenzeit an der Päd. Hochschule selbst (19) und endlich die Habilitation (21). Er sagt, die Situation der Päd. Hochschule sei ganz anderer Art als die der Universität. Daraus ergäbe sich „größte Souveränität gegenüber dem akademischen Herkommen" (25). Eine Schrift, die vom ernsten Bemühen der evangelischen Kirche in dieser entscheidenden Frage Zeugnis gibt.

R. Bleistein SJ

ROHDE, Hubert: *Mensch ohne Gott.* Erziehung im atheistischen Materialismus. Freiburg: Herder 1961. 128 S. Kart. 7,80.

An Hand entsprechender Dokumente entfaltet Rohde die Ziele und Methoden, mit denen die Jugend in Mitteldeutschland im Sozialismus erzogen wird. Herausgestellt werden besonders die sozialistischen Begriffe der Freiheit und der Moral, die Träger der Erziehung zu Atheismus und Materialismus u.a.m. Kontrastierend wird in „Urbild und Utopie" (110 ff.) das gültige christliche Menschenbild dem östlichen „neuen Menschen" entgegengestellt.

R. Bleistein SJ

Kirchengeschichte

MATERN, Gerhard: *Zur Vorgeschichte und Geschichte der Fronleichnamsfeier besonders in Spanien.* Münster: Aschendorff 1962. 337 S. 46,50.

Gegen die Irrlehren des Berengar von Tours († 1088) über die Eucharistie erhob sich der katholische Sinn der Gelehrten sowohl wie des Volkes. Das Geheimnis des allerheiligsten Sakramentes trat damit wieder in die Mitte der katholischen Frömmigkeit. In mannigfachen Formen, die nicht gesteuert waren, sondern aus älteren Prozessionen, dem Versehgang, eigenen Bruderschaften und dem Volkstum entstammten, entstand eine wirkliche Erneuerung. Im Anschluß an die gemäß den Visionen der hl. Juliana von Lüttich angeregte Feier eines eigenen Festes, des Fronleichnamsfestes, das durch Papst Urban IV. für die ganze Kirche vorgeschrieben wurde, entfalteten sich Feier und Kult, bei dem die Prozession im Mittelpunkt stand.

Matern untersucht zuerst das Werden dieser neuen eucharistischen Frömmigkeit in Deutschland und Frankreich. Spanien blieb es vorbehalten, das Fest in ganz besonderer Weise auszugestalten. Es entsprach dies, wie im einzelnen nachgewiesen wird, dem Volkscharakter. Der spanische Mensch fühlte sich besonders angesprochen als einzelner, als Liebhaber der Symbole, als Bürger des spanischen Gottesstaates.

Die Arbeit fußt auf ausgiebigen Forschungen in den Archiven, den liturgischen Büchern, den geschichtlichen Überlieferungen. Den einzelnen Orten widmet der Verf. besondere Untersuchungen. In Spanien bot vor allem der Nordosten des Landes (Aragon, Barcelona, Valencia usw.) fruchtbare Voraussetzungen für die Verehrung des hlst. Sakramentes. Die übrigen Landesteile sind natürlich nicht vergessen. Trotz dem Reichtum an Nachrichten war es wohl unmöglich, alles zusammenzutragen, so werden z. B. die besonderen Formen der Fronleichnamsfeier in Llanes (Prov. Santander) nicht erwähnt. Das Buch gibt einen guten Einblick in die Volksfrömmigkeit des Mittelalters und der beginnenden Neuzeit.

L. v. Hertling SJ

WEINZIERL-FISCHER, Erika: *Die österreichischen Konkordate von 1855 und 1933.* München: Oldenbourg 1960. Lw. 19,–.

Es handelt sich um einen Versuch, die Geschichte der österreichischen Konkordatspolitik (von 1790–1848 bis 1933) zu schreiben. Josephinismus und Liberalismus machen die Zeit nach 1848 zu einem steten Kulturkampf, gegen den die Bischofsversammlungen und auch der Wille des religiösen Kaisers Franz Joseph einen fast aussichtslosen Kampf führten. Kaum war 1855 das Konkordat geschlossen, verdoppelten sich die Anstrengungen der Gegner und erreichten tatsächlich seine Beseitigung. Die Schule und die Ehefrage sind die am meisten umkämpften Positionen. Nach dem Ende des ersten Weltkrieges begannen Verhandlungen, die ein neues Konkordat zum Ziel hatten. Es wurde 1933 geschlossen, ist aber in seinem Umfang viel bescheidener und realistischer, während 1855 die Grundsätze der katholischen Auffassung vom Verhältnis zwischen Staat und Kirche im Vordergrund standen. Die sozialistische Partei Österreichs, Gegnerin der katholischen Auffassungen, war aber nicht allzusehr an der Kulturpolitik interessiert. Seit 1956 ist dies anders geworden: die Partei sucht auch den katholischen Interessen gerecht zu werden. Das Buch ist eine sehr sorgfältige Arbeit, die alle in Frage kommenden Belange entsprechend ihrer Bedeutung berücksichtigt.

L. v. Hertling SJ

LILL, Rudolf: *Die Beilegung der Kölner Wirren 1840–1842.* Vorwiegend nach Akten des Vatikanischen Geheimarchivs. Düsseldorf: Schwann 1962. 258 S. (Studien z. Kölner Kirchengesch. Hrsg. v. Hist. Archiv des Erzbistums Köln 6. Band) 24,–.

Über das Kölner Ereignis und seine Folgen ist schon viel geschrieben worden, aber über die Beilegung des Streites hat bis jetzt eine monographische Untersuchung gefehlt. L. gibt diese Untersuchung in darstellender Form mit meisterhafter Beherrschung des nicht leicht zu überschauenden Materials und hat dabei eine Menge bisher ungedruckte Archivalien verwendet. Dabei kommen viele interessante Einzelheiten ans Licht, über den Fall Sedlnitzky, die Gesandtschaft des Grafen Brühl, die Stellung Metternichs. Die Darstellung ist lebhaft und anschaulich. Vielleicht ist die Wahl einzelner Ausdrücke nicht immer glücklich. Der Verf. sagt auf S. 24 Anm. 5a, daß er für die Katholiken, die auf seiten des Papstes und der eingesperrten Bischöfe standen, den Namen „Ultramontane" vermeidet, weil das bei manchen einen abträglichen Sinn hätte; statt dessen nennt er sie „Integrale", was doch einen viel schlimmeren Klang hat und überdies nicht in die damalige Zeit paßt. Anderseits bezeichnet er die Katholiken, die sich gegen den Papst und die Bischöfe stellten, als „staatstreu". Als ob alle, die sich gegen Übergriffe einer Regierung wenden, deshalb nicht staatstreu wären. In der Beurteilung Drostes läßt sich der Verf. doch vielleicht zu sehr von Schrörs leiten. Gewiß war Droste keine anziehende Persönlichkeit. Man kann ihn vielleicht ein Original nennen, einen unverträglichen Charakter, einen westfälischen Dickkopf und noch manches dazu, aber man darf dabei nie vergessen, daß dieser Mann nicht nur für ein paar „Radikalisten", sondern für ganze Generationen deutscher Katholiken zu einer Symbolgestalt geworden ist.

L. v. Hertling SJ

STAMER, Ludwig: *Kirchengeschichte der Pfalz III/2.* Von der Reformation zur Aufklärung. Ende der mittelalterlichen Diözesen (1685–1801). Speyer: Pilger-Verlag 1959. 251 S. 15,–.

Die Pfalz ist wohl jenes deutsche Land, das in der Reformation am meisten von einem Bekenntnis zum andern gezwungen wurde, wie es E. W. Zeeden in seiner kurzen Reformationsgeschichte von Baden-Durlach und Kurpfalz ([84 S.] Karlsruhe 1956, Badenia, DM 3.30) darstellte. Die linksrheinische Pfalz wurde durch diese verschiedenen Glaubensänderungen weniger betroffen, dagegen machte sich hier die Zersplitterung in viele kleine Herrschaften fühlbar, deren Herren zum Teil Katholiken, zum Teil Lutheraner waren. Dank der Energie mancher Bischöfe – hauptsächlich des Bischofs von Speyer – blieb der katholische Glaube nicht bloß erhalten, sondern erfuhr auch die Segnungen des Trienter Konzils. Das enge Zusammenleben der verschiedenen Bekenntnisse ließ auch den Gedanken der Toleranz ziemlich früh aufkommen, noch bevor der Febronianismus und Episkopalismus ihren Einfluß geltend machten. Immerhin hatte das Land viel zu leiden, nicht

zuletzt durch Ludwig XIV. von Frankreich, der es für sich beanspruchte. Stamer schildert im einzelnen die vielen Wechselfälle. Die Pfalz erfuhr den Segen kraftvoller Oberhirten, die sich sowohl gegen die Mainzer Beschlüsse der Erzbischöfe wie gegen die Auswirkungen der Aufklärung wandten. Das Buch schließt mit der Erzählung der Leiden des Landes im Lauf der Französischen Revolution, die schließlich auch die seit dem Mittelalter bestehende hierarchische Ordnung zerstörte. Durch die vielen konkreten Angaben wird das Schicksal der Kirche seit der Reformation dem Leser sehr lebendig vor Augen geführt.

L. v. Hertling SJ

Romane

Gheorghiu, C. V.: *Alibi für Limitroff.* Roman. Köln: J. P. Bachem 1962. 217 S. Lw. 13,80.

Ein harmloser kleiner Bürger gerät in Mordverdacht und wird verhaftet. Natürlich ist er unschuldig, aber er kann es nicht nachweisen, da die Polizei ihm jedes Wort im Munde umdreht. Das Untersuchungsverfahren geht weniger auf seine Schuld oder Unschuld als auf seine Identität. Das Ganze ist eine Kriminalkomödie, aber wie im bekannten Roman des Autors, „25 Uhr" ist das dahinterliegende Problem die Willkür staatlicher Allmacht und die Ohnmacht des einzelnen ihr gegenüber.

A. Hüpgens SJ

Cabries, Jean: *Jacob oder der bestohlene Dieb.* Roman. Köln: Hegner 1963. 418 S .Lw. 22,80.

Cabriès erzählt die alte Jakobsgeschichte der Genesis und macht daraus einen Roman. Er beginnt mit dem erschlichenen Segen seines Vaters Isaak und endet mit der Versöhnung zwischen Jakob und Esau bei der Rückkehr von Laban. Der Romaninhalt stimmt genau mit dem Bericht der Hl. Schrift überein, natürlich ist er dichterisch ergänzt, aber er setzt sich nirgends in Widerspruch zu ihr. Bei der Lektüre stellt man unwillkürlich Vergleiche mit Thomas Manns Versuch, die Genesis wieder zu erzählen, an. Doch während Thomas Manns Bemühung, an Stelle der biblischen Heilsidee menschliche Psychologie zu setzen, als gescheitert angesehen werden muß, bleibt für Cabriès die Jakobsgeschichte durchaus Heilsgeschichte, und bei aller Ausmalung der menschlichen Konflikte zwischen Jakob und der Labanfamilie bilden doch die inneren Kämpfe und Entscheidungen Jakobs vor dem verheißenden Gotte Israels auch erzählerisch die Höhepunkte des Buches. Gewiß schildert der Verfasser seinen Helden menschlich, aber doch so, daß diese Menschlichkeit erhoben und verklärt wird durch den Einbruch der göttlichen Offenbarung in dieses menschliche Leben.

A. Hüpgens SJ

Keckeis, Gustav: *Die spanische Insel.* Das Buch vom Entdecker Kolumbus. Stuttgart: Artemis 1961. Lw. 24,80.

An diesem Roman hat der Verfasser über ein Menschenalter gefeilt. Die erste Fassung ist schon 1929 im Berliner Bühnenvolksbundverlag erschienen: Zwei schlanke Dünndruckbände. Jetzt erscheint die endgültige Fassung im Artemisverlag. Kolumbus steht hier vor uns als der von Gott beauftragte Entdecker der neuen Welt, der in allen Freuden und Enttäuschungen seiner Fahrt über das Meer immer auch sich selbst entdeckt und mit den neuen Ufern Amerikas neue Ufer in sich findet. Der Weg in die neue Welt wird für den Entdecker zum Weg nach innen, und gerade dieser Reifungsprozeß gibt Kolumbus die Kraft, den Glauben an seinen Auftrag nicht zu verlieren, den seine Mannschaft längst aufgegeben hat. Die innere Einsamkeit und Unverstandenheit des Admirals der spanischen Flotte zwingt ihn zu dieser Auseinandersetzung mit sich selbst. So wird Seefahrts- und Kolonisationsgeschichte zur Seelengeschichte. Das ist der eigentliche Inhalt des Romans, dessen epische Breite, in freudigen Farben unermüdlich gemalt, den Leser doch nicht ermüdet. Spanischer Adel und hergelaufene Soldateska, indianische Hochkultur und unbeschreibliche Grausamkeit, christliches Verantwortungsbewußtsein für die neue Welt und hemmungslose Gewalttat der Eroberer, alles erfüllt diesen Roman, ohne doch die innere Entwicklung des Kolumbus je ganz zu verdecken. Wir dürfen dieses Werk zur wertbeständigen Literatur unserer Zeit rechnen.

A. Hüpgens SJ

SCHÖNFELD, Herbert: *Die Spuren Gottes.* Drei Geschichten in einer. Frankfurt: Josef Knecht 1962. 244 S. Lw. 10,80.

Die Erzählungen nehmen die alte Frage der Theodizee auf, der Rechtfertigung Gottes angesichts des Übels in der Welt. Hier wird mit literarischen Mitteln eine Lösung versucht. Die erste Geschichte läßt einen alten katholischen Landpfarrer an einer Wallfahrtskirche im Grunde nicht mehr an die Möglichkeit des wunderbaren Eingreifens Gottes glauben. Die zweite Geschichte schildert einen modernen evangelischen Theologen, der wegen seines verkrüppelten Beins keine Anstellung als Seelsorger findet, sondern sich mit einem Verwaltungsposten begnügen muß. Auch für ihn ist schließlich die einzige Erklärung, daß Gottes Größe mehr in seinem Mitleid bestehe, daß er aber nicht wirklich allmächtig sei. Die dritte Rahmen-Geschichte läßt einen Augustiner-Chorherrn die beiden Geschichten lesen, der sofort sich und dem Leser klar macht, daß die Lösungen der ersten und zweiten Geschichte verfehlt sind. Schönfeld denkt sich so sehr in die Schwierigkeiten hinein, die viele Menschen quälen, daß sich der Apologet der göttlichen Allmacht schon Mühe geben muß und sich nicht mit ein paar Schlagworten begnügen darf. So macht es sich die Rahmen-Geschichte mit ihrem Lösungsversuch doch etwas leicht. Gewiß ist die Lösung richtig, man muß aber bezweifeln, ob sie den von den beiden andern Geschichten ergriffenen Lesern überzeugend genug vorgelegt wird. Die dritte Geschichte ist gar keine neue Geschichte, und das ist der Strukturfehler des Buches.

A. Hüpgens SJ

MAGIERA, Kurtmartin: *Dann sagt doch, was er tun soll. Frankfurt:* Josef Knecht 1963. 142 S. Geb. 7,80.

Der Verf. hat sich längst einen guten Namen gemacht. Diesmal schildert er das einfache Leben eines älteren katholischen Ehepaares in der Ostzone. Lange hat es persönlich unangefochten gelebt. Da kommt plötzlich ein Spitzel ins Haus, der Staatssicherheitsdienst schaltet sich ein, und der Ehemann wird aufgefordert, seine Arbeitskameraden auszuhorchen und dem Staatssicherheitsdienst zu melden. Damit bricht die Erzählung ab. Der Titel des Buches ist ihr letzter Satz. Vor dieser schlichten Erzählung werden großtönende Worte über heroisches Christentum zu Phrasen. *A. Hüpgens SJ*

STRYIKOWSKI, Julian: *Stimmen in der Finsternis.* Roman. Berlin: Henssel-Verlag 1963. 480 S. Br. 25,–.

Der Roman schildert das Leben einer jüdischen Gemeinde in einer galizischen Kleinstadt vor dem ersten Weltkrieg. Aus der Perspektive eines aufwachsenden Kindes sehen wir die Entwicklung einer streng orthodoxen jüdischen Familie, die das alttestamentliche Gesetz ohne Abstrich erfüllt. Doch der Einbruch der modernen Welt läßt sich nicht aufhalten. Der Vater, ein eifernder Gesetzeslehrer, entfremdet sich Frau und Kinder, und durch die Starrheit seines Wesens auch seine Gemeinde, so daß er immer mehr vereinsamt. Der Autor sucht das jüdische Problem von innen her verständlich zu machen. Die meisterhafte Schilderung der Charaktere macht die Lektüre zu einem ästhetischen Genuß. Ein gut gearbeiteter Anhang mit Anmerkungen erleichtert dem Leser das Verständnis jüdischer Begriffe und Gebräuche.

A. Hüpgens SJ

Musik

SCHREMS, Theobald: *Musik und Ethos* / Kult und Kultur-Singen und Seelsorge / Denkschrift und Mahnruf. – Regensburg: Habbel 1962. 31 S. Brosch. 2,–.

Diese Seiten sind von tiefer Sorge erfüllt. Der Sorge um Stellung und Wirkung der Musik nicht nur innerhalb des katholischen Gottesdienstes, sondern innerhalb der Menschenführung und Jugenderziehung überhaupt. Und wer wäre berufener und berechtigter, solcher Sorge Ausdruck zu geben als Theobald Schrems, der sich als Leiter des Regensburger Domchores, der „Regensburger Domspatzen" und ihres Gymnasiums, auf jahrzehntelange Erfahrungen stützen konnte? Musik ist für Schrems in erster Linie Gesang, und deshalb weist er immer wieder auf die bedeutenden Wirkungen der alten Singschulen hin. Nicht als ob er weltfremd das Rad der Geschichte zurückdrehen wollte – Schrems ist Realist, ist Mensch der

Gegenwart genug, um zu wissen, auf welche Art man heute zuzufassen hat. Seine auf S. 27 gegebenen praktischen Vorschläge zeigen den erfahrenen Chorregenten, der genau weiß, wie man es machen muß, gut und immer besser machen kann. Darum nimmt man Schrems auch die harten Worte ab, die er gegen die leider noch oft geübte Kirchensingerei, – denn Gesang kann man das nicht nennen – findet. Daß er seine Einstellung historisch fest untermauert, überrascht nicht bei einem Manne seines Ranges, aber es gibt seinen Ausführungen jene Sicherheit, wie sie nur von streng geprüften Einsichten auszugehen pflegt. Die Denkschrift stellt zunächst die geschichtliche Entwicklung des liturgischen Gesanges dar, geht auf die Arbeit der Singschulen ein und schildert offen die kritische Situation der Kirchenmusik in der Gegenwart. Gerade die Verbindung von Idealismus und Wirklichkeitssinn, kraft deren ja auch Theobald Schrems' Regensburger Wirken so weite Ausstrahlung beschieden war, gibt den Mahnungen und Vorschlägen des Domkapellmeisters ihre Durchschlagskraft. Die Denkschrift gehört in die Hände jedes Chorregenten, jedes Pfarrherrn und aller Stellen, denen die Pflege liturgischer Musik aufgetragen ist.

W. Götze

Georgiades, Thrasybulos: *Musik und Schrift.* München: R. Oldenbourg-Verlag 1962. 27 S. Brosch. 3,–.

Um Herkunft und Struktur der heutigen Musik aufzuzeigen, setzt der Vortragende bei dem Problem „Musik und Schrift" an. Während im Verhältnis zwischen Sprache und Schrift dieser die Aufgabe zufällt, Sinnzusammenhänge zu fixieren und dadurch zu etwas Bleibendem zu formen, wirkt die musikalische Schrift, die Notenschrift, als eine „Aufforderung zum Tun", durch das die Musik erst verwirklicht wird. Die musikalischen Nomoi der Griechen setzt Georgiades Urbildern gleich, „nach denen jeweils hier und jetzt Musik hervorgebracht wurde" – sie waren in der Ausführung „jeweils gegenwärtig", ohne dabei ihre „dem menschlichen Erklingen übergeordnete" Existenz aufzugeben. Ein Geschenk der Götter an die Menschen. Später waren sie es, Komponisten, die ihre musikalischen Vorstellungen schriftlich festlegten und damit Voraussetzung und Aufforderung zur Wiedergabe formulierten. Mit Nachdruck weist Georgiades – im Hinblick auf die Gegenwart – auf den Einschnitt nach Ausklang der Wiener Klassik, um 1830, hin. Seitdem ist Notenschrift nicht mehr allein „Aufforderung zum Tun", sondern versucht, in Wertung der „Musik als naturalistisches Phänomen", durch Hinzufügung differenzierter dynamischer und agogischer Hinweise der Wiedergabe von vornherein denkbar mögliche Perfektion zu sichern – die Notenschrift funktioniert als „Regieanweisung". Georgiades prüft in diesem Zusammenhang die heute so gängige Forderung nach der „authentischen" Aufführung, einmal unter dem Gesichtspunkt des „historischen Gewissens", zum anderen hinsichtlich der von Strawinsky vertretenen Anschauungen, die sich aus „einer tiefgreifenden Verwandlung des Kompositionsbegriffes" ergeben und im Zusammenhang damit auch der musikalischen Niederschrift veränderte Funktionen zuweisen. Abschließend bespricht Georgiades Aufgaben, die aus der Gegenwartssituation für Musikwissenschaft und Musikerziehung gestellt sind; beide müssen neue Wege suchen, die einem Zusammenwirken von musikalischer Forschung und praktischem Musizieren zustreben.

Überlegene Disposition des Stoffes, Konzentration der Darstellung und bildhaft plastische Formulierungen ermöglichten es Georgiades, einen so weiten Gedankenkreis im Rahmen eines Vortrages abzuschreiten und nicht nur dem Fachmann, sondern auch dem musikalisch interessierten Laien fruchtbare Anregungen zu geben.

W. Götze

Kutsch, K. J. / Riemens, Leo: *Unvergängliche Stimmen. Kleines Sängerlexikon.* Bern und München: Francke 1962. 429 S. Sammlung Dalp. 26,–.

In der Zeit des Radios und der Schallplatte ein sehr willkommenes Nachschlagewerk. Es enthält Biographien von Sängern und Sängerinnen aus den letzten hundert Jahren, Charakteristiken der Stimmen, Angaben über Schallplatten, Theater, Festspiele und Dirigenten. Man sieht, auch Sänger haben Musik- und Theatergeschichte gemacht! Mehr als einmal begann ich nachzuschlagen und habe immer weitergeblättert: über Fischer-Dieskau wollte ich etwas wissen und fand mich plötzlich bei der Jeritza.

W. Götze

Zur Wirklichkeit unseres Rechtsstaates

Willi Geiger

In jedem Rechtsstaat gibt es ein Stück Verfassungswirklichkeit, das normalerweise im Dunkel bleibt, das aber verdient, einmal angeleuchtet und kritisch betrachtet zu werden. Es geht dabei um den Grenzbereich des Fragwürdigen. Seine Darstellung verdient, für sich allein genommen, die Charakterisierung „einseitig". Sie will aber verstanden werden auf dem Hintergrund und im Zusammenhang mit einer grundsätzlich positiven Anerkennung unserer rechtsstaatlichen, freiheitlichen Verhältnisse, die hier unausgesprochen vorausgesetzt werden, zumal sie in der allgemeinen Diskussion, insbesondere von den verantwortlichen Leuten im Staat, immer wieder dargestellt und gewürdigt werden.

Es geht, um es konkreter zu sagen, um gewisse Fragwürdigkeiten im Verhältnis Bürger und Obrigkeit. Es geht um den Versuch, das allgemein konstatierte, von vielen dunkel empfundene Unbehagen über unsere gegenwärtige Situation im öffentlichen Leben ein wenig faßbarer zu machen und aufzuhellen. Müßte es juristisch formuliert werden, dann könnte das Thema lauten: „Kritische Bemerkungen zur Effektivität unseres Rechtsstaates", – ein Kapitel, das in der juristischen Literatur über den Rechtsstaat gewöhnlich fehlt; selbst in einem so stattlichen zweibändigen Werk, wie dem eben erschienenen „Staatsbürger und Staatsgewalt"[1] sucht man es vergeblich.

I.

Den Staat versteht und empfindet der Bürger bei uns nicht selten als das „große Gegenüber" mit überwältigender Zwangsgewalt, das ihn seinen Gesetzen unterwirft, das ihn seiner Verwaltung ausliefert, das ihm Lasten, Pflichten, Opfer abverlangt. Diese allgemeine Einstellung Bürger gegen Staat ist falsch. Der Bürger ist als animal sociale auf die Gemeinschaft angewiesen. Wo menschliches Zusammenleben ist, ist notwendigerweise Gemeinschaft, auch heute! Die moderne Gesellschaft, die zu Recht als pluralistische Gesellschaft charakterisiert wird, darf nicht als Auflösung der Gemeinschaft mißverstanden werden; sie ist vielmehr die lebendige Vielfalt innerhalb der umfassenden Gemeinschaft des Volkes, der der einzelne, die Gruppen, die Verbände und die Stände als Glieder und Gliederungen angehören. Der Staat ist die rechtliche Form und Ordnung dieser Gemeinschaft, das

[1] *Staatsbürger und Staatsgewalt.* Jubiläumsschrift zum hundertjährigen Bestehen der deutschen Verwaltungsgerichtsbarkeit, hrsg. von H. R. KÜLZ und R. NAUMANN. 2 Bde. Karlsruhe: C. F. Müller 1963.

rechtlich verfaßte Volk. Der Staat Bundesrepublik Deutschland mit seinen Ländern ist unser Staat in dem Sinn, daß wir, daß alle seine Bürger an ihm als Glieder des Volkes teilhaben, daß er durch uns in Gemeinschaft mit allen Bürgern existiert. Insofern sind wir der Staat, insofern ist das Schicksal des Staates unser Schicksal, und insofern haben wir, soweit wir daran etwas auszusetzen haben, den Staat, den wir verdienen. Aus diesem Grundtatbestand folgt: Es gibt keine Rechtfertigung für eine Distanzierung des einzelnen von seinem Staat und erst recht keine Rechtfertigung für eine Ablehnung, eine Bekämpfung oder einen Verrat dieses Staates. Die rechte Haltung des Bürgers zu seinem Staat gründet auf der freiwilligen inneren Bejahung des Staates, auf der Gesinnung der Solidarität mit diesem Staat, auf der Verantwortung für diesen Staat und, zumal in der Demokratie, auf dem persönlichen Engagement für diesen Staat. Davon dürfen wir uns durch keine Enttäuschung, durch keinen Skandal, durch kein Unrecht, durch keine Verdrossenheit abbringen oder abdrängen lassen.

Der in seinem Wesen nicht wegdiskutierbare, einfach anzuerkennende und unverbrüchlich festzuhaltende Staat hat je und je eine konkrete Ordnung. Die Bundesrepublik Deutschland ist beispielsweise unverwechselbar ein sozialer Rechtsstaat mit einer freiheitlich-demokratischen Grundordnung. Es hieße ihn aufgeben, nein, dieser konkrete Staat gäbe sich selbst auf, wenn dem Bürger das Recht zustünde oder wenn sich der Bürger die Freiheit nähme, sich von dieser freiheitlich-demokratischen Grundordnung zu lösen oder sie zu bekämpfen. Für alle gilt deshalb das Gebot, sich auf den Boden dieser gemeinsamen Grundordnung zu stellen und sie zu verteidigen. Es gibt im freiheitlich-demokratischen Rechtsstaat keinen Ort, von dem aus der Bürger oder eine Gruppe legitimerweise die verfassungsmäßige Ordnung in Frage stellen oder ablehnen dürfte.

Eine ganz andere Sache ist es, auf dem Boden dieser gemeinsamen Verfassungsordnung für eine Verbesserung der sozialen Ordnung, für eine Disziplinierung der Wirtschaftsordnung, für größere kulturelle Anstrengungen, für die Verwirklichung konkreter politischer Programme und für einen sauberen politischen Stil einzutreten und leidenschaftlich zu kämpfen. Und wenn es zur Wirklichkeit des politischen Lebens in unserer modernen Gesellschaft gehört, daß keine allgemeine Übereinstimmung darüber besteht, in welcher Richtung, mit welchen Mitteln, auf welchen Wegen und in welcher Weise die öffentlichen Verhältnisse in dieser oder jener Frage gebessert werden sollten und könnten, so ist es unausweichlich notwendig, ja selbstverständlich, daß es darüber in einer freiheitlichen Demokratie ununterbrochen zu Auseinandersetzungen kommt, in denen alle, jeder einzelne, jede Gruppe, insbesondere auch alle Minderheiten, in gleicher Weise ihre Auffassungen, ihre Gründe, ihr Urteil, ihre Kritik vortragen dürfen, mit dem ganzen Nachdruck, dessen sie fähig sind, und mit der sachlichen Schärfe, die ihnen nützlich erscheint. Äußerungen über öffentliche Dinge dürfen und können, soweit sie vom Boden der Verfassung aus vorgetragen werden, im freiheitlich-demokrati-

schen Rechtsstaat weder unterbunden, noch wegen ihres unbequemen, der Obrigkeit gefährlich dünkenden, politisch abträglichen Inhaltes amtlich verfolgt werden. Daher ist der Ruf nach staatlicher Intervention im öffentlichen Kampf der Meinungen und bei der Bildung der öffentlichen Meinung fehl am Platz. Gegen Meinungen, Forderungen, Programme, die die Mehrheit oder eine Minderheit, eine Gruppe oder auch wenige einzelne für verderblich, gefährlich, falsch halten, müssen sie selbst zu Felde ziehen, indem sie die nach ihrer Überzeugung besseren Argumente und richtigeren Forderungen darlegen, also Meinung gegen Meinung stellen. Die Misere in unserem Lande ist, daß das zu wenig geschieht, daß zu wenige erkennen, daß es in der Demokratie eine Pflicht jedes Bürgers ist, Partei zu nehmen, eine Meinung zu haben und sie zu äußern, und daß noch weniger Bürger bereit sind, die Last auf sich zu nehmen, öffentlich gegen lauthals vorgebrachte Meinungen und Urteile zu opponieren, die sie für falsch und unsachlich halten. Gegen „Panorama" und „Spiegel", gegen William Schlamm oder Sebastian Haffner, gegen die Szczesny, Graß, Böll, Amery kann man in der freiheitlichen Demokratie nicht die Staatsgewalt zu Hilfe rufen; man muß ganz einfach den „Ansichten eines Clowns" ebenso öffentlich und nachdrücklich die Überzeugung des vernünftigen Christenmenschen, des engagierten Demokraten, des Bürgers, der weiß, daß in diesem Staat unschätzbare Werte zu verteidigen sind, entgegensetzen.

Die geistige, rechtliche und politische Wirklichkeit des Staates wird für uns anschaulicher und konkreter in der Apparatur, mittels derer die Staatsmacht eingesetzt und der Staatswille durchgesetzt wird. Das Bedürfnis nach Anschaulichkeit verleitet nun gar zu leicht dazu, diesen Staatsapparat mit dem Staat in eins zu setzen, Staatsapparat mit Staat zu identifizieren. Das ist aber genausowenig und genausoviel richtig, wie wenn einer behauptet, das Geschäftslokal einer GmbH sei die Handelsgesellschaft.

Nichts gegen die Bedeutung und Funktion der verschiedenen Institutionen, auf die im gewaltengeteilten Rechtsstaat die Staatsgewalt zur Ausübung verteilt ist, um die Macht möglichst dauerhaft zu begrenzen und unter Kontrolle zu halten; und nichts gegen die Bedeutung und Funktion der Ämter und Behörden im Staat, in denen die Aufgaben des Staates wahrgenommen werden. Was immer Institutionen, Behörden und Ämter innerhalb ihrer Zuständigkeit tun, wird dem Staat zugerechnet. Durch sie handelt der Staat, durch sie gebietet und verbietet, gewährt und verteilt, sorgt und hilft der Staat. Wegen ihres Wertes für die Gemeinschaft, wegen ihrer Funktion, wegen ihrer Unentbehrlichkeit im Dienst des Staates, der durch sie erst handlungsfähig wird, verdienen sie die Achtung, die Loyalität und Unterstützung des Bürgers.

Sie sind aber nicht der Sockel, die Kanzel, das Podest, von dem herab der Bürger belehrt, zurechtgewiesen, getadelt, auf Wohlverhalten dressiert oder zum Apportieren abgerichtet werden dürfte. Institutionen im Rechtsstaat besitzen allein kraft ihrer Existenz und Funktion weder Vorrechte noch moralische Überlegenheit

noch Anspruch auf widerspruchslose Unterwerfung. Im Rechtsstaat gilt für das Verhältnis der Institutionen zum Bürger, daß sich das Maß der Bindung der Bürger durch sie nicht nach einer allgemeinen Überlegenheit, sondern nach dem Recht bemißt. Nichts vergiftet deshalb das öffentliche Leben mehr als der Übermut der Ämter, jenes herausfordernde Pochen darauf, daß der freie Bürger vor Amt und Institution in die Knie oder in Hab-Acht-Stellung gehe. Amt und Institution sind in der freiheitlichen Demokratie darauf angewiesen, daß ihnen der freie Bürger die ihnen zukommende Achtung und Loyalität freiwillig entgegenbringt. Und das Maß dieser Achtung und Loyalität, das Amt und Institution zwar erwarten, aber nicht fordern dürfen, ist keineswegs ein für allemal gleich.

Denn nun bedarf es einer weiteren Unterscheidung: Ämter und Institutionen sind nicht der Staat. Aber auch zwischen dem Minister und dem Inhaber dieses Amtes, zwischen dem Landrat oder Oberbürgermeister und den Inhabern dieser Ämter muß unterschieden werden. Das heißt, in den Ämtern und Institutionen handeln immer Menschen, Bedienstete, Beamte, Amtsträger. Sie sind erst recht nicht der Staat. Was immer sie in amtlicher Eigenschaft tun, wird als Handeln oder Unterlassen des Staatsorgans dem Staat zugerechnet; was immer sie tun, ist Ausübung eines Stückes von Staatsgewalt; gewiß! Das heißt aber nicht, daß sie die Herren des Staates oder auch nur die Herren im Staate sind. Sie sind die Diener des Staates. Und ihr Verhalten hat Anspruch auf Achtung nur, soweit es dem Recht entspricht. Bestehen darüber zwischen Bürger und Beamten oder Amtsträgern Meinungsverschiedenheiten, dann entscheidet das Recht. Vor ihm stehen beide auf gleichem Fuß, und dem muß auch der Verkehrston, die Art und Weise der Begegnung, das Klima im öffentlichen Leben entsprechen. Anders ausgedrückt: Der alte Satz: „Der König kann nicht Unrecht tun", ins Moderne übersetzt: Die Inhaber von Staatsgewalt können nicht Unrecht tun, gilt im freiheitlichen Rechtsstaat nicht mehr. Es gibt den „Untertan" nicht mehr. Das obrigkeitsstaatliche Denken in den Köpfen mancher Amtsträger ist ein Anachronismus! Gehorsam schuldet der Bürger im Rechtsstaat nur im Rahmen der Gesetze.

II.

Auf solche Feststellungen pflegt die abwehrende Antwort zu folgen: Wozu denn dies alles? Das bestreitet doch niemand! Deshalb sollen ein paar konkrete Andeutungen zur Lage des Bürgers gegenüber der Obrigkeit, verstanden als den Inhabern staatlicher Gewalt, gemacht werden – ohne erschöpfende Darstellung der Situation; einige charakteristische Hinweise mögen genügen.

Die Bürger und die Inhaber staatlicher Gewalt befinden sich offenbar in einer sehr verschiedenen Ausgangslage: Sie, die Bürger, wissen, was das Werden, die Entwicklung, die Gestaltung der öffentlichen Dinge anlangt, weniger als die innerhalb der Staatsverwaltung und Regierung tätigen Amtsträger und Bediensteten.

Zwischen Bürger und Obrigkeit verläuft eine unsichtbare Wand. Der Beamte am Schalter macht dieses Bild der Scheidung zwischen außen und innen sehr schön sichtbar. Eigentlich bemerkenswert ist diese Feststellung nur bei einer Demokratie. Im absoluten Staat, in der konstitutionellen Monarchie, im totalitären Staat, unter einem totalitären Regime gehört die Trennung und Abschirmung des Regierungs- und Verwaltungsinternums, des Internums der Obrigkeit von der Bevölkerung, vom Staatsvolk, von den Rechtsgenossen, von den Untertanen zu den Selbstverständlichkeiten staatlicher Ordnung. Für die freiheitliche Demokratie scheint das weniger selbstverständlich zu sein. Wenn Demokratie wirklich einen Bezug zu der Vorstellung einer Regierung des Volkes durch das Volk für das Volk hat, so gehen in ihr jeden Bürger alle öffentlichen Dinge unmittelbar an. Das heißt aber dann, daß den Bürger nicht nur die Ergebnisse der Politik, die Ergebnisse der Regierung und Verwaltung interessieren, sondern auch der Prozeß zu diesen Ergebnissen hin, das Werden und Gestalten dieser Ergebnisse im Schoß der Regierung und der Verwaltung. Wenn Demokratie das Engagement, die Mitarbeit und Mitverantwortung aller freien Bürger voraussetzt, dann ist ihr gemäß, daß der Bürger hinreichend informiert wird und Einblick erhält in die Interna der Obrigkeit, soweit sie ihn betreffen, soweit sie für seine politische Entscheidung oder für seine Haltung in öffentlichen Dingen und gegenüber den Behörden und Organen des Staates bedeutsam sind. In den Büros und Amtsstuben, insbesondere in den Zentralstellen unserer Bürokratie wird wohl noch nicht recht empfunden, was in diesem Punkt freiheitliche Demokratie an Veränderung althergebrachter Gewohnheiten fordert; jedenfalls spürt man zu wenig davon, daß die Behörden versuchen, durch Offenlegung ihrer Erwägungen, ihrer Schwierigkeiten, ihrer Motive und ihrer Mängel das Vertrauen der Bürger zu gewinnen. Gewiß gibt es Dinge, die ihrer Natur nach vertraulich oder geheim bleiben müssen; daran will kein vernünftiger Mensch etwas ändern. Aber es gibt doch auch eine Menge Dinge, über die die Ämter nichts verlauten lassen wollen, weil ihnen die öffentliche Erörterung unbequem ist, weil sie Widerstände, Schwierigkeiten, Angriffe, Komplikationen fürchten oder sich eine größere Freiheit, einen weiteren Spielraum für ihr Ermessen erhalten wollen. In diesem Bereich ist es mehr als eine nur offene Frage, ob nicht in der Demokratie auch der Anspruch des Bürgers legitim ist, von den Interna der Verwaltung und Regierung soviel zu erfahren, daß er sinnvoll und wirksam darauf Einfluß nehmen oder wenigstens darauf reagieren kann. Es soll hier nicht dargetan werden, wie anders sich andere Demokratien, die Vereinigten Staaten, England, Schweden, um die Öffnung des Schleiers bemühen, hinter dem sich die Verwaltung und Regierung abspielt.

Es sei nur auf zwei aktuelle Beispiele hingewiesen, an denen sich der gerügte Mangel zeigen läßt: Die heimliche Brief- und Telefonkontrolle. Daß sie stattgefunden hat, steht heute nach vielem Wenn und Aber fest. Über den Umfang, über die Methode, über das Schicksal des dabei angefallenen Materials, das offen-

sichtlich für Belustigungen einiger Hilfskräfte gelegentlich ergiebiger war als für die Zwecke, denen es dienstbar gemacht werden sollte, hofft man nach wie vor mit Stillschweigen hinweggehen zu können, indem man die Öffentlichkeit geschickt auf andere Affären ablenkt. Es fehlt bisher das offene Wort der verantwortlichen Stellen, auf das der Bürger einen Anspruch hat und das geeignet ist, das Vertrauen wieder herzustellen. Das andere Beispiel: Die Wahl der Mitglieder des Bundesverfassungsgerichts steht mit gutem Grund unter dem Gesetz der Vertraulichkeit. Ebenso klar ist, daß diese Vertraulichkeit nicht statuiert worden ist, damit in ihrem Schutz über einen Kandidaten oder Verfassungsrichter notorisch unwahre Tatsachen behauptet werden können, die geeignet sind, ihn zu diffamieren. Es ist doch sehr die Frage, ob solcher Mißbrauch unter den Schutz der Vertraulichkeit fällt. Aber gleichgültig wie immer man diese Frage entscheidet, – in der Öffentlichkeit ist verbreitet worden, daß bei der letzten Wahl von Richtern des Bundesverfassungsgerichts über meinen Kollegen Drath verleumderische Behauptungen aufgestellt worden sind. Diese Behauptungen sind samt und sonders unwahr. Bisher hat sich keiner der Verantwortlichen des Wahlgremiums veranlaßt gesehen, eine Erklärung abzugeben, die den Kollegen rehabilitiert. So verschieden ist die Lage des außenstehenden Bürgers und die Lage derjenigen, die die Verwaltungs- und Regierungsinterna beherrschen.

Um eine zweite Eigentümlichkeit unseres allgemeinen Verhältnisses zwischen Bürger und Obrigkeit zu nennen:

Es ist eine schier unausrottbare Gewohnheit geworden, das Verhalten eines Bürgers und das Verhalten eines Trägers eines öffentlichen Amtes nach zweierlei Maß zu beurteilen: Seit je hat es gegeben und auch heute gibt es noch die gesellschaftliche Lüge: Zwei, die sich in der liebenswürdigsten Form begegnen, wissen genau, was sie voneinander zu halten haben. Es gibt Situationen im gesellschaftlichen Verkehr, in denen einer schlicht bestreitet, eine unverantwortliche Bemerkung gemacht zu haben, wohl wissend, daß der Kreis, dem gegenüber er bestreitet, den wahren Sachverhalt genau kennt. In Fällen dieser Art wird niemand getäuscht, niemand irregeführt. Das ist eine façon de parler, die der menschlichen Unvollkommenheit Rechnung trägt, über Spannungen hinweghilft, die Aufrechterhaltung notwendiger mitmenschlicher Kontakte erlaubt, den gesellschaftlichen Verkehr erleichtert oder gar erst erträglich macht. So weit, so gut. Erheblich ernster zu beurteilen und nicht mehr erträglich scheint es zu sein, wenn Männer mit öffentlicher Verantwortung oder Inhaber eines öffentlichen Amtes den Wähler, den Bürger, die Öffentlichkeit, die nicht Bescheid wissen, glauben mit der Unwahrheit oder Halbwahrheit bedienen zu dürfen, indem sie bei sich zwischen Wahrheit, lauterer Wahrheit und reiner Wahrheit unterscheiden oder indem sie einfach fordern, man müsse es dem Mann abnehmen, wenn er sage, er habe nicht gelogen. Die Idee der freiheitlichen Demokratie setzt voraus, daß in ihr mündige Bürger leben, die die Wahrheit vertragen, und nicht Kranke oder Unreife, denen man um ihres eigenen Besten

willen ein X für eine U vormachen müsse. Die Wahrheit sagen heißt freilich nicht zur Unzeit reden müssen; man mag also über manches schweigen dürfen. Aber dieses Hinters-Licht-Führen, diese Ablenkungsmanöver, dieses Verbiegen der Wahrheit bei der Wahrnehmung einer öffentlichen Aufgabe muß, wenn es schon nicht ausgerottet werden kann, wenigstens im Bewußtsein der Bürger niedriger gehängt werden.

Aber das bei uns übliche zweierlei Maß hat noch eine dunklere Seite: Es gibt eine Sprachregelung der Behörden, die sich unkritisch selbst in der öffentlichen Meinung und in der Presse widerspiegelt. Der Bürger, der gegen das Recht verstößt, handelt rechtswidrig, und der Bürger, der eine strafbare Handlung begeht, ist ein Delinquent und in den gravierenden Fällen ein Verbrecher. Alle Welt findet es mit Recht in Ordnung, diese Dinge beim Namen zu nennen. Nun handeln auch Amtspersonen gelegentlich rechtswidrig; und bedauerlicherweise läßt sich, weil auch Angehörige des öffentlichen Dienstes nur Menschen sind, nicht vermeiden, daß auch in ihren Reihen einmal ein Delinquent ertappt wird. Statt der harten, aber zutreffenden Bezeichnung des Verhaltens als rechtswidrig, strafbar oder verbrecherisch stellen sich dann prompt die harmlos klingenden Umschreibungen ein, es sei eine Panne passiert, es handle sich um einen unliebsamen Mißgriff, um eine beklagenswerte Verkennung der Rechtslage, schlimmstenfalls, da habe einer über die Stränge geschlagen oder sich einer Situation nicht gewachsen gezeigt. Natürlich hat die Verwaltung, haben die Dienstvorgesetzten und die Regierung damit nicht das Geringste zu tun, da es ein bedauerlicher Einzelfall Huber sei, obgleich doch dieser Huber als Organ des Staates gehandelt hat! Es gibt auch Dinge, üble Dinge, die von Anfang an in einem bestimmten Sinn entschieden sind, weil sich niemand damit beschäftigen will. Die Auswirkungen einer Fehlhaltung, die nach zweierlei Maß mißt und die bis hin zu einer neuen Form von Klassenjustiz führen kann, sind hier nicht weiter zu verfolgen.

Um den Finger an eine andere Wunde zu legen: Wir dürfen uns mit Befriedigung, sogar mit einigem Stolz auf unsere rechtsstaatlichen Verhältnisse berufen. Unsere Verfassung hat alle Vorkehrungen und Garantien getroffen, um ein Höchstmaß an Rechtsstaatlichkeit für den Bürger zu sichern. Dieser Rechtsstaat funktioniert auch im allgemeinen. Der Bürger hat alle Chancen in diesem Staat, zu seinem Recht zu kommen, dem Kleinen und dem Mächtigen gegenüber, auch gegenüber dem Staat. Und dennoch, der Kundige kennt den schwachen Punkt unserer rechtsstaatlichen Verhältnisse: Die Schwäche des Bürgers, wenn er gegen eine Verwaltung steht, die sich in ihren Auseinandersetzungen mit ihm mit ihrem Prestige engagiert hat. In solchen Fällen wissen nicht wenige Bürger zu erzählen, wie sie um ihr Recht gebracht worden sind. Wo die Verwaltung in Auseinandersetzungen mit den Ansprüchen des Bürgers einmal ihr Prestige engagiert hat, reicht ihre Reaktionsweise von der stoischen Passivität über das beharrliche Decken der Verantwortlichen, über das Rechtfertigen ihres Verhaltens um jeden Preis, über das

Vorschützen formaler Einwände, über das verblüffend rasche und geschickte Verwickeln des Gegners in alle möglichen Verfahren bis hin zu dem unqualifizierbaren Versuch, den um sein Recht kämpfenden Bürger als Querulanten abzufertigen oder ihm ein unsachliches oder unsauberes Motiv zu unterstellen und ihn damit verdächtig zu machen. Fiscus non erubescit, diese alte Wahrheit gilt auch heute noch!

Ein weiterer Punkt ist für unsere Situation, soweit es um das Verhältnis Bürger und öffentliche Gewalt geht, charakteristisch: Es ist eine in den Amts- und Regierungsstellen nicht selten vertretene Auffassung, es gehöre zum guten Stil in der freien Demokratie, von Unrecht, Fehlern, Mängeln, Skandalen in Institutionen, Ämtern und Behörden kein Aufhebens zu machen, sie geräuschlos zu erledigen, sie so rasch als möglich zu vergessen und sich zu beruhigen. Das Gegenteil verbiete sich aus Rücksicht auf das Ansehen und die Autorität des Staates und aus Rücksicht auf die Erhaltung des Vertrauens der Bevölkerung in die Integrität der Staatsgewalt. Demgegenüber kann nicht entschieden genug betont werden: Alle, Bürger, Gruppen, Presse, die darauf beharren, einen Mißstand zu kritisieren und nicht eher zu ruhen, bis er beseitigt ist, erwerben sich damit ein Verdienst um den Staat! Denn die Autorität und Integrität der Staatsgewalt werden nicht erst durch die Bekämpfung eines Mißstandes, sie sind schon durch den bekämpften skandalösen Zustand geschädigt und aufs Spiel gesetzt. Und die Autorität und Integrität von Staat und Staatsgewalt können nicht durch Vertuschen und Übersehen der Mängel, sondern nur durch Ausräumung dieser Mängel und durch Distanzierung der Behörden von diesen Mängeln wieder hergestellt werden. Mit der eben kritisierten verkehrten Vorstellung geht übrigens Hand in Hand jene falsche Kollegialität und Solidarität, die in den Behörden den anständigen, ordentlichen, pflichttreuen Beamten an die Seite einiger schwarzer Schafe drängt und diesen erst das Gefühl des Schutzes und der Geborgenheit geben.

Wenn vorhin festgestellt wurde, der Bürger habe alle Chancen, in diesem Staat zu seinem Recht zu kommen, so blieb etwas unerwähnt, was zur Charakterisierung der uns hier interessierenden Verhältnisse nun noch anzumerken ist: Es ist oft unerhört schwierig für den Bürger, sein Recht gegen die öffentliche Hand zu erstreiten. Rechtsstaatliche Grundsätze, rechtsstaatliche Verfahren, eine rechtsstaatliche Organisation des Verwaltungs- und Gerichtsapparates mit seinen langwierigen Instanzenzügen haben wie alle Dinge ihre zwei Seiten. Sie sind notwendige Garantien der Freiheit und der Effektivität des Rechts. Die andere – unvermeidliche – Seite ist, daß der Bürger gegenüber dem diese Instrumente überlegen beherrschenden Staat regelmäßig erst nach Jahr und Tag, häufig erst nach vielen Jahren zum Ziel kommt. Das bedeutet für ihn einen enormen Aufwand nicht nur an Zeit und Geld, sondern auch an Nervenkraft, Ärger und Aufregung. Das weiß natürlich auch die öffentliche Hand und darauf sündigt sie gelegentlich. Für den Bürger stellt sich in vielen, in zu vielen Fällen die Frage, ob es sich lohnt, ob es für ihn wirtschaftlich und gesundheitlich vernünftig ist, gegen das Unrecht, insbesondere gegen

das nun einmal geschehene und nicht wiedergutzumachende Unrecht anzukämpfen. Und wo er sich dazu entschließt, liegt es nur allzu sehr in der menschlichen Natur, daß er, wenn die Auseinandersetzungen lange genug andauern, in seinen Bemühungen erlahmt und schließlich aufgibt und resigniert. Man darf sich also nicht wundern, wenn auch hierzulande das Gefühl weit verbreitet ist, daß der einzelne dem Staat gegenüber unterlegen ist, wann immer die Behörden nicht willens sind, ihm zu helfen oder ihm wohlwollend und loyal entgegenzutreten. Gewiß, das ist noch immer nicht die Regel, sondern die Ausnahme. Aber ein Fall unter hunderten, in dem eine Behörde den Bürger um sein Recht gebracht hat, wiegt für das allgemeine Urteil (hier wie sonst) mehr als 99 vortrefflich behandelte und entschiedene Fälle. Ich bin ganz sicher, daß die üblichen Appelle an den Bürgersinn und zur Mitarbeit aller an den öffentlichen Dingen größere Resonanz fänden, wenn die Behörden in ihrer täglichen Arbeit jenes Unbehagen zu zerstreuen bemüht wären oder gar nicht erst aufkommen ließen.

Nicht minder bedenklich ist die andere Folge des angedeuteten Mangels. Sooft ein Bürger auf das Durchsetzen seines Rechts verzichtet, besteht die Gefahr, daß er sich auf andere Weise schadlos hält. Überforderungen mit Steuerleistungen beantwortet er mit Steuerunehrlichkeit, rechtswidrige Versagung von Erlaubnissen beantwortet er mit Umgehung, ungleiche Behandlung und Benachteiligung bei der Verteilung öffentlicher Leistungen (beispielsweise aus Mitteln des Bundesjugendplanes oder des Grünen Planes, im Lastenausgleich, bei der Gewährung von Wohnungsbaumitteln usw.) beantwortet er mit ihm vorteilhaften unrichtigen Angaben; mit anderen Worten, er kalkuliert bei seinen Forderungen an den Staat ein, was die Praxis der Verwaltung an dem ihm von Rechts wegen Zustehenden erfahrungsgemäß oder vermutungsweise kürzt. Ergebnis: Die allgemeine Bürgermoral sinkt. Erfahrene Beobachter unserer Verhältnisse halten dafür, daß wir in diesem Punkt von einer bemerkenswerten Höhe, die uns vor 50 Jahren noch vor anderen Völkern ausgezeichnet hat, zurückgesunken sind.

Noch eine letzte Bemerkung zur gegenwärtigen Situation, in der sich Bürger und Obrigkeit gegenüberstehen: Unser gegenwärtig geltendes Recht erhält einen ganz spezifischen Zug durch das auffällige Hervorkehren des Gedankens von subjektiven Rechten, Berechtigungen und Ansprüchen. Das hängt natürlich mit dem Bestreben zusammen, die Subjekthaftigkeit des Menschen überall bei der Formulierung des Rechts deutlich hervorzuheben, ihn als Rechtssubjekt, als Person bewußt zu machen, nachdem er eine schreckliche Zeit hindurch zum Objekt erniedrigt und zur Belanglosigkeit gestempelt worden war. Dabei scheint übersehen oder doch zu gering veranschlagt worden zu sein, daß es der Würde des Menschen und seiner Personhaftigkeit nicht minder entspricht, im Recht an seine Verantwortung und an seine Pflichten anzuknüpfen. Die Berechtigung und der Anspruch, die Kompetenz und die Freiheit ist immer nur die Hälfte dessen, was das Recht zu den verschiedenen Lagen sagt, in der der Mensch steht und handelt. Die andere Hälfte des

objektiven Rechts, das jene Lagen des sich entscheidenden und handelnden Menschen oder der sich entscheidenden und handelnden Behörde beherrscht, besteht in Geboten und Verboten, in Schranken und Pflichten. Wenn ich recht sehe, macht sich auf beiden Seiten, auf der Seite des Bürgers und auf der Seite der öffentlichen Hand, diese einseitige Betonung von Berechtigungen und Ansprüchen und diese Vernachlässigung der Artikulierung der damit verbundenen Pflichten und Verantwortungen in unserem Recht störend und für die gute Ordnung innerhalb unserer Gesellschaft nachteilig bemerkbar in einem hemmungslosen Anspruchs- und Machtdenken, das blind ist gegenüber den notwendig dazugehörenden rechtlichen Bindungen. Besonders erschreckend läßt sich das nachweisen an der Art, wie bei uns derzeit mit den Freiheitsrechten umgegangen wird. Dieses Denken in „Rechten" schlägt aber gelegentlich auch durch bei der Art, wie die Behörden und Staatsorgane mit ihren Kompetenzen und ihrer Macht umgehen!

III.

Was folgt aus all den vorgetragenen Überlegungen für die rechte Haltung des Bürgers heute in unserem Staat?

Zuerst fordert die freiheitliche Demokratie offenbar den aufrechten, seiner selbst sicheren freien Bürger. Er wird nicht geboren, er ist nicht einfach da, er ist nicht das zufällige Ergebnis einer natürlichen Entwicklung oder seiner gesellschaftlichen Umgebung. Der Mensch wird zum freien Bürger erzogen oder er wird es nie. Deshalb gehört staatsbürgerliche Erziehung, auch wenn die Bezeichnung vielen nicht recht schmeckt, der Sache nach zu den elementaren Notwendigkeiten in einer freiheitlichen Demokratie, – nota bene: für alle, nicht nur, wenn auch in besonderem Maße, für die Jugend. Diese staatsbürgerliche Erziehung kann allerdings in einem Staat, der nicht frei ist von obrigkeitsstaatlichem Denken, nicht mit Schwerpunkt eine staatliche Aufgabe sein, sondern muß vorzugsweise von Einrichtungen und Kräften der freien Gesellschaft getragen werden. Erziehung zum freien Bürger ist außerdem für den in die Verantwortung hineinwachsenden Menschen in fortschreitend stärkerem Maße Selbsterziehung: zur Selbstkontrolle, zur Festigkeit des Willens, zur inneren Freiheit, zur Anerkennung einer objektiven Wertordnung, zur Sachlichkeit und Sachgerechtigkeit, zur Verantwortung, zum Einstehen für die einmal als richtig erkannte Überzeugung und zur kritischen Beurteilung all dessen, was im öffentlichen, politischen, geistigen Bereich an Entwicklungen, Forderungen, Fakten da ist. Für jeden beginnt die Gestaltung des rechten Verhältnisses zur Obrigkeit bei sich selbst und nicht erst bei den Bemühungen um eine Einflußnahme auf die öffentlichen Dinge. Es ist einer der entscheidenden Mängel unserer politischen Gegenwart, daß diese elementare und einfache Wahrheit zu wenig ernst genommen wird.

Ebenfalls eine Sache der Erziehung ist es sodann, das rechte Grundverhältnis zum Staat, zur freiheitlichen Demokratie zu gewinnen: Es fehlt bei denen, die sich damit begnügen, ihr höchst eigenes Leben ungestört leben zu können; es fehlt bei denen, die Politik und Beschäftigung mit öffentlichen Dingen für ihre Person als unerquicklich und unfein ablehnen; es fehlt bei denen, die nur aufschreien, wenn eine staatliche Maßnahme ihren eigenen Interessen zuwiderläuft; es fehlt auch bei denen, die den Staat, insbesondere seine Machtmittel oder seine Leistungen für sich reklamieren. Es gibt eine sehr einfache Testfrage, die jeder für sich stellen mag und die ihm sein richtiges oder unrichtiges Grundverhältnis zur freiheitlichen Demokratie offenbart: Wie stünde es um diesen Staat, wenn alle sich so verhielten, wie ich mich verhalte? Und: Bin ich bereit, was ich für mich fordere, für alle in diesem Staat in gleicher Weise zu fordern? Mit anderen Worten: Die Basis für das Verhalten des Bürgers gegenüber dem in seiner Apparatur in Erscheinung tretenden Staat muß die Solidarität mit allen in diesem Staat Lebenden, muß die Anerkennung des Gemeinwohls, muß die Bereitschaft sein, für die von der Verfassung anerkannten Grundwerte des einzelnen und der Gemeinschaft einzutreten und sie als Richtmaß anzunehmen, muß schließlich die Übernahme von Verantwortung für die öffentlichen Dinge nach dem Maß der eigenen Kräfte sein, einschließlich der Last, die mit der Beschäftigung mit öffentlichen Angelegenheiten verbunden ist.

Jetzt erst erhebt sich die weitere Frage, wie begegnet dieser freie Bürger in Betätigung seiner Verantwortung für die öffentlichen Dinge den staatlichen Autoritäten? Das hängt entscheidend von der Art und Weise ab, in der ihm der Staat entgegentritt. Es geht dabei nicht um den ungehörigen Verkehrston mancher Behörden und den immer noch gelegentlich anzutreffenden, aufreizenden ministeriellen Stil. Es ist vielmehr an die drei allgemeinen typischen Betätigungsweisen des modernen Staates gedacht: Er macht Politik; er gebietet und verbietet im Vollzuge der Gesetze und in Bindung an das Recht; und er fördert im Bereich der Daseinsvorsorge durch die Bereitstellung von Einrichtungen und Mitteln, durch Rat und Hilfe die Lebensverhältnisse der einzelnen, der Familien, der Gruppen und der Gesellschaft.

Politik ist im Kern immer Kampf um Interessen und Macht. Politische Entwicklungen werden ausgelöst durch Einsatz politischer Macht und zielen ab auf Veränderung der bestehenden Machtverhältnisse. In diesen Auseinandersetzungen bedeutet Machtverlust an der einen Stelle in der Regel Machtzuwachs und Machtkonzentration an einer anderen Stelle. Wo es aber um Machtverteilung, Machtgleichgewicht, Verhütung von Übermacht und Machtmißbrauch in der freiheitlichen Demokratie geht, ist wache Beobachtung, ist Mißtrauen, ist kritische Beurteilung, ist Parteinahme aller Bürger und eines jeden Bürgers am Platze. Das gilt insbesondere auch dort, wo ein Amt seine Macht auszuspielen versucht.

Von anderer Art ist die Haltung des freien Bürgers gegenüber Ämtern und Behörden, sofern sich beide rechtlich auseinandersetzen. Ist er der Macht gegenüber

unterlegen und deshalb vor ihr auf der Hut, so steht er im Kampf um sein Recht mit jeder Behörde auf gleichem Fuß. Sie hat ihm vor dem Recht nichts voraus. Sie ist Partei wie er. Beide sind gleicherweise demselben Recht unterworfen. Hier ziemt sich für beide gleicherweise zunächst Offenheit gegenüber dem Vortrag der anderen Seite und Würdigung der vorgetragenen rechtlichen Argumente. Und am Ende gilt für den Bürger auch gegenüber der Behörde, am Recht festzuhalten, für die eigenen Berechtigungen und Ansprüche einzustehen, Unrecht nicht hinzunehmen und nicht zu ruhen, bis es beseitigt ist.

Und wiederum anders ist die rechte Haltung des Bürgers zu bestimmen, wenn und soweit sich der Staat – insbesondere in Erfüllung seiner sozialen und kulturpflegerischen Aufgaben – durch die verschiedensten Maßnahmen um die Förderung des Gemeinwohls, der gesellschaftlichen Verhältnisse und der Lage des einzelnen, der Familie, der Jugend, der Hilfsbedürftigen, der Kranken usw. bemüht. Es kann den kritischen Beobachter nur tief beunruhigen, daß alle diese vielfältigen Bemühungen nicht nur wie eine bare Selbstverständlichkeit entgegengenommen werden, sondern bei vielen die ungehemmte Forderung nach Mehr auslösen und eine weit verbreitete Unzufriedenheit erzeugen. So geht das nicht! Wenn schon das Gefühl der Dankbarkeit für Hilfe, Förderung, guten Rat in unserer Gesellschaft offenbar unterentwickelt ist, eine innere Zustimmung und Anerkennung all dieser Leistungen darf von einem freien Bürger in diesem Staat füglich erwartet werden. Mehr noch: In diesem Bereich ist ein Sich-freiwillig-Einordnen statt Schwierigkeiten-machen, ein Dem-vernünftigen-Rat-und-einer-wohlmeinenden-Aufforderung-Folgeleisten statt eigensinnigen Aufbegehrens, ein vertrauensvolles Zusammenarbeiten statt Abseitsstehen geboten.

Der Bundesgerichtshof hat das, was hier gemeint ist, in einer Entscheidung so formuliert: „Wo es um politische Entwicklungen und um politische Macht geht, mag Wachsamkeit, wo es um obrigkeitliches Handeln geht, mag mutiges Bestehen auf dem Recht am Platze sein. Diesem Staat gegenüber ist aber im Bereich des Fürsorgerischen nicht Skepsis und Ressentiment am Platze, sondern Vertrauen und Bereitschaft zur freiwilligen und verantwortungsvollen Einordnung.“ [2]

Schließlich gehört noch dieses zu unserem Thema: Im Verhältnis Bürger und Staat gibt es auch die Situation, daß der Staat auf ihn, den Bürger, angewiesen ist, nicht nur auf sein politisches Interesse, auf seine Leistungen nach Maßgabe der Gesetze, auf seinen guten Willen, sondern auf eine besondere Anstrengung des Bürgers im Blick auf eine besondere Gefährdung des Staates, auf Verzichte des Bürgers im Blick auf die Erhaltung der Stabilität dieses Staates, auf das freiwillige spontane Einsetzen der ganzen Kraft und Person des Bürgers, wenn es um die Existenz seines Staates geht. Wir leben in einer Zeit und in eine Zukunft hinein, für die dieser Hinweis nicht nur theoretische Bedeutung besitzt. Das Wort „Vater-

[2] BGHZ 31, 190.

landsliebe" geht uns nur noch schwer über die Lippen. Es war einmal Ausdruck der freiwilligen Hingabe an den Staat; es wurde später die pathetische Beschwörung einer Pflicht gegenüber dem Staat; es gerann dann zu einer hohlen Phrase und wurde schließlich übel mißbraucht zur Tarnung einer verbrecherischen Politik. Die Sache, die mit dem Wort Vaterlandsliebe gemeint ist, bleibt! Sie ist heute in dieser Bundesrepublik so unentbehrlich wie eh und je. Wir begreifen sie nüchterner und üben sie, wenn wir das praktizieren, was als Haltung und Pflicht des freien Bürgers in der freiheitlichen Demokratie dargestellt wurde.

Diese kritischen Bemerkungen wurden nicht leichthin gemacht. Dahinter steht die Erfahrung einer jahrelangen Beschäftigung mit gerichtlichen Verfahren, in denen sich der Bürger mit den Behörden und Ämtern auseinandergesetzt hat: Zehn Jahre Tätigkeit in einem Senat des Bundesgerichtshofs, der ausschließlich Streitigkeiten zwischen dem Bürger und der öffentlichen Hand zu entscheiden hat, und mehr als zehn Jahre Arbeit mit Verfassungsbeschwerden, die ebenfalls ausschließlich Hoheitshandeln der Behörden und Staatsorgane zum Gegenstand haben. Darnach steht fest, daß man die dargestellte Situation nicht bagatellisieren, nicht mit einer Handbewegung abtun kann, auch wenn man mit Entschiedenheit darauf bestehen darf, daß aufs Ganze gesehen unser Rechtsstaat funktioniert, daß sich im allgemeinen eine rechtschaffene Beamtenschaft um die Verwirklichung rechtsstaatlicher Verhältnisse redlich bemüht und daß es sich lohnt, d. h. daß es im allgemeinen Erfolg verspricht, wenn der Bürger um sein Recht kämpft und wenn die Öffentlichkeit gegen bekanntgewordene Mißstände aufbegehrt. Aber eben doch stets nur „aufs Ganze gesehen" und „im allgemeinen"! Es sei im Hinblick auf den beliebten Hinweis, daß die Mehrzahl der Prozesse zugunsten des Staates ausgingen und daß die allermeisten Verfassungsbeschwerden erfolglos blieben – beides soll ein Indiz für die Güte und Untadeligkeit der Ämter sein – noch hinzugefügt: Diese Prozeßergebnisse täuschen. In nicht wenigen Verfahren, deren Ausgang wie ein Erfolg der öffentlichen Hand aussieht, bleibt der Eindruck, daß hier etwas nicht in Ordnung war. Es ließ sich einfach das Unrecht oder das Rechtswidrige des Verhaltens der Behörde nicht nachweisen. Recht haben und Recht beweisen sind eben zwei verschiedene Dinge! Wie stark das gerade im Bundesverfassungsgericht empfunden wird, deutet die immer wiederkehrende Formel in den Gründen der Entscheidungen dieses Gerichts an: es müsse davon ausgehen, daß die Verwaltung, daß die Staatsorgane von ihren Befugnissen einen fairen, einen korrekten Gebrauch machen. Das ist beileibe keine Anerkennung! Dahinter steckt eine tiefe Skepsis!

Es wäre nun ein grobes Mißverständnis, wenn man annähme, diese Überlegungen zielten auf eine Ausmerzung der beanstandeten Verhältnisse. Das wäre nämlich utopisch. Neulich erregte ein Soziologe Erstaunen und Widerspruch, als er seiner Überzeugung Ausdruck gab, Korruption gehöre unvermeidlich zu jedem, auch zu unserem Staat. Er hat recht. Es fragt sich nur, wie geschickt dieser Tatbestand tabuiert, verschleiert, wegdisputiert wird, oder wie die Gesellschaft mit ihm durch

die unablässige Aufdeckung und Bekämpfung solcher Tatbestände fertig wird. Es wird auch immer, selbst im bestorganisierten Staat, Unzulänglichkeiten, Fehlgriffe, Exzesse, Skandale und Verbrechen im Amt geben. Menschen, auch die Menschen in der Staatsapparatur und in den staatlichen Befehlszentralen, sind nun einmal so. Man muß also sehen, wie man damit fertig wird. Dazu gehört gewiß auch, aber eben doch nur sehr unzureichend, daß man repressiv mit Strafen einschreitet, soweit die Vorgänge strafrechtlich relevant sind. Im freiheitlichen Staat kann es weder ein umfassend wirksames Verwaltungsreglement geben, das Mißständen oder Fehlleistungen vorbeugt, noch gegenüber all diesen Unzulänglichkeiten und Mängeln unmittelbar wirksame staatliche Sanktionen. Die Freiheit zu erhalten, ist nur möglich unter Inkaufnahme eines nicht geringen Risikos an Mißbrauch der Freiheit und der Macht. Im freien Staat wird die Funktion, die sonst die unmittelbar wirksamen staatlichen Sanktionen haben, übernommen von dem indirekt wirkenden, psychologisch nötigenden Mittel der schonungslosen Offenlegung unverantwortlicher Praktiken der Verwaltung durch die aufmerksam beobachtende Gesellschaft. Dazu gehört auch eine kritische Bestandaufnahme des tatsächlichen Verhältnisses zwischen Bürger und Obrigkeit in unserm Staat. Und damit wäre zu guter Letzt auch die Frage nach dem Sinn dieses Beitrages beantwortet!

Robert Schumans europäische Konzeption

Josef Jansen

Der Tod Robert Schumans zu Beginn des Monats September des vergangenen Jahres sollte uns Anlaß sein zu überprüfen, ob wir in unserer Politik nach wie vor in Übereinstimmung mit der von ihm entwickelten Idee der europäischen Integration handeln. Die Verpflichtung hierzu sind wir formell in den Verträgen von Paris und Rom eingegangen, die der Schumanschen Konzeption Gestalt gaben. Wir haben uns zusätzlich in wiederholten Regierungserklärungen und anderen politischen Äußerungen zu dieser Verpflichtung bekannt.

Zwei grundlegende Forderungen der Nachkriegszeit wollte Schuman mit seinem berühmt gewordenen Vorschlag vom 9. Mai 1950 erfüllen: Die angesichts der Toten und der Trümmer zweier Weltkriege unaufschiebbar gewordene Aussöhnung zwischen dem deutschen und dem französischen Volk und die Umwandlung der altmodischen nationalstaatlichen Struktur Europas in eine übernationale Organisationsform. Beide Erfordernisse verknüpfte er in einzigartiger Weise: Die Annäherung zwischen Deutschland und Frankreich wurde durch die gemeinsame Arbeit an der europäischen Einheit erleichtert. Der Zusammenarbeit zwischen

Deutschland und Frankreich – nunmehr befriedet und befreundet – wurde auf die Dauer ein konkretes Ziel gesetzt: die Europäische Einigung. Durch die Einbettung des deutsch-französischen Verhältnisses in die europäische Einigungsbewegung wurden sowohl die französische Forderung nach einseitiger Sicherheitskontrolle über Deutschland wie die deutsche Forderung nach gleichberechtigter Behandlung gegenstandslos. Schließlich wurde durch den freiwilligen Beschluß beider Staaten, Souveränitätsrechte auf neue gemeinsame Organe zu übertragen, der erste Sieg über das traditionelle einzelstaatliche Denken errungen. Schuman sagt hierzu in seinem nachgelassenen Werk „Für Europa": „Für neue Ideen war der Weg frei. Ist es für diese beiden Nationen nicht eine unerwartete Chance, wenn man ihnen kurz nach dieser Niederlage eine nicht nur nationale, sondern europäische Rolle mit gleichen Rechten und ohne demütigende Diskrimination zuweist? Und das, bevor Deutschland seinen Friedensvertrag und Zutritt zu den Vereinten Nationen erlangt hat."

Der Staatsmann weist sich dadurch aus, daß er die von der Geschichte gebotene Chance zu nutzen weiß. Die Verwüstungen des Krieges, die Müdigkeit der Völker, das in Yalta und Potsdam sanktionierte Vordringen Sowjetrußlands bis in die Mitte des europäischen Kontinents, die wirtschaftliche Abhängigkeit sämtlicher Völker von den Vereinigten Staaten von Amerika – alle diese Faktoren schufen nach dem Krieg einen einzigartigen Nährboden für die Idee der europäischen Einigung, die in der Zeit zwischen den beiden Kriegen nie über einen kleinen Kreis von Idealisten hinausgedrungen war. Schuman bemächtigte sich dieser Idee. Kühn zielte er darauf ab, Deutschland und Frankreich in einem föderativen Entwicklungsprozeß zusammenzuschmelzen und für Europa aus der Zusammenfassung der durch den Krieg geschwächten Kräfte wieder eine neue, selbständige Position auf wirtschaftlichem, politischem und geistigem Gebiet zu schaffen. Dem Einbruch des Kommunismus sowohl als Idee wie als – dank der Roten Armee – aufgezwungener Lebensform konnte so Einhalt geboten und der Weg zu einem allmählichen Wiedererstarken der freien Welt vorbereitet werden.

Dabei sollten keineswegs die gewachsenen Nationen Europas – Reichtum, aber auch Verhängnis des Kontinents – aufgelöst werden in der angestrebten übernationalen Lebensform. Von Schuman stammt das Wort: „Das Überstaatliche wird auf nationaler Grundlage beruhen. Somit wird die ruhmreiche Vergangenheit nicht verleugnet, die nationalen Energien werden sich aber durch ihre gemeinsame Verwendung im Dienst der überstaatlichen Gemeinschaft neu entfalten ... Unser politisches Vorbild sind nicht mehr Maurice Barrès oder Déroulède ... In unserem Geist ist die europäische Politik durchaus nicht unvereinbar mit dem patriotischen Ideal jedes einzelnen!" Diese Auffassung des „Vaters Europas" ist besonders für die heutige Diskussion um den gaullistischen Beitrag zur europäischen Idee von Bedeutung. Sie zeigt, daß auch er keineswegs von einer Antithese Nation – Europa ausging.

Für Schumans Europa-Konzeption sind drei Elemente charakteristisch:

Erstens werden die Gemeinschaftsverträge auf unbegrenzte Zeit – oder zumindest auf sehr lange Zeiträume – geschlossen, wobei kein Austritt vorgesehen ist. Diese Verträge sollen ja die Staaten nicht in traditionelle, von zufälligen Konstellationen diktierte Verbindungen führen, die ebenso schnell zerbrechen, wie sie geschlossen werden. Vielmehr sollen sie „einem nunmehr allen gemeinsamen Schicksal die Richtung weisen" – wie es im Vertrag zur Gründung der Kohle- und Stahl-Gemeinschaft heißt – oder „die Grundlagen für einen immer engeren Zusammenschluß der europäischen Völker schaffen" – wie es der Vertrag der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft formuliert.

Zweitens wird das klassische Prinzip der Einstimmigkeit, bei der jeder Mitgliedstaat über ein Veto verfügt, abgemildert. Die Entscheidung soll getreu dem demokratischen Prinzip im allgemeinen von einer Mehrheit bestimmt werden und nicht mehr durch einseitig nationale Erwägungen eines Staates verhindert werden können. In dieser Bestimmung bahnt sich der Übergang von einer losen Verbindung souveräner Staaten, wie sie der Europarat noch darstellt, zu einer Föderation an.

Drittens wird jeder Gemeinschaft eine von den Regierungen unabhängige, mit dem Recht zur Initiative und gewissen eigenen Entscheidungsbefugnissen ausgerüstete Exekutive beigegeben. Seine Mitglieder repräsentieren gegenüber dem sich mehr oder weniger für die Befriedigung der nationalen Belange verantwortlich fühlenden Ministerrat das wohlverstandene Gesamtinteresse. Sie sind, wie der von Schumans engstem Mitarbeiter Jean Monnet gegründete und geleitete Aktionsausschuß „Vereinigte Staaten von Europa" es einmal ausdrückte, „die eigentlich föderative Kraft der Gemeinschaft". Von Montesquieu stammt das Wort: „Institutionen formen die Menschen". Die formende Kraft der gemeinsamen europäischen Organe hat sich in Luxemburg und Brüssel inzwischen bewährt.

Schuman wollte mit diesen Gestaltungselementen den im Lauf des 19. Jahrhunderts entwickelten Glauben an die Nation als höchste und letzte Instanz allmählich abbauen. Dies ergibt sich aus seinem Wort: „Heute erleben wir alle die Auseinandersetzung zwischen den konservativen Ansprüchen der nationalen Souveränität und den revolutionären Tendenzen der übernationalen Ordnung ... Das Prinzip der Gemeinschaft und Verbundenheit gilt nicht nur für die Individuen, sondern ebenso für die Nationen, die aufeinander angewiesen sind – auf Gedeih und Verderb."

Er war sich dabei bewußt, daß eine derartige Schicksalsgemeinschaft nur zwischen Völkern und Staaten zustande kommen konnte, deren Regierungen von vornherein bereit waren, sich in übernationale Ordnungsprinzipien einzuordnen. Um jede Verwässerung dieser grundsätzlichen Voraussetzung auszuschließen, forderte er von den Verhandlungspartnern die Übernahme einer entsprechenden Verpflichtung vor Beginn der Gespräche. Da Großbritannien sich hierzu nicht bereit erklärte, wurden die Gemeinschaften zu Sechs gebildet. Schuman hat nie ein Hehl

daraus gemacht, daß er die Beteiligung Englands für das Gedeihen der europäischen Einigung für unerläßlich hielt. Allerdings war er auch der Meinung, daß dieses Land dank seiner historischen Entwicklung und seines Volkscharakters nur durch den Zwang der Ereignisse zu einer vollen und uneingeschränkten Mitgliedschaft würde gebracht werden können. Solange der Beitritt zur neuen europäischen Gemeinschaft nicht unbedingt zwingend sein würde, werde damit gerechnet werden müssen, daß Großbritannien sich nicht anschließen, vielmehr versuchen werde, in den überkommenen Formen weiterzuexistieren. Diese Einstellung entspricht der Haltung zum britischen Problem, wie sie heute General de Gaulle einnimmt.

Selten erlebt ein Staatsmann schon zu seinen Lebzeiten den Triumph seiner politischen Ideen. Dieses Glück ist Schuman widerfahren. Wenn er auch manche Schwierigkeiten in der Gemeinschaftsentwicklung erlebte, so ist doch schon in den vergangenen Jahren über allen Zweifel deutlich geworden, daß die europäische Integration eine revolutionäre Leistung unseres Jahrhunderts darstellt. Schuman gelang der große Wurf, weil in Deutschland und in Italien Bundeskanzler Adenauer und Ministerpräsident de Gasperi seine Gedanken aufnahmen und sie in ihren Völkern durchsetzten. In Deutschland waren dabei besonders günstige Voraussetzungen gegeben: Die Übersteigerung des Nationalismus unter der Herrschaft des Dritten Reiches hatte eine Bereitschaft für übernationale Gedanken geschaffen. Die aus der jüngsten Vergangenheit folgende und verständliche Isolierung Deutschlands konnte durch die Beteiligung an der gemeinsamen Aufgabe aufgehoben werden. Schließlich weist unsere Geschichte mit dem Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation ein wenn auch verblaßtes, so doch im Volksbewußtsein verankertes Vorbild auf. Schuman hat in seinem nachgelassenen Werk folgende scharfsichtige Formulierung über uns Deutsche gefunden: „Deutschland war immer dann am gefährlichsten, wenn es sich isolierte, seinen eigenen beträchtlichen Kräften und Eigenschaften vertraute und sich in gewisser Weise an seiner Überlegenheit, vor allem anderen gegenüber, berauschte. Andererseits hat Deutschland den meisten Gemeinschaftssinn; im Rahmen des Vereinten Europa kann es dieser Neigung voll gerecht werden."

Haben wir unsere Rolle gespielt? Die Bundesregierung hat sofort ohne Zögern ihre Zustimmung zum Schuman-Plan gegeben. Sie war bereit, sich ohne Einschränkung an den Verhandlungen über die Gründung der Europäischen Verteidigungsgemeinschaft und der Europäischen Politischen Gemeinschaft zu beteiligen. Sie hat diese Verhandlungen sogar entscheidend beeinflußt. Sie hat darin den Weg gesehen, die Notwendigkeit der deutschen Wiederbewaffnung in eine Weiterführung der europäischen Integration umzumünzen. Es ist in diesem Zusammenhang bezeichnend, daß der Gedanke einer selbständigen europäischen Armee unter der Oberleitung eines europäischen Kommissariats in den Jahren 1951 bis 1954 von niemand als ein Bruch der NATO-Solidarität empfunden wurde, sondern im Gegenteil als eine positive Ergänzung des Atlantischen Bündnisses, dessen Struktur

und Schlagkraft durch die Zusammenfassung nationaler Einheiten zu einem übernationalen Verteidigungsinstrument nur gewinnen würde. Leider ist dieser erste Durchbruch zum politischen Europa nicht geglückt. Die Aufnahmebereitschaft des französischen Volkes für den Gedanken einer so engen Verbindung seines Geschicks mit Deutschland war 1954 noch nicht stark genug. Heute hat sich dies erfreulicherweise geändert.

Die Bundesregierung hat trotz dieses Mißerfolgs nicht verzagt. Sie machte sich schon 1955 gemeinsam mit den übrigen Mitgliedstaaten der Montan-Union an den Aufbau der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft und der Europäischen Atomgemeinschaft. Beide Gemeinschaften sind in der Zwischenzeit zu einem großen Erfolg geworden. Die Integration auf wirtschaftspolitischem Feld kann letztlich jedoch nicht voll gelingen, wenn sie nicht auf politischem Gebiet ihre Krönung findet. Deshalb hat die Bundesregierung in den vergangenen Jahren die auf Grund einer Initiative des französischen Staatschefs aufgenommenen Verhandlungen über die Bildung einer Europäischen Politischen Union nach Kräften gefördert. In einer Union sieht sie zwar nicht das Idealbild verwirklicht, das ihr in dem Begriff der Europäischen Politischen Gemeinschaft vorschwebt. Als Ausgangspunkt hat sie die Union jedoch akzeptiert. Von ihr hält sie weitere Fortschritte in Richtung auf eine stärker föderative Form für möglich. Leider sind diese Verhandlungen im Jahre 1962 an der Frage der Beteiligung Großbritanniens zunächst gescheitert.

Die Forderung nach einer Integration auf den nicht von den Gemeinschaftsverträgen erfaßten Gebieten der Außen-, Verteidigungs- und Kulturpolitik besteht somit fort. Der Vertrag über die deutsch-französische Zusammenarbeit vom 22. Januar 1963 will die noch bestehende Lücke nur vorläufig schließen. Er bietet den Vorteil, daß das Experiment der Zusammenarbeit auf den bisher der nationalstaatlichen Entscheidungsgewalt vorbehaltenen Gebieten praktisch aufgenommen wird, wenn auch zunächst nur zu zweit. Die dabei gewonnenen Erfahrungen können im Rahmen der Sechs nutzbar gemacht werden.

Der mit dem deutsch-französischen Vertrag beschrittene Weg war dem Europäer Schuman nicht fremd. Es ist weithin der Vergessenheit anheimgefallen, wie der Vorschlag Schumans zur Bildung einer Kohle- und Stahl-Gemeinschaft vom 9. Mai 1950 ausgesehen hat. Schuman schlug nämlich vor, die deutsche und die französische Kohle- und Stahlwirtschaft zu einer Gemeinschaft zusammenzulegen, die auch andere hierzu bereite europäische Partner aufnehmen sollte. Grundlage seiner europäischen Einigungsidee war die Überzeugung, daß erste Voraussetzung – conditio sine qua non – jedes europäischen Einigungsprozesses das Zusammengehen von Frankreich und Deutschland ist. Dieses Zusammengehen muß nach seiner Meinung zunächst hergestellt werden. Wer sich an den geographischen und geschichtlichen Gegebenheiten Europas orientiert, wird ihm beipflichten müssen. Nicht zuletzt wird diese Grundüberzeugung Schumans auch von Präsident de Gaulle geteilt.

Von hier aus betrachtet, ist die vielfältige Aufregung, die sich nach der Unterzeichnung des deutsch-französischen Vertrags vom 22. Januar 1963 bemerkbar machte, schlecht verständlich. Gerade die „Europäer", die sich auf Robert Schuman berufen, hätten uneingeschränkt applaudieren müssen. Wenn ein neuer Versuch zur politischen Einigung unter den Sechs gescheitert, dabei aber wenigstens ein deutsch-französisches Übereinkommen herausgekommen war, war dies Garantie dafür, daß sich später aus ihm eine umfassendere europäische Form würde entwickeln können. Bundeskanzler Adenauer dachte so. Robert Schuman hat sicherlich gedacht wie er.

Wenn wir auch mit Recht davon ausgehen, daß der Aufbau Europas ein langwieriger Prozeß ist, so dürfen wir uns jedoch nicht darüber täuschen, daß Eile Not tut. Die Geschichte räumt jeder politischen Idee eine bestimmte Zeitspanne ein, in der sie sich durchsetzen muß. Verpaßt sie diese Zeitspanne, wird sie von anderen Leitbildern überwuchert. General de Gaulle sagte am 2. Juli 1961 bei einer Ansprache in Metz zu dem als Ehrengast geladenen Robert Schuman: „Sie haben begonnen ... Wir setzen Ihr Werk fort." Man sagt, der französische Staatschef billige die Methode der supranationalen Integration nur zögernd. Theoretisch mag das stimmen. In der Praxis stimmt es nicht. Erinnert sei an folgendes: Am 5. Juli 1963 führte de Gaulle, begleitet von mehreren Ministern mit Bundeskanzler Adenauer und Mitgliedern des deutschen Kabinetts in Bonn Besprechungen. Dabei prägte er das Wort, Testfall der deutsch-französischen Zusammenarbeit sei, ob es beiden Ländern gelingen werde, alle bestehenden Widerstände zu überwinden und dahin zu wirken, daß der Gemeinsame Markt eine Realität werde. Ein stärkeres Bekenntnis zur Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft ist kaum möglich. Die heutige französische Politik wandelt damit in der Praxis in den Spuren Schumans. Ein geeintes Europa bleibt das Ziel. Daß es dabei zunächst das Stadium einer Konföderation durchlaufen wird, mag sein. Ein konföderiertes Europa wird auf jeden Fall geeinter sein, als es das heutige Europa ist. Was von uns angestrebt wird, ist nach wie vor die weitestgehende Einigung, die Föderation.

Dieses Ziel hat Bundeskanzler Adenauer mit großer Weitsicht, mit Mut und Beharrlichkeit angesteuert. Für ihn galt dabei die gleiche conditio sine qua non wie für Schuman: Deutschland und Frankreich müssen zusammengehen. Diese Politik Adenauers, die auf eine immer weitergehende Zusammenführung Deutschlands und Frankreichs ausgerichtet war, hat kein geringerer als Ben Gurion in einem Artikel anläßlich Adenauers Rücktritt als besonderen Beweis der Größe und der Weisheit des scheidenden Kanzlers gekennzeichnet.

Der neuen Bundesregierung ist es aufgegeben, die Politik der europäischen Einigung fortzuführen. Möge sie sich dabei an dem orientieren, was Ben Gurion als Größe und Weisheit Adenauers charakterisiert hat. Damit würde sie in den Fußstapfen des ersten Kanzlers Nachkriegsdeutschlands wandeln und das revolutionäre Werk Schumans der Vollendung entgegenführen.

Die Kurdenfrage

Franz Theodor Zölch

Eine Meldung aus Beirut vom 11. Februar 1964, wonach die irakische Regierung ein Abkommen mit den aufständischen Kurden geschlossen habe, richtet die Aufmerksamkeit der Weltöffentlichkeit wiederum auf die Kurdenfrage, eine der heikelsten und, wie es manchmal scheinen will, am schwersten zu lösenden Fragen des Nahen Ostens. Nun ist es in diesem Teil der Welt und in diesem Jahrhundert der politischen Erdbeben zwar an sich nichts Außergewöhnliches, wenn in diesen Staaten Regierungen gestürzt und durch andere ersetzt werden. Aber mit den Machthabern pflegen auch die innen- und außenpolitischen Konzeptionen zu wechseln. Und wenn auch die neuen Herren in der Regel so wenig wie die gestürzten nach dem echten Willen ihrer Völker fragen, so haben sie doch schon aus taktischen Gründen alle Veranlassung, sich wenigstens bis zur Konsolidierung ihrer Machtgrundlagen das Wohlwollen möglichst aller Bevölkerungsteile zu sichern. Zu diesen Bevölkerungsteilen gehört jedoch in einigen dieser Staaten eine nicht zu unterschätzende kurdische Minderheit. In Syrien zum Beispiel ist man ohnehin besorgt, weil diese Minderheit in den letzten sechs Jahren infolge anscheinend gelenkter illegaler Zuwanderung aus der benachbarten Türkei einen Zuwachs von mindestens 50 000 Seelen erhielt[1], und im Irak, wo die Kurden fast ein Fünftel der gesamten Bevölkerung ausmachen, liegt der Staat in einer bereits seit Jahren andauernden, immer nur kurz unterbrochenen blutigen Fehde mit diesen seinen unbotmäßigsten Untertanen, woran auch der Wechsel von Kassem zu Aref kaum etwas änderte.

Gürsel: „Es gibt keine Kurden!"

Worin besteht nun eigentlich dieses die Weltöffentlichkeit von Zeit zu Zeit immer wieder durch wilden kriegerischen Lärm aufschreckende Kurdenproblem? Am leichtesten machte sich die Türkei die Beantwortung dieser Frage, obgleich gerade sie die größte Zahl von Kurden in ihren Grenzen beherbergt. Im Oktober 1960 ließ sie durch den Mund General Gürsels kurzerhand erklären: „Es gibt kein Volk, das sich Kurden nennt! Alle seid ihr Türken!"[2] Wer sich trotzdem auch weiterhin noch als Kurde zu bekennen oder gar im Sinne kurdischer Autonomiebestrebungen politisch zu betätigen wagte, wurde einfach eingesperrt. Eine im Grunde nicht weniger simple Lösung glaubte wohl der irakische Revolutionsrat

[1] *Süddeutsche Zeitung* vom 4. 12. 1962.
[2] Zitiert nach: R.-N. *Die Kurden – ein Kampf für die Freiheit.* In: *Der Landbote*, Winterthur, vom 11. 10. 1961.

des Obersten Aref gefunden zu haben, als er sich am 10. März 1963 herbeiließ, „die Rechte des kurdischen Volkes im Rahmen der Dezentralisation der irakischen Verwaltung zu gewährleisten“ [3], wobei sich in der Begründung zu diesem ziemlich vagen und unverbindlichen Beschluß der bemerkenswerte Satz fand, Araber und Kurden seien immer Brüder gewesen[4], eine Behauptung, die natürlich höchstens dichterischen Wert besitzt und nur mit der arabischen Vorliebe für eine überschwengliche und ausschmückende Ausdrucksweise zu erklären ist. Entspräche sie nämlich der Wahrheit, dann hätte es nie eine Kurdenfrage im Irak oder in Syrien zu geben brauchen.

Ein Volk mit ruhmreicher Geschichte

Die Kurden sind ein sehr altes Volk[5], das schon im zweiten Jahrtausend vor unserer Zeitrechnung, vielleicht sogar schon etwas früher, von Norden her in Kleinasien eingedrungen war. Im Gegensatz zu den Arabern sind sie meist hochgewachsen und hellhäutig, nicht selten auch blond und blauäugig. Obwohl zumeist Mohammedaner, lassen sie ihre Frauen ohne Schleier gehen. Ihre Sprache ist der iranischen Gruppe der indoeuropäischen Sprachenfamilie zuzuordnen. Im Laufe der Jahrtausende war sie mannigfachen fremden Einflüssen ausgesetzt und weist insbesondere zahlreiche arabische und türkische Bestandteile auf. Lange Zeit beherrschten die Kurden das Land zwischen Euphrat und Tigris und lebten in gutem Einvernehmen mit den Persern. Von Kyros II., dem Großen, ist bekannt, daß seine besten Reiterformationen aus Kurden bestanden. Ein Kurde, Saladin, riß 1171 nach Chr. die Herrschaft über Ägypten an sich, besiegte 1187 bei Hittin die Kreuzritter, eroberte noch im gleichen Jahr Jerusalem und gründete die Dynastie der Ejubiden, die bis 1250 über Ägypten herrschte und ihm wirtschaftlichen und kulturellen Aufschwung brachte. Die Macht und das Glück der kurdischen Eroberer zerbrachen erst, als ein weiteres Volk aus dem Norden in Kleinasien einbrach, die Osmanen. Mit deren Hilfe entledigten sich nun auch die Perser ihrer kurdischen Herren, im Süden hatten sich die Araber von ihnen freigemacht. Die Kurden, unfähig, sich fremden Gebietern zu unterwerfen, zogen sich in ein wildes Bergland zurück, das heute unter der Bezeichnung Kurdistan bekannt ist und sich über weite Teile der heutigen Länder Irak, Syrien, Türkei und Iran und mit einem Ausläufer sogar bis in die Sowjetunion erstreckt. Wäre der Kern dieses Gebietes, in dem sie zumal nach verlorenen Aufständen Zuflucht zu suchen pflegen, nicht größtenteils unwegsam und felsig und wären die Kurden selbst nicht von einer geradezu sagenhaften Härte und Zähigkeit, dann hätten die Herren ihrer Gastländer sie vermutlich längst ausgerottet oder sie wären im arabischen, persischen

[3] dpa-Meldung in: *Salzburger Nachrichten* vom 11. 3. 1963.

[4] ebd.

[5] Die nachfolgenden Daten sind zumeist dem Nachschlagewerk *Auszug aus der Geschichte* von Karl PLOETZ, Bielefeld [24]1951, zu entnehmen. – Vgl. auch den in Fußnote 2 zitierten Artikel aus der Tageszeitung *Der Landbote*.

oder türkischen Volkstum aufgegangen. So aber bilden sie nun schon seit Jahrhunderten ein ständiges Element der Unruhe und die Kette ihrer blutigen Aufstände ist ohne Ende.

Ungewiß ist ihre wirkliche Zahl, zum Teil auch deshalb, weil viele von ihnen als Hirten und Jäger nomadisierend mit ihren schwarzen Ziegenhaarzelten umherschweifen und praktisch gar nicht zu erfassen sind, schon weil sie sich bewußt jedem Zugriff irgendwelcher Behörden mißtrauisch entziehen, während nur ein Teil seßhaft ist und in viereckigen, niedrigen Steinhütten mit Wein- und Getreidebau ein kümmerliches Leben fristet. Die Angaben über die Gesamtzahl der Kurden schwanken zwischen 2,5 und 15 Millionen, wobei die Kurden selbst ihre Zahl gern unwahrscheinlich hoch ansetzen, während ihre Gegner sie möglichst niedrig erscheinen lassen wollen. Vermutlich liegt sie in Wirklichkeit, soweit es sich um außerhalb der Sowjetunion wohnende Kurden handelt, bei 8,2 Millionen, von denen 3 Millionen in der Türkei wohnen, 2 Millionen im Irak, 2,9 Millionen im Iran und 300 000 in Syrien. Die Zahl der in der Sowjetunion lebenden Kurden dürfte mit 90 000 kaum zu hoch veranschlagt sein. Sie verteilen sich vermutlich ungefähr nach folgendem Schlüssel: 50 000 auf Sowjet-Aserbeidschan, 23 000 auf Armenien und die restlichen auf Georgien und Turkmenistan. Alle diese Zahlen, auch die der Sowjetkurden, beruhen jedoch auf reichlich unsicheren Schätzungen, weil sogar die sogenannten amtlichen Angaben der einzelnen Länder, einschließlich der Sowjetunion, einander widersprechen und häufig wenig glaubhaft und viel eher aus politischen Zweckmäßigkeitserwägungen bald nach oben, bald nach unten frisiert erscheinen[6].

Die Sowjets und die Kurdenfrage

Wenn von der Kurdenfrage gesprochen wird, ist man zunächst versucht, die in der Sowjetunion lebenden Kurden auszuklammern, weil bei ihnen scheinbar alle Probleme gelöst sind. Tatsächlich brachten die Sowjets dem Kurdenproblem lange Zeit hindurch keinerlei Interesse entgegen. Sie kümmerten sich entweder überhaupt nicht um die Kurden oder wo sie es dennoch taten, da geschah dies ganz eindeutig in der Absicht, diese wie schon zahllose andere nichtrussische Minderheiten im weiten russischen Reich zu russifizieren. In Armenien wurden die Kurden sogar ausdrücklich als Bürger zweiter Klasse behandelt: man hielt sie von allen politi-

[6] So nimmt z. B. Walter THEIMER (*Lexikon der Politik*, [5]1955) eine Gesamtzahl der Kurden von 2,5 Millionen an, wovon seiner Meinung nach 1,6 Millionen in der Türkei, 600 000 in Persien, 250 000 im Irak und 50 000 in Sowjet-Aserbeidschan leben. Wolfgang BRETHOLZ hingegen (*Aufstand der Araber*, München 1960) schätzt die türkischen Kurden auf 1,5 Millionen, die iranischen und die irakischen auf je 1 Million, die syrischen auf 200 000 und die Sowjetkurden auf 60 000 – 100 000. Die Gesamtzahl aller Kurden schätzt Bretholz auf „wohl nicht mehr als 3–4 Millionen". Nach Walter KOLARZ (*Die Nationalitätenpolitik der Sowjetunion*, Frankfurt 1956) gab die Türkei 1945 die Zahl der dort lebenden Kurden offiziell mit 1,9 Millionen an, während K. sich aus „kurdenfreundlichen Quellen" die Zahl von 4 Millionen nennen läßt. Für die Sowjetkurden nennt K. die Gesamtzahl von 80 000, von denen 40 000 in Aserbeidschan, 23 000 in Armenien und 17 000 in Georgien und Turkmenistan leben sollen. Beträchtlich höhere Zahlen, nämlich bis zu 15 Millionen insgesamt, geben die Kurden selbst an, wie verschiedene Reiseberichte von Journalisten (z. B. in einigen Januar-Heften der deutschen Illustrierten *Stern*) erkennen lassen.

schen oder verwaltungsmäßigen Arbeiten fern, verweigerte ihnen den Besuch höherer Schulen und als Arbeitern alle Aufstiegsmöglichkeiten. Allerdings nahm man sie auch, soweit es sich dabei um Bauern handelte, von der Zwangskollektivierung aus, da man sie als Menschen niederen Ranges solchen „Fortschritts" offenbar nicht für würdig befand[7].

Als jedoch während des zweiten Weltkrieges die Kurdenfrage im nichtrussischen Nahen Osten wieder einmal aufflammte, begann sie aus zwei Anlässen plötzlich auch für die Sowjets interessant zu werden. Einmal nämlich kam Moskau der Verdacht, der gemeinsame Ärger, den die Türkei, der Irak, Iran und Syrien immer wieder mit den Kurden hatten, könnte diese vier Länder schließlich zu gemeinsamen Beratungen und Aktionen anregen und sie auf diese Weise auch sonst einander politisch näherbringen. Gerade dies aber wünschte die Sowjetunion nicht. Im Gegenteil, sie sah in der Kurdenfrage sogar eine willkommene Gelegenheit, unter oder zumindest in diesen vier Staaten weiterhin Unruhe zu stiften. Den zweiten Anlaß bot die unmittelbare Berührung der Sowjets mit dem persischen Kurdenproblem. In den Jahren von 1941 bis 1946 hielt die Rote Armee einen Teil Persiens besetzt, der einen besonders hohen Prozentsatz kurdischer Bewohner aufweist. Diese persischen Kurden wurden nun von den Sowjets systematisch mit kommunistischer Propaganda bearbeitet. Nun entdeckte Moskau mit einem Mal auch seine eigenen Kurden und begann sie zu hofieren. Die ganze Sowjetpropaganda, die sich in der Folgezeit über die persischen Kurden ergoß, wurde von Moskau geschickt über die Sowjetkurden geleitet, so daß der Eindruck entstehen mußte, als sprächen dabei Kurden zu Kurden. Propagandabroschüren in kurdischer Sprache überschwemmten, aus der Sowjetunion kommend, nicht nur Persien, sondern auch alle anderen Staaten, in denen Kurden lebten, bis hinunter nach Ägypten.

1946: Neun Monate Kurden-Republik

Ehe die Sowjets 1946 Persien wieder verließen, gründeten sie rasch noch einen „Kurdisch-sowjetischen Kulturbund" und eine „Demokratische Partei Kurdistans". Am 15. Dezember 1945 errichteten sie auf persischem Boden eine „Kurdische Volksrepublik Mahabad", mit Ghazi Mohammed als Ministerpräsidenten[8]. Sie existierte zwar nur etwa neun Monate, aber in der gesamten sowjetischen Kurden-Propaganda spielte sie fortan noch viele Jahre hindurch eine große Rolle. Mit dieser kurzlebigen Staatsgründung hatten die Sowjets bei allen Kurden einen Stein im Brett gewonnen, obwohl die Kurdische Volksrepublik keineswegs etwa ein Sowjet-, sondern ein rein kurdischer Nationalstaat war, der, wenigstens fürs erste, gar nicht daran dachte, sich von den Sowjets in ein ideologisches oder sonsti-

[7] Walter KOLARZ a.a.O. 295 ff.
[8] Vgl. dazu die Darstellungen von Walter KOLARZ und von Wolfgang BRETHOLZ a.a.O.

ges Schlepptau nehmen zu lassen. Daß die Perser die fremde Republik auf ihrem Boden nach dem Abzug der Sowjetbesatzung nicht nur schleunigst wieder liquidierten, sondern obendrein auch noch Ghazi Mohammed und einige andere führende kurdische Persönlichkeiten im März 1947 hängten, war zweifellos ein Fehler Teherans. Es verbitterte die Kurden nur noch mehr. Die Sowjets erwiesen sich in dieser Angelegenheit als weitblickender. Sie begannen in Sowjettranskaukasien, wohin auch zahlreiche iranische Kurden geflohen waren, die Entwicklung einer – allerdings etwas künstlichen – kurdischen Kultur und Literatur zu fördern, Kurden wurden plötzlich auch in höhere Ämter zugelassen, die Schikanen hörten auf, und 1946 zog sogar ein Kurde als Abgeordneter in den Obersten Sowjet ein.

Natürlich zielte Moskau mit seiner Politik vor allem auf jene Kurden, die in nichtsowjetischen Ländern lebten, also im Irak, in Iran, Syrien und der Türkei. Diese Kurden für den Kommunismus zu gewinnen und sie dann als Fünfte Kolonne bei der kommunistischen Unterwanderung des Nahen Ostens und seiner nationalistischen Bewegungen einzusetzen, ist auch heute noch der leitende Hintergedanke der Moskauer Kurdenpolitik.

Unmittelbarer Schauplatz des Kampfes der Kurden um ihre Ziele, die ihre und ihrer Wohngebiete Loslösung aus den derzeitigen Gastländern sowie die Errichtung eines unabhängigen Kurdenstaates zum Inhalt haben, ist ja schließlich nicht die Sowjetunion, sondern es sind die genannten vier Länder mit ihren starken kurdischen Minderheiten. In Iran und in Syrien herrscht seit längerem so etwas wie ein Waffenstillstand, von dem sich indes nicht sagen läßt, bis zu welcher Stunde er anhalten wird, obwohl insbesondere die iranische Regierung den kurdischen Autonomiewünschen wenigstens auf kulturellem Gebiet entgegenkam und nicht nur kurdischen Unterricht in der Schule und kurdische Rundfunkprogramme – vom Sender Sanandschar ausgestrahlt – zuließ, sondern auch Kurden in die zivile Verwaltung aufnahm. Teheran ist also bestrebt, über die Angelegenheit mit der „Kurdischen Volksrepublik" den Mantel der Vergessenheit zu breiten und erwartet von den Kurden ein Gleiches, obgleich diese sehr wohl wissen, daß sich die Regierung zu dieser friedlichen Haltung wohl nur deswegen entschlossen hat, da ohnehin überall im Lande Unruhen glimmen und ihr daher daran gelegen ist, nicht auch noch die Kurden gegen sich aufzubringen. Schwerer als die iranischen haben es die türkischen Kurden. Nach dem ersten Weltkrieg hatten sie zunächst einige Hoffnungen geschöpft, als der Völkerbund und die britische Regierung Anstalten machten, sich ihrer anzunehmen. Im Friedensvertrag von Sèvres, den die Entente 1920 der Türkei vorlegte, hatten ursprünglich drei Artikel (62–64) die Gründung eines einheitlichen Staates Kurdistan verlangt – Grund genug für die Türken, den Vertragsentwurf abzulehnen[9]. Als dann zwei Jahre später in Lausanne doch noch ein Friedensvertrag zustande kam, war von einem Staat Kurdistan nicht mehr die

[9] Vgl. dazu auch M. Y. BEN-GAVRIEL, *Der Ruf nach dem Staat Kurdistan*, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 2./3. 5. 1959.

Rede. Inzwischen hatte Kemal Pascha, der spätere „Atatürk", die Macht übernommen und die Türkei aus dem Gröbsten herausgeführt. Und nun setzte eine wahre Kurdenverfolgung ein. Der Gebrauch der kurdischen Sprache wurde verboten, die Schulen der Kurden geschlossen, ihre politischen Führer hingerichtet und ihre Intellektuellen aufs Land oder in die Berge verbannt. Zwei blutige Aufstände, 1925 und 1927, brachen zusammen. Auch heute haben sich die Verhältnisse noch nicht wesentlich gebessert, wie der eingangs zitierte Ausspruch General Gürsels beweist. Die Türkei erklärte den von Kurden bewohnten Teil ihres Landes kurzerhand zur Militärzone, zu der sie jedermann den Zutritt verweigerte. Ihre Kurden aber bezeichnete sie hinfort als „Bergtürken" – eine sehr einfache Lösung des Kurdenproblems, wie es den Verantwortlichen offenbar schien. Aus der Welt geschafft war es damit natürlich keineswegs, wie Nachrichten bezeugen, denen zufolge im Sommer 1963 wieder einmal eine kurdische Untergrundbewegung aufgedeckt wurde, deren Verbindungen bis nach Bulgarien, in die Bundesrepublik Deutschland und sogar bis in die Vereinigten Staaten reichten[10].

Mustafa Barazani

Im Vordergrund des kurdischen Kampfes stehen seit einigen Jahren die irakischen Kurden. Ihr größter und angesehenster Stamm, die Barazani, hat in seinem bedeutendsten lebenden Scheich, dem Mullah (Vorbeter) Mustafa[11], der sich nach seinem Stamm selbst Barazani nennt, zugleich den anerkannten politischen Führer aller irakischen Kurden hervorgebracht. Dieser hatte während des zweiten Weltkrieges im Gebiet seines Stammes auf eigene Faust eine autonome kurdische Verwaltung eingesetzt. Die Regierung schickte daraufhin ein paar Strafexpeditionen in dieses Gebiet, die jedoch unverrichteter Dinge wieder abziehen mußten, so daß Bagdad schließlich höchst widerwillig den neuen Zustand anerkannte. Erst im Herbst 1945 gelang es, mit einer neuen, mit besonderer Grausamkeit geführten Strafexpedition die unerwünschte Kurden-Verwaltung wieder zu beseitigen. Barazani floh nach Persien, wo er in der soeben gegründeten Kurdischen Volksrepublik Verteidigungsminister wurde und eine kurdische Nationalarmee von 30 000 Mann auf die Beine stellte. Uniformen und Waffen lieferten die Sowjets. Als jedoch nach dem Abzug der Sowjettruppen die Kurdenrepublik zusammenbrach, gelang es Barazani, mit einigen tausend Mann seiner Armee zuerst nach dem Irak zu flüchten, um sich dann im Sommer 1947 wieder zurück nach Iran und in die benachbarte Sowjetunion durchzuschlagen. In seiner irakischen Heimat lösten in der Folgezeit Aufstände und blutige Strafgerichte einander ab. Barazani selbst wurde in Abwesenheit zum Tode verurteilt, viele Unterführer seines Stammes hingerichtet.

---

[10] AFP-Meldung im *Bieler Tagblatt* Nr. 189 vom 15. 8. 1963.

[11] Zum folgenden vgl. auch die Darstellungen von W. BRETHOLZ a.a.O. sowie von R. N. (siehe Fußnote 2).

Es gibt von Mustafa Barazani Fotos, die ihn in der Uniform eines sowjetischen Generals zeigen. Er selbst bestreitet jedoch heftigst, diesen Rang jemals bekleidet zu haben, und datiert die Bilder zurück in die Zeit, da er als Oberbefehlshaber der Nationalarmee der Kurdischen Volksrepublik diese von den Sowjets gelieferte Uniform getragen hatte. Wie dem auch sei, jedenfalls absolvierte er in seinem sowjetischen Exil einige Militärschulen, und es dürfte ihm schwerlich gelungen sein, sich der intensiven politischen Schulung gänzlich zu entziehen. Einige Jahre hindurch setzten ihn die Sowjets regelmäßig in Propagandasendungen ein, die der nahe der armenisch-türkischen Grenze gelegene Sender Erivan in kurdischer Sprache nach den türkischen, persischen und arabischen Kurden-Wohngebieten ausstrahlte. Von 1953 oder 1954 an hielt er sich in Prag auf, das inzwischen zu einem Sammelpunkt aktiver politischer Emigranten aus den Ländern Afrikas, Asiens und Lateinamerikas geworden war. Die Kommunisten gewährten diese Gastfreundschaft freilich nicht ganz ohne Gegenleistung. In Prag wurden die Emigranten in der Regel in Lehrgängen zusammengefaßt, in denen sie auf ihre spätere Tätigkeit als rote Agenten und Vorkämpfer des kommunistischen Umsturzes in ihren Heimatländern vorbereitet wurden. Natürlich erwartete man auch von den Kurden, daß sie sich nicht für eine beliebige politische Richtung, sondern für den Kommunismus einsetzen würden, sobald sie in ihre Heimat zurückgekehrt waren. Dieser Zeitpunkt trat für Barazani und die anderen kurdischen Emigranten jedoch erst nach der Ermordung König Faisals im Juli 1958 ein. Die Rückkehr in den Irak erfolgte auf ausdrückliche Einladung General Kassems. Die neue Regierung stellte Barazani die Villa des soeben ermordeten Ministerpräsidenten Nuri es Said zur Verfügung, die nun zum Hauptquartier der „Kurdischen Demokratischen Partei" wurde, bis neue blutige Zerwürfnisse, diesmal zwischen Kassem und den Kurden, ihn wieder nach Norden in die heimatlichen Berge und die Kurdenstämme wieder in den Aufstand trieben.

Die offensichtlichen Schwierigkeiten des Kurdenproblems liegen vor allem darin, daß die auf vier verschiedene Länder verteilten Kurden – die Sowjetkurden zählen dabei nicht mit – nicht länger die Rolle einer Minderheit in fremden Staaten spielen, sondern in einem eigenen souveränen kurdischen Staat leben wollen, der aus den zusammenhängenden kurdischen Wohngebieten des Iraks, Syriens, Irans und der Türkei gebildet werden soll. Da aber anderseits keiner dieser Staaten bereit ist, den von den Kurden beanspruchten Teil seines Territoriums abzutreten und damit zu einem neuen Staat Kurdistan einen Boden-Anteil beizusteuern, sondern jeder der vier dies lieber den drei anderen überlassen und seine eigenen Kurden entweder assimilieren oder in den Nachbarstaat abschieben möchte, ist ein Ende der Unruhen vorerst nicht abzusehen. Als einer der Hauptgründe aber, weshalb speziell Bagdad sich mit dem Gedanken einer kurdischen Gebietsautonomie oder gar noch weitergehender Zugeständnisse an die Kurden nicht befreunden kann, darf wohl die Tatsache angesehen werden, daß gerade die reichsten iraki-

schen Ölquellen ausgerechnet in den kurdischen Gebieten liegen, so daß im Falle einer Autonomie das Öl von den Kurden als Mittel der politischen Erpressungen Bagdad gegenüber mißbraucht werden könnte[12].

Zwei Pläne

Auch nach Kassems Ermordung dauerte der Waffenstillstand zwischen den neuen Machthabern des Iraks und den Kurden nur kurze Zeit. In den ersten Wochen nach seinem Machtantritt überschlug sich Aref geradezu in Angeboten und Versprechungen. Es war nicht nur von Autonomie die Rede, sondern auch von Selbstbestimmung und anderen schönen Dingen. Beide Seiten aber zogen die Verhandlungen hin und bald stand Plan gegen Plan. Bagdad erbot sich, den Kurden eine „dezentralisierte Autonomie" zu gewähren. Man würde das ganze Land in sechs Gebiete („Mukfizate") einteilen, von denen drei, nämlich Mossul, Kirkuk und Suleimanye, also im wesentlichen die von Kurden bewohnten Gebiete, weitgehende Befugnisse im Erziehungswesen, in kommunalen Fragen, im Wohnungsbau, im Verkehrswesen, in der Landwirtschaft usw. erhalten sollten. Als Hauptsprache im Schulunterricht sollte wenigstens im Mukfizat Suleimanye Kurdisch eingeführt werden. Den Kurden genügte dies jedoch nicht. Ihr Plan sah die Schaffung eines autonomen Staates Kurdistan vor, zu dem Suleimanye, Erbil, Kirkuk sowie Teile von Mossul und Diyala gehören sollten. Weitere Forderungen betrafen einen von den Kurden zu stellenden Vizepräsidenten für den Gesamtstaat Irak, eine der Bevölkerungszahl prozentual entsprechende kurdische Beteiligung an der irakischen Regierung und ein eigenes kurdisches Budget. Im übrigen sollten Kurden in der irakischen Armee zwar Dienst tun, jedoch nur in kurdischen Garnisonen, unter kurdischen Offizieren und unter der Voraussetzung, daß die irakische Armee Bestandteil einer vereinigten arabischen Armee würde[13].

Mit dieser letzten Bedingung spielten die Kurden die ägyptische Karte aus, wovon sie sich offenbar eine Unterstützung ihrer Pläne durch Nasser erhofften, mit dem sie bereits verschiedentlich Verhandlungen geführt hatten[14]. In die gleiche Richtung zielte wohl auch ihre offene Gegnerschaft gegen die Baath-Partei, die in ihren Augen faschistisch ist. Vielleicht waren es diese beiden Punkte, die Bagdads Geduld Anfang Juni 1963 zum Zerreißen brachten. Die Regierung stellte den Kurden ein Ultimatum, in dem sie aufgefordert wurden, binnen 24 Stunden die Waffen niederzulegen, auf den Kopf Barazanis wurde eine Belohnung von 100 000 Dinar ausgesetzt und alsbald waren die Kämpfe wieder in vollem Gang[15].

Praktisch waren die beiden Verhandlungspartner einander bereits ziemlich nahegekommen, ehe Bagdads Ultimatum wieder die ersten Schüsse auslöste.

---

[12] Vgl. auch Horst BRÜNIG, *Aufstand der Kurden*. In: *Die Politische Meinung*, Bonn, Heft 89, November 1963, 79–84. [13] Reuter-Meldung in: *Basler Nachrichten* Nr. 242 vom 12. 6. 1963.

[14] Siehe z. B. auch die dpa-Meldung *Kurden sprechen mit Nasser*, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 20. 5. 1963.

[15] Vgl. Fußnote 3.

Bald nach dem Wiederbeginn der Kämpfe im Sommer 1963 hatte Barazani erklärt: „Wir werden den Kampf fortsetzen, bis die irakische Regierung ihre wirtschaftliche und militärische Blockade aufhebt und unsere Forderungen gutheißt. Wir glauben immer noch daran, daß unser Volk friedlich innerhalb der irakischen Republik, ja sogar im Schoße eines arabischen Bundesstaates leben kann."[16] Die gegenwärtige Stärke der Streitkräfte Barazanis wird auf etwa 7000 Mann regulärer Truppen sowie etwa 12 000 bis 14 000 Mann geschätzt, die von den einzelnen Stämmen mobilisiert und Barazani zugeführt wurden[17]. In Wirklichkeit kann er sich jedoch noch auf eine weitaus größere Zahl kurdischer Männer und zum Teil auch Frauen stützen, die bewaffnet und jederzeit bereit sind, seinem Ruf zu folgen. Den zweifellos schwerwiegendsten militärischen Vorteil gegenüber den Truppen Bagdads bietet ihm jedoch das bergige Gelände, in dem sich die irakischen Truppen verzetteln, Schein-Siege erringen und aus dem sie sich am Ende jedesmal erfolglos wieder zurückziehen müssen. Diese Einsicht gebar auch die augenblickliche Taktik Bagdads, die darin besteht, die Kurden durch Hunger auszurotten. Man zerstört ihre Dörfer und Städte, man verjagt sie, wenn sie sich irgendwo wieder niederlassen wollen, und man verhindert jeden Wiederaufbau mit allen erdenklichen Mitteln[18].

Inzwischen haben die Kurden nach einer AFP-Meldung vom 1. September 1963 einen unabhängigen Kurdenstaat ausgerufen, in dessen Nationalrat Vertreter der Kurden des Iraks, des Irans, der Türkei und der Exilgruppen in Europa, Amerika und Asien vertreten sind. Provisorischer Staatschef wurde Barazani, dem ein Kabinett von 15 Mitgliedern zur Seite gestellt wurde. Der Nationalrat ernannte 10 Reisebotschafter. Die Kurden erklärten allerdings, falls die irakische Regierung ihre Haltung den Kurden gegenüber änderte und eine friedliche Lösung des Konflikts ermögliche, werde die Proklamierung einer unabhängigen Kurdenrepublik hinfällig, da man nur die Autonomie auf Grundlage der Gleichberechtigung mit den Arabern innerhalb des irakischen Staates anstrebe. Sollte sich die eingangs erwähnte Meldung vom 11. Februar 1964 bestätigen, dann wäre damit die Kurdenfrage möglicherweise einer Lösung nähergerückt.

Die Kurden und der Kommunismus

Es läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen, ob die sowjetische Kurdenpropaganda inzwischen weiterwirkende Früchte getragen hat, ob also einzelne Kurden-

[16] Zitiert nach Ernst ASTAR-STERNBERG, *Moskaus Hand in Kurdistan*, in: *Deutsche Tagespost*, Würzburg, vom 28. 6. 1963.

[17] Vgl. auch den Bericht *Bagdads Feldzug gegen die Kurden*, in: *Neue Zürcher Zeitung* vom 13. 6. 1963, und den Bericht *Geht der Kampf der Kurden zu Ende?* in: *Süddeutsche Zeitung* Nr. 173 vom 20. 7. 1963, vom 15. 6. 1963 (*Iraker löschen mit Panzern Kurdendörfer aus*) und: *Der Volksbote*, Innsbruck, vom 22. 6. 1963

[18] Vgl. u. a. auch den in Fußnote 18 erwähnten Bericht der *Süddeutschen Zeitung*, ferner: *Salzburger Nachrichten (Irak will Kurden ausrotten)*, sowie den Bericht *Mohammedaner auf dem Kampfplatz*, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 26. 10. 1963, demzufolge übrigens auch syrische Truppen am Kampf gegen die Kurden teilgenommen haben sollen.

stämme und ihre Führer und ob insbesondere Mustafa Barazani selbst heute dem Kommunismus innerlich und aus Überzeugung zugetan sind oder ob sie die Kommunisten im allgemeinen und die Sowjets im besonderen lediglich als zeitweilige Bundesgenossen betrachten, ohne sich mit deren Ideologie zu identifizieren oder sonst deren politische Ziele und Ansichten zu den ihren zu machen. Der Umstand, daß die Kurden im allgemeinen gläubige Anhänger des Islams sind, läßt allerdings einen größeren Umfang einer kommunistischen Infektion wenig glaubhaft erscheinen[19]. Daß sie in ihrer Lage Freunde nahmen, wo sich solche gerade boten, ist schließlich verständlich, um so mehr, als sich außer den Kommunisten ohnehin seit langem niemand mehr für kurdische Belange die Finger verbrennen wollte[20]. Indes kommt den Kommunisten möglicherweise von anderer Seite her Unterstützung.

Im Juli 1963, als die Kämpfe wieder erbittert tobten, setzte sich zunächst die Mongolische Volksrepublik mit einer Petition an die Vereinten Nationen für die Kurden ein. Wenig später intervenierte der sowjetische Außenminister Gromyko in Bagdad zugunsten der Kurden. Gleichzeitig begann in der Sowjetpresse wie auch im Rundfunk des Ostblocks eine offensichtlich gesteuerte Kampagne gegen die „Mörder des kurdischen Volkes“ [21]. Daß man zu Kassems Zeiten Waffen nach Bagdad geliefert hatte, mit denen irakische Truppen kurdische Dörfer dem Erdboden gleichmachten, wurde dabei natürlich schamhaft verschwiegen. Man nahm nun lange Zeit an, daß in jenen Wochen und Monaten der Ostblock-Interventionen auch Waffen aus dem Ostblock an die Kurden geliefert wurden. Tatsächlich erbeuteten irakische Regierungstruppen Waffen tschechischer Herkunft. Indes bestreiten die Kurden entschieden, aus kommunistischen Ländern Waffen erhalten zu haben und behaupten, die erwähnten tschechischen Waffen vorher den Soldaten Kassems abgenommen zu haben. Tatsächlich hatten seinerzeit sowohl die Tschechoslowakei wie auch die Sowjetunion Waffen an Kassem geliefert. Die Kurden haben dies den Sowjets nicht vergessen, so wenig wie die sowjetischen Flugzeuge, mit denen Bagdad ihre Städte und Dörfer bombardiert hatte[22]. Jedoch wird man auch überlegen müssen, was der kurdische Oberst Jalal Talabani, der im Auftrag Barazanis westliche Hauptstädte bereist, um dort Verständnis für die kurdische Frage zu wecken, auf einer Pressekonferenz erklärte: „Die Politik Barazanis ist kurdisch, nicht kommunistisch. Da das kurdische Volk jedoch um seine nackte Existenz kämpft, würde es sogar vom Teufel Hilfe annehmen.“ [23]

Mit dem „Teufel“ ist natürlich Moskau gemeint, dessen Einmischungspolitik in

---

[19] Vgl. dazu auch Fußnote 16.

[20] Eine rühmliche Ausnahme bildet das Internationale Komitee vom Roten Kreuz, das sich auf ein Ersuchen Barazanis hin wenigstens bereit erklärte, „Beobachter in das kurdische Aufstandsgebiet zu entsenden, wenn die irakische Regierung eine entsprechende Einladung ergehen läßt“. (AP-Meldung in: *Süddeutsche Zeitung* vom 7. 9. 1963.)

[21] Vgl. auch Horst BRÜNIG a.a.O. Ferner: AP-Meldung *Moskau: „Völkermord im Irak“*, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 12. 7. 1963 und den Kommentar *Kreml will über Kurden sein Gesicht wahren*, in: *Salzburger Nachrichten* vom 12. 7. 1963.

[22] Vgl. den Bericht *Schlechte Tage für die arabischen Kommunisten*, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 6. 3. 1963.

[23] Vgl. Horst BRÜNIG a.a.O. 82.

dieser Frage jedoch weder selbstlos noch eindeutig ist. Vielmehr ist es ganz offensichtlich, daß sie sich ganz der Konstellation des jeweiligen Augenblicks entsprechend verhält, und auch die Kurden haben im Laufe der Jahre sehr genau beobachtet, wie sich die Taktik des Kremls bald für, bald gegen sie richtet. Das vermochte sie bisher weder zu Kommunisten noch zu Antikommunisten zu machen, wenn man „die Kurden" als Ganzes nimmt. Aber schon droht innerhalb der Gesamtbewegung eine Spaltung zwischen Barazani und seinen gewiß sehr zahlreichen, wenn nicht vermutlich sogar in der großen Überzahl befindlichen Anhänger einerseits und der Kurdischen Demokratischen Partei anderseits, deren teilweise stark kommunistisch unterwanderter und in entscheidenden Fragen nach Moskau orientierter Funktionärsapparat Barazani allerlei Sorgen bereitet. Man wird das verstehen, wenn man weiß, daß es keine eigene kurdische Kommunistische Partei gibt und nie eine solche gab, wohl aber Kurden, die Kommunisten sind. Diese kommunistischen Kurden pflegten bisher mangels einer eigenen Partei der Kurdischen Demokratischen Partei als Mitglieder beizutreten, was ihnen wahrscheinlich von Moskau „empfohlen" wurde. Wie stark dieser kommunistische Kern der Kurdenpartei zahlenmäßig ist, kann niemand sagen[24]. Aber es scheint so, als fühlten sich diese Kommunisten in letzter Zeit stark genug, um politisch innerhalb der Partei mehr und mehr aktiv zu werden, wobei es außer Zweifel steht, daß ihre Aktionen von außen gelenkt werden. Es wäre dies ja nicht der erste Fall, in dem eine zunächst von Grund auf demokratische Partei eines um seine Freiheit oder Unabhängigkeit kämpfenden kleinen Volkes nach und nach systematisch mit kommunistischen Elementen durchsetzt und schließlich durch einen Parteistreich auch äußerlich zu einer rein kommunistischen Partei wurde.

Gleichgültiger Westen

Angesichts dieser Umstände ist es geradezu erschreckend, wie tatenlos und gleichgültig der Westen der Entwicklung in der Kurdenfrage zusieht und wie wenig Interesse die westliche Öffentlichkeit diesem Problem und den damit zusammenhängenden Vorgängen entgegenbringt. Es zeigt von einer bedenklichen politischen Instinktlosigkeit, wenn der Westen bisher auch vor dem Forum der Vereinten Nationen in dieser Angelegenheit nahezu alle Schritte der Sowjetunion oder anderen, von Moskau vorgeschobenen kommunistischen Staaten überließ, und es beweist, daß die westliche Öffentlichkeit, und zwar sowohl die amtliche wie auch die journalistische, überhaupt noch nicht begriffen hat, was eine Entscheidung in der Kurdenfrage in diesem oder jenem Sinne für die freie Welt unter Umständen bedeuten kann. Auch diese Haltung des Westens vermerken die Kurden mit tiefer Enttäuschung, und gerade die westliche Interesselosigkeit könnte sie eines Tages

[24] Vgl. dazu auch den Bericht *Bagdads Feldzug gegen die Kurden*, in: *Neue Zürcher Zeitung* vom 13. 6. 1963, sowie Ernst ASTAR-STERNBERG a.a.G. (Fußnote 16).

zwangsläufig dem Kommunismus in die Arme treiben. Daß der Kommunismus aber aller Erfahrung zufolge eine dauerhaftere Macht darstellt als die fast jedes Jahr wechselnden Putschisten-Regimes der vorzeitig in den Rang von Staaten avancierten vorderasiatischen Araberstämme, dürfte doch unschwer zu erkennen sein. Man sollte meinen, daß wenigstens die Sorge um das irakische Öl die maßgeblichen Leute in den westlichen Metropolen zu alarmieren vermöchte; denn so reich ist die freie Welt an diesem kostbaren Stoff nicht, daß es ihr gleichgültig sein könnte, in wessen Hand sich die Ölquellen des nördlichen Iraks befinden.

Zur Kundgebung des deutschen Episkopats vom 28. März 1933

Ludwig Volk SJ

Zwei Tage nach der Bekanntgabe der Fuldaer Bischofserklärung[1], in der die allgemeinen Verbote und Warnungen vor der NSDAP zurückgenommen wurden, teilte eine unscheinbare Pressenotiz[2] mit, es handle sich dabei um eine Einheitskundgebung des gesamten deutschen Episkopats einschließlich der Freisinger Konferenz. Unberührt blieb dabei die Frage, ob die bayerischen Oberhirten die Fuldaer Vorlage einfach übernommen oder bei der brieflichen Beratung mitgewirkt hatten. Im Grund erschien das auch nebensächlich. Denn es war schwer vorstellbar, daß in einer wichtigen weltanschaulich-politischen Grundsatzentscheidung die beiden deutschen Bischofskollegien verschiedene Wege einschlagen könnten.

Den zentralistischen Strömungen des Weimarer Reiches sich bewußt entziehend, hatten die Konferenzen von Fulda und Freising der Versuchung zur Fusion widerstanden und sich mit einer lockeren Zusammenarbeit begnügt: Die beiden Konfe-

---

[1] Zur Vorgeschichte, Dokumentation und Interpretation der Kundgebung vgl. E.-W. BÖCKENFÖRDE: *Der deutsche Katholizismus im Jahr 1933*, in: *Hochland* 53 (1960/61) bes. 220; ders.: *Der deutsche Katholizismus im Jahr 1933*, in: *Hochland* 54 (1961/62) bes. 229 ff.; BUCHHEIM: *Der deutsche Katholizismus im Jahr 1933*, in: *Hochland* 53 (1960/61) bes. 510 ff.; P. MIKAT: *Zur Kundgebung der Fuldaer Bischofskonferenz über die nationalsozialistische Bewegung vom 28. März 1933*, in: *Jahrbuch des Instituts für christliche Sozialwissenschaften*, Bd. III, Münster 1962, 209 ff.; H. MÜLLER: *Zur Vorgeschichte der Kundgebung vom 28. März 1933*, in: *Werkhefte* 15 (1961) 258 ff.; ders.: *Zur Interpretation der Kundgebung der Fuldaer Bischofskonferenz vom 28. März 1933*, in: *Werkhefte* 16 (1962) 196 ff.; ders.: *Katholische Kirche und Nationalsozialismus*, München 1963 (im folgenden zitiert: MÜLLER mit Angabe der Dok. Nr.); K. SONTHEIMER: in der Einführung zum vorgenannten Werk, bes. XII ff.; H. SCHLÖMER: *Bischöfe und Nationalsozialismus*, in: *Deutsche Tagespost* Nr. 108–111, 113 v. 8.–20. Sep. 1961.

[2] *Bayrischer Kurier* Nr. 89 vom 30. März 1933.

renzvorsitzenden wohnten als Beobachter, bisweilen auch als Referenten den Tagungen der Nachbarversammlung bei. Theologisch erleichterte der bischöfliche Regionalismus den Weg zu einstimmigen Beschlüssen, war aber in sich wieder so reich gegliedert, daß die unitas selbst in necessariis oft unerreichbares Fernziel blieb. Ein Musterfall war die Reaktion des deutschen Episkopats auf die weltanschaulichen Irrlehren der Hitlerbewegung. Zu ihrer Abwehr waren um die Jahreswende 1930/31 nicht nur die beiden Bischofskollegien, sondern innerhalb der Fuldaer Gemeinschaft sogar die einzelnen Metropolitansprengel getrennt marschiert, um der gleichen Gefahr zu begegnen. Den bischöflichen Mahnworten gelang es zwar, die nationalsozialistische Infiltration von den Wählern der katholischen Parteien fernzuhalten, eine beträchtliche Anzahl Katholiken hörte jedoch nicht auf die Autorität der Bischöfe in Weltanschauungsfragen. Nach dem 30. Januar 1933 wurde es für Bischöfe und Kirchenvolk zunehmend schwieriger, dem Inhaber der Regierungsgewalt gegenüber die Ablehnung aufrechtzuerhalten. Wenn der Klerus neue Weisungen erbat, so war das keineswegs Wandel der eigenen Überzeugung, sondern eine Fortpflanzung des Druckes, den orientierungssuchende Pfarrkinder wie rehabilitationsbegierige NS-Funktionäre ausübten. Die Welle der Eingaben und Vorstellungen wuchs steil an, als nach den Märzwahlen der Motor der Gleichschaltung auf hohen Touren lief und die „Säuberung des öffentlichen Lebens" mit radikaler Rücksichtslosigkeit einsetzte. Gleichzeitig polemisierte das Zentralorgan der NSDAP[3] gegen die „Zentrumsbischöfe". Ohne Umschweife wurde erklärt, die nationalsozialistischen Anhänger des neuen Reichskanzlers müßten jetzt eine offizielle Zurücknahme der religiösen Ächtung fordern. Nicht minder deutlich hatte Kardinal Bertram Vizekanzler v. Papen bei dessen Aufwartung am 18. März eröffnet, es seien die Nationalsozialisten, die sich zu ändern hätten. Denn bisher sei der Wegfall der Verbotsgründe noch nicht überzeugend eingetreten.

Durch Fernbleiben vom katholischen Eröffnungsgottesdienst am „Tag von Potsdam" setzte sich Hitler ostentativ an die Spitze der Revisionsforderer. Die amtliche Erklärung mit den angeblichen Gründen für seine Abwesenheit zielte raffiniert auf propagandistische Gemütsbewegung. Darin wurde mit deutlicher Spitze gegen den Episkopat festgestellt, dem Kanzler sei zu seinem Bedauern der Kirchenbesuch nicht möglich gewesen, da bis zur Stunde die bischöflichen Erlasse nicht widerrufen seien, kraft deren Führer und Mitglieder der NSDAP zu Abtrünnigen gestempelt und als solche behandelt würden. Statt dessen hatte Hitler, Religiosität und Gefolgschaftstreue demonstrierend, auf einem Berliner Friedhof Kränze an den Gräbern gefallener SA-Leute niedergelegt. Der Episkopat hatte es, wie es hieß, so weit kommen lassen, daß einem Reichskanzler verwehrt war, seine Christenpflicht zu erfüllen. Kardinal Faulhaber[4] notierte, daß die Bischöfe durch die amtliche Erklärung zu einer Äußerung öffentlich aufgefordert seien. Eine Klar-

[3] *Völkischer Beobachter* Nr. 75 vom 16. März 1933.

[4] Vgl. Rundbrief Kard. Faulhabers vom 24. März 1933, abgedruckt in: *Stimmen der Zeit* 173 (1963/64) 222.

stellung von maßgebender kirchlicher Seite[5] wandte sich sogleich gegen das berechnende Spiel mit Emotionen.

Die Beteiligung des bayerischen Episkopats

Was Hitler den deutschen Katholiken artikuliert zu sagen hatte, wurde ihnen in der Regierungserklärung zwei Tage später mitgeteilt. Die programmatischen Darlegungen schienen den früheren kirchlichen Absagen an den Nationalsozialismus teilweise den Boden zu entziehen und brachten den innerepiskopalen Gedankenaustausch erneut in Gang. Eine geradezu stürmische Aktivität entfaltete insbesondere Kard. Adolf Bertram von Breslau. Als Vorsitzender der Fuldaer Bischofskonferenz wurde er zur zentralen Figur für die von ihm jetzt eingeleitete Befragung der deutschen Oberhirten. Diese geschah brieflich, nicht in persönlichen Aussprachen oder einer Versammlung. So fiel ihrem Koordinator erheblich mehr Einflußmöglichkeit zu, als dies sonst der Fall gewesen wäre. Welche Gangart bei den Verhandlungen angeschlagen wurde, welches Gewicht die einzelnen Änderungswünsche haben sollten, blieb weitgehend seiner Entscheidung überlassen.

Mit dem Erzbischof von Breslau war Kardinal Faulhaber in der Überzeugung einig, die Reichstagsrede Hitlers habe eine neue Situation geschaffen. Der Vorsitzende der Freisinger Bischofskonferenz war bereits vorher an Bertram herangetreten, den Entwurf einer etwaigen Verlautbarung der Fuldaer Bischöfe auch den bayerischen Oberhirten zuzuleiten. Zu dieser Fühlungnahme hatte ihn eine Notiz in der Kölnischen Volkszeitung[6] veranlaßt, wonach die deutschen Bischöfe sich in nächster Zeit zur neuen Lage in einer Kundgebung an ihre Gläubigen wenden würden. Daraufhin teilte ihm der Breslauer Kardinal mit, daß die Nachricht ohne sein Wissen ergangen sei und man von ihm, dem Breslauer Kardinal, jetzt eine Stellungnahme verlange. Persönlich von der Legalität der Machtaneignung überzeugt und noch unter den Nachwirkungen römischer Erlebnisse[7] stehend, war

---

[5] *Kölnische Volkszeitung* Nr. 80 vom 24. März 1933 unter Hinweis auf die Kard. Bertram nahestehende *Oberschlesische Volkszeitung* vom 22. März. Eine KIPA-Meldung gleichen Datums besagte, daß es sich um die kirchliche Autorität von Breslau handle. Vgl. *La Documentation Catholique* 29 (1933) 1166.

[6] Vgl. *Kölnische Volkszeitung* Nr. 74 vom 18. März 1933.

[7] Vgl. L. VOLK SJ: *Päpstliche Laudatio auf Hitler*, in: *Stimmen der Zeit* 173 (1963/64) 221 ff.

Ergänzende Hinweise auf die Papstansprache vom 13. März 1933 liefert ein Telegramm des deutschen Botschafters v. Bergen aus dem Vatikan, abgesandt am gleichen Tag 12.20. an das Auswärtige Amt, Berlin. Für Hinweis und Vermittlung habe ich Dr. R. Morsey zu danken.

Nr. 11

„Heutige Allokution Papstes wird einen Satz enthalten des Inhalts, daß bis vor kurzem allein Papst seine warnende Stimme gegen die schwere Bedrohung der christlichen Zivilisation durch die umstürzlerischen Kräfte und Bestrebungen erhoben hätte.

Im Staatssekretariat wurde mir nahegelegt, darauf hinzuweisen, daß dieses Wort als indirekte Anerkennung des entschiedenen Vorgehens Reichskanzlers sowie der Regierung gegen den Kommunismus zu deuten wären."

Politisches Archiv, Bonn, IIa Vatikan Politik 19 Bd. 1.

Das Dokument bestätigt zunächst die Vermutung, daß v. Bergen bei der Abfassung seines Memorandums vom 16. März 1933 von der fraglichen Anspielung des Papstes auf Reichskanzler Hitler gewußt hat. Aus dem Zusammenhang gelöst, könnte der Wortlaut des Telegramms sogar den Eindruck erwecken, als sei der Botschafter vorsorglich vom Vatikan offiziell instruiert worden, den undeutlichen Passus der Konsistoriumsrede seiner Regierung zu entschlüsseln. Dem Text zufolge hat v. Bergen die Information „im Staatssekretariat" empfangen, demselben Milieu also, von dem sich auch Kard. Faulhaber inspirieren ließ. Wäre der Kardinalstaatssekretär der Informant des Botschafters

der Münchner Kardinal zwar für ein einheitliches Vorgehen der Bischöfe, machte aber doch gewisse Vorbehalte. Seine Anregung, aus der Papstallokution vom 13. März Maximen zu gewinnen für eine neue Einstellung zum Gesamtphänomen des Nationalsozialismus, fand jedoch weder in Breslau noch unter dem bayerischen Episkopat das von Faulhaber erhoffte Echo. Sosehr sich die beiden Konferenzvorsitzenden in der Ansicht einig waren, daß es nach der Regierungserklärung nun am Episkopat sei, eine Initiative zu ergreifen, so ungeklärt war an der Schwelle zur Beratung der Charakter der zu unternehmenden Schritte. Kardinal Faulhaber neigte dazu, die Anpassung an die neue Lage in Form von pastoralen Anweisungen vorzunehmen, die nur in den Amtsblättern erscheinen sollten. Noch in der Nacht zum 24. März hatte er einen mehrseitigen Entwurf ausgearbeitet und ihn den bayerischen Oberhirten zur Prüfung übersandt.[8] Sie sollten sich sowohl zum Inhalt wie zum Modus des öffentlichen Hervortretens äußern, sobald ihnen der Breslauer Text vorlag, der unter dem gleichen Datum (24. 3.) verschickt wurde[9].

Im Unterschied zum Vorsitzenden der Freisinger Bischofsversammlung betrieb der Breslauer Kardinal zunächst die Herausgabe einer allgemeinen Kundgebung, nahm aber sogleich auch den Entwurf einer Klerusinstruktion[10] in Angriff, die schon tags darauf (25. 3.) zur Post ging und wiederum auch den bayerischen Bischöfen zugestellt wurde. Der Versuch, die Stellungnahme des Episkopats auf seelsorgliche Winke zu beschränken, konnte jedoch nicht befriedigen. Damit waren zwar den Geistlichen die dringend begehrten Richtlinien in die Hand gegeben, solange aber die Milderung der bisherigen Praxis gegenüber der Hitlerpartei nicht durch eine grundsätzliche Erklärung ergänzt und erläutert wurde, mußte die bloß faktische Anpassung wie ein Zurückweichen vor der Gewalt wirken und im Kirchenvolk heillose Verwirrung anrichten. Bischof Buchberger wandte außerdem ein, daß Anweisungen an den Klerus keine Form seien, um auf die Ausführungen des Reichskanzlers zu erwidern.

---

gewesen, so hätte dieser keinesfalls verschwiegen, was die Authentizität der Nachricht so enorm gesteigert hätte. Da Kard. Pacelli ausscheidet, verteilt sich die Aufmerksamkeit der Nachforschung auf alle Regionen des ihm unterstellten vatikanischen Apparats. Die entscheidende Frage lautet dann: Wurde v. Bergen im Auftrag Pius' XI. verständigt oder hat eine namentlich nicht faßbare Instanz im Staatssekretariat auf eigene Faust ins diplomatische Spiel eingegriffen? Wie interessierte Kreise versuchten, der kirchenpolitischen Entwicklung in einem ganz bestimmten Sinn nachzuhelfen, illustriert anschaulich die Ankündigung einer Stellungnahme des deutschen Episkopats, die ohne Vorkenntnis Kard. Bertrams in der KV lanciert worden war. Freilich ist es keineswegs absolut ausgeschlossen, daß der Papst auch über Unterorgane Kontakte zu diplomatischen Vertretern führt. Im vorliegenden Fall ist die Wahrscheinlichkeit dafür jedoch äußerst gering.

Seine Informationsquelle einzustufen, bleibt v. Bergen selbst die primär zuständige Autorität. Ihre Vertrauenswürdigkeit scheint er nicht sehr hoch eingeschätzt zu haben. Andernfalls wäre es unerklärlich, wieso er in seinem Memorandum vom 16. März (vgl. VOLK, *Laudatio* 227) die Anspielung im Konsistorium schweigend übergeht. Ohne erkennbaren Umriß ist sie dort offenbar unter die Anzeichen einer positiven Einstellung des Vatikans eingereiht, und zwar mit einer Gelassenheit, die undenkbar wäre, hätte der deutsche Botschafter das Ereignis nur halbwegs so sensationell und substantiiert gefunden wie Kard. Faulhaber. Nach dem Fanfarenstoß des Telegramms hatte es das Memorandum eilig, die Proportionen wiederherzustellen und vor Fehleinschätzungen zu warnen.

[8] *Rundbrief* vom 24. März 1933, vgl. Anm. 4.

[9] *Zirkular Kard. Bertrams* vom 24. März 1933, MÜLLER, Dok. 29.

[10] Kard. Bertrams Entwurf einer Klerusinstruktion vom 25. März 1933 ist abgedruckt in H. SCHLÖMER: *Bischöfe und Nationalsozialismus*, in: *Deutsche Tagespost* Nr. 111 vom 15./16. Sept. 1961. Für das Begleitschreiben vgl. MÜLLER, Dok. 31.

Zum Wochenende (25./26. 3.) mit verschiedenen Entwürfen konfrontiert, war es für die bayerischen Bischöfe einigermaßen schwierig, nicht die Übersicht zu verlieren. Sie hatten jetzt drei Projekte zu begutachten: den Entwurf einer allgemeinen Kundgebung aus Breslau, sowie eine Münchener und eine Breslauer Fassung der „Pastoralen Anweisungen".

Über die Einbeziehung der Freisinger Bischöfe in den Beratungskreis erhielten die Angehörigen der Fuldaer Versammlung erstmals im Zirkular vom 25. März[11] näheren Aufschluß. Während in der Anschrift des Rundbriefs vom Vortag[12] nur der Vorsitzende der Freisinger Konferenz als neuer Adressat aufgenommen war, dehnte das Zirkular vom 25. März den Kreis der Empfänger auf den gesamten bayerischen Episkopat aus. Es erschien dabei dem Breslauer Kardinal nicht unwichtig anzumerken, daß der Anstoß zum Zusammenwirken der beiden Gremien vom Vorsitzenden der Freisinger Konferenz ausgegangen war. Dennoch bestanden über die Verbindlichkeit des Zusammenschlusses sowie die Prozedur der Stimmabgabe, über die Frage also, wie die bayerischen Gutachten von Breslau zu behandeln waren, keine festen Vorstellungen. Wurde Bertram mit der Zuziehung des Freisinger Episkopats automatisch zum übergeordneten Leiter der Befragungsaktion oder rechnete der Münchener Vorsitzende mit einer Zwischeninformation? Die Zusammenarbeit war improvisiert und unerprobt, gefährdet wurde sie aber erst dadurch, daß sich Kard. Bertram alsbald unter Zeitdruck fühlte und versucht war, die Verfahrensmodalitäten möglichst abzukürzen.

Dafür gibt es deutliche Symptome[13]. Ohne für die Publikation ein festes Datum ins Auge zu fassen, hatte der Breslauer Erzbischof schon im Begleitschreiben zum Entwurf zu erkennen gegeben, daß eine „Kundgebung besonders wirksam sei, wenn sie in wenigen Tagen ermöglicht werden könne". Für den am folgenden Tag (25. 3.) versandten Instruktionsentwurf nannte er dann bereits einen festen Antworttermin[14]. Während die Äußerung zur Kundgebung durch Eilbrief oder Telegramm erbeten war, kennt Bertram für den Instruktionsentwurf nurmehr postwendende Erwiderung oder telegraphischen Bescheid. Denn „die Dringlichkeit nötigt zu raschem Handeln"[15]. Kaum drei Tage nach Abgang der Vorschlagsfassung, am 27. März, fühlte sich Kardinal Bertram in der Lage, nach gründlicher Überarbeitung den Schlußpunkt unter die allgemeine Kundgebung zu setzen. Zu diesem Zeitpunkt waren zumindest die Voten des Erzbischofs Gröber von Freiburg und des Münchener Kardinals noch nicht eingetroffen[16]. Der Vorsitzende der Fuldaer Bischofskonferenz begründete das forcierte Tempo damit, daß er „von mehreren Seiten gebeten worden sei, keine Stunde mehr zu warten"[17].

[11] MÜLLER, Dok. 31. [12] MÜLLER, Dok. 29.

[13] Spuren der Hast sind in einer Reihe von Flüchtigkeitsfehlern zu sehen, die sich in den Zirkularen Kard. Bertrams jener Tage finden, worauf H. MÜLLER aufmerksam gemacht hat, in: *Zur Interpretation*, a.a.O. 198 Anm. 11. Ich habe ihm genauere Angaben zu danken. [14] Zirkular Kard. Bertrams vom 24. März 1933, MÜLLER, Dok. 29.

[15] Zirkular Kard. Bertrams vom 25. März 1933, MÜLLER, Dok. 31.

[16] Für Freiburg vgl. Anm. 52, für München vgl. Anm. 18.

[17] Zirkular Kard. Bertrams vom 27. März 1933, MÜLLER, Dok. 32.

Mit dem hektischen Endspurt der Schlußredaktion hatten die Überlegungen Kard. Faulhabers nicht Schritt gehalten. Als ihm die Morgenpost des 28. März die definitive Fassung aus Breslau überbrachte, stand er vor der Tatsache eines ohne seinen Beitrag fixierten Textes. Um die Einheitlichkeit des Episkopats bangend, richtete er unverzüglich ein Telegramm[18] an Kard. Bertram. Darin wurde summarisch die Zustimmung des bayerischen Episkopats zur vorgelegten Kundgebung mitgeteilt. Trotzdem erschien die Bischofserklärung in den allermeisten Blättern nur als Kundgebung der Fuldaer Konferenz, nicht als solche des gesamten Episkopats. Das spricht nicht dafür, daß man in Breslau auf das Telegramm aus München reagiert hat, obwohl noch Zeit gewesen wäre, da die Erklärung erst am 29. oder gar am 30. März erschien.

Aus der Freisinger Perspektive traf Kard. Faulhaber in einem Rundbrief vom 31. März an die bayerischen Oberhirten zur Vorgeschichte der Kundgebung folgende Feststellungen:

> „Es muß von unserer Seite tief bedauert werden, daß die Kundgebung zur neuen politischen Lage, an deren Vorverhandlungen wir uns beteiligt haben, nun trotz unserer Bitte vermutlich durch ein Mißverständnis als Kundgebung der Fuldaer Bischofskonferenz in die Öffentlichkeit ging und heute sogar im Osservatore Romano nicht als Kundgebung des gesamten deutschen Episkopats erscheint.“ [19]

Die Ausscheidung der bayerischen Beiträge schonend als Mißverständnis zu deuten, auf das inzwischen auch Kard. Bertram offensichtlich nicht erklärend zurückgekommen war, mag dem Vorsitzenden der Freisinger Versammlung sein eigenes überlanges Zuwarten geraten haben. Verursacht war es jedoch vor allem durch ein ländliches Firmprogramm, das den Kardinal vom 25.–27. März von München ferngehalten hatte[20]. Im Begleitschreiben Bertrams zum endgültigen Kundgebungstext findet die These vom Mißverständnis keine Stütze. Die Oberhirten der bayerischen Diözesen bat der Beratungsleiter in einer undurchsichtigen Schlußwendung, „ihnen allen diese Zeilen und Anlage unverändert vorlegen zu dürfen, da es ihm wirklich unmöglich sei, die in den bayerischen Diözesen zu nehmenden besonderen Rücksichten zu übersehen“[21]. Welcher Sinn diesen Worten innewohnte, ließ sich nur durch Verknüpfung mit einem vorausgehenden Satz der insgesamt kurzen Mitteilung erschließen. Unauffällig, aber beziehungsvoll war dort gesagt, daß „die Abstimmung unter den Mitgliedern der Fuldaer Bischofskonferenz eine erfreuliche Übereinstimmung ergeben habe“[22]. Von der Freisinger Mitwirkung war dabei

---

[18] Telegramm Kardinal Faulhabers an Bischof Buchberger, Regensburg, vom 28. März 1933, Abgangszeit 11.00. Diözesanarchiv Regensburg.
„Einheitshalber Breslau soeben persönlich telegraphisch zugestimmt. Pastoralanweisung kann jetzt nach Diözesen mit kleinen Varianten verschieden sein. Kardinal Faulhaber.“
Gleichlautende Telegramme in den Diözesanarchiven Passau, Eichstätt und Speyer.

[19] Rundbrief Kard. Faulhabers an die bayr. Bischöfe vom 31. März 1933, Diözesanarchiv Passau.

[20] Vgl. *Amtsblatt für die Erzdiözese München und Freising* Nr. 3 vom 17. Febr. 1933: *„Firmungen und andere Pontifikalhandlungen des Herrn Kardinals 1933.“*

[21] Zirkular Kard. Bertrams vom 27. März 1933, vgl. MÜLLER, Dok. 32.

[22] Ebd.

mit keinem Wort die Rede. Es ist schwer, sich der Vermutung zu entziehen, daß die bayerischen Gutachten bei der Textfixierung entweder noch nicht vorlagen oder die „erfreuliche Übereinstimmung" der übrigen Beratungsteilnehmer gestört hätten. Im ersten Fall bestand jedoch keine Notwendigkeit, den Eingang der restlichen Voten nicht noch abzuwarten, für die Wahrscheinlichkeit des zweiten gibt Bertram selbst einen Hinweis. Wenn er den Freisinger Oberhirten ihre Aussonderung durch die Blume der „besonderen Rücksichten"[23] verklärend andeuten wollte, so fehlte dem Argument die Überzeugungskraft. Regionale Eigentümlichkeiten hätten sehr wohl bei der Klerusinstruktion ins Feld geführt werden können und tatsächlich erschienen dann ja auch sowohl die Breslauer[24] wie die Münchener[25] Fassung. Im Zusammenhang mit einer allgemeinen Kundgebung zur NS-Doktrin war ihre Zitierung unglaubwürdig und fehl am Platze. Die Umorientierung der kirchlichen Haltung gegenüber der Partei des Reichskanzlers war eine eminent bedeutsame Grundsatzerklärung, die das ganze katholische Deutschland ohne Unterschied gleichermaßen berührte. Sie war ihrem Wesen nach eine religiös-weltanschauliche Entscheidung und konnte darum für Bayern nicht anders ausfallen als für das Rheinland oder Schlesien.

Der Breslauer Kardinal wäre der letzte gewesen, das nicht einzusehen. Es müssen ihn daher offensichtlich andere Motive bewogen haben, den bayerischen Episkopat ungefragt und wider Willen aus der gesamtdeutschen Konsultationsgemeinschaft zu entlassen. Inwiefern störten bayerische Wünsche oder Bedenken das zügig betriebene Einigungswerk? Diese Frage könnte nur der Text der Freisinger Eingaben unzweideutig beantworten. Die vorliegenden Äußerungen von immerhin drei Oberhirten enthalten tatsächlich zum Teil recht kritische Bemerkungen zu den ersten Breslauer Entwürfen. Sigismund Felix v. Ow-Felldorf, Passau, unterbreitete Vorschläge, damit der „etwas allzusehr der neuen Lage entgegenkommende Charakter des Entwurf mehr Rückgrat bekäme"[26]. Konrad Graf v. Preysing, Eichstätt, empfahl „in den ersten Absatz die Erklärungen des Reichskanzlers wörtlich mit Ort, Datum und Charakteristik ihrer Bedeutung (Verkündigung eines Regierungsprogramms) aufzunehmen", um von daher noch klarer den Konditionalzusammenhang zwischen Erfüllung der programmatischen Zusagen einerseits und dem Abbau der kirchlichen Abwehrhaltung anderseits herauszuarbeiten. Darum sollte der Abschnitt mit dem Satz schließen: „Die Verbote und Warnungen treten außer Kraft, soweit und solange diese Erklärung für das Programm der nationalsozialistischen Bewegung maßgebend ist."[27] Spürbar entrüstet über die Ausschreitungen der Revolutionäre wandte sich Michael Buchberger, Regensburg,

[23] Ebd.

[24] MÜLLER, Dok. 33.

[25] Beilage zum Amtsblatt Nr. 7 (der Erzdiözese von München und Freising) vom 13. April 1933.

[26] Handschriftlicher Entwurf eines Briefes des Bischofs Sigismund Felix v. Ow-Felldorf an Kard. Faulhaber vom 25. März 1933, Diözesanarchiv Passau.

[27] Handschriftlicher Entwurf eines Briefes des Bischofs Konrad Graf v. Preysing an Kard. Faulhaber, undatiert, Diözesanarchiv Eichstätt.

mit temperamentvollen Einwänden gegen die Pläne des Breslauer Kardinals[28]. Ihn schreckte die Gefahr eines überstürzten Vorgehens ebensosehr wie die Unbedenklichkeit, den Versicherungen des neuen Reichskanzlers unbegrenztes Vertrauen zu schenken. Beide Klippen sah er aus Bertrams erster Fassung hervorragen. Merkwürdig matt nimmt sich jedoch neben diesem Protest der Gegenvorschlag des Regensburger Bischofs aus, der ungeformt von der eigenen Kritik noch unprofilierter und inhaltsärmer wirkt als das Breslauer Seitenstück. Drei Stellungnahmen (von acht Bischöfen) können selbstverständlich nicht beanspruchen, den bayerischen Gesamtepiskopat zu repräsentieren. Immerhin lassen sie Abänderungsbegehren erkennen, die Bertram möglicherweise so einschneidend erschienen, daß ihr Einbau eben die „zeitraubende Korrespondenz"[29] erfordert hätte, die er bei dem hastigen Beratungstempo am wenigsten brauchen konnte.

Es geschah jedenfalls nicht von ungefähr, wenn sich die Freisinger Oberhirten plötzlich mit einer Freiheit beschenkt sahen, um die sie nicht gebeten hatten. Die rücksichtsvolle Einkleidung ihres Abschieds kann über dessen Abruptheit nicht hinwegtäuschen. Sich selbst vor die Wahl stellend, die bayerischen Gutachten abzuwarten und einzuarbeiten oder beschleunigt abzuschließen, entschied sich der Beratungsleiter, offenbar unangefochten von der sicheren Verstimmung der Frei-

---

[28] Regensburg, den 27. 3. 33

Euere Eminenz!

Hochwürdigster Herr Kardinal und Erzbischof!

In der Angelegenheit „Kundgebung der Oberhirten und Pastoralanweisung an den Klerus" gestatte ich mir, Dir zunächst Abdruck meines Schreibens an den Hochwürdigsten Herrn Kardinal von Breslau ehrerbietigst vorzulegen. Se. Eminenz drängt in dem Schreiben vom 24. März so sehr, daß ich große Sorge habe, es könnte zu einer übereilten Aktion kommen. Ich würde die Kundgebung, die für die breite Öffentlichkeit bestimmt und namentlich auch an die Adresse des Herrn Reichskanzlers gerichtet ist, von der Pastoralanweisung trennen, denn letztere ist keine entsprechende Form der Erwiderung auf die Erklärung des Herrn Reichskanzlers und auch auf sein Fernbleiben vom Gottesdienst.

Die Erklärung des Reichskanzlers bei Eröffnung des Reichstages ist sehr dankenswert und sein Entschluß, mit aller Tatkraft den Bolschewismus in seinen verschiedenen Formen zu bekämpfen, verdient höchste Anerkennung. Aber vorläufig sind das nur Worte. Wir dürfen nicht im Gefolge jener erscheinen, die jetzt Vorschußlorbeeren geben in einem Ausmaß, wie das noch nie dagewesen ist. Zurückhaltung und Würde ist das Gebot der Stunde. Viele unserer besten Katholiken sind tumultarisch ihrer Stellungen beraubt worden, viele schmachten in Haft wie Sträflinge, andere hat man fortgejagt wie Verbrecher und noch ist nichts geschehen, um solche Ausschreitungen hintanzuhalten oder wieder gut zu machen. Wir dürfen unser treu katholisches Volk und seine Führer jetzt nicht im Stiche lassen. Daher könnte ich die Pastoralanweisung des Herrn Kardinal von Breslau, so wie sie jetzt vorliegt, noch nicht unterzeichnen. Sie geht mir viel zu weit. Vielmehr bin ich mit Deinem Entwurf einverstanden.

Ich habe schon vor mehr als einer Woche eine vorläufige Anweisung an den Klerus ins Amtsblatt gegeben und habe sie in einem Entwurf, welchen ich beilege, etwas erweitert. Ich bitte daraus zu entnehmen, daß wir beide in allem wesentlich der ganz gleichen Ansicht sind. Die Bitte sei mir gestattet, daß auch die Anweisung an den Klerus r e c h t k u r z gehalten werden möge, daß daher auch die traurige causa Schachleitner wegbleibe.

Wir werden nach wie vor eine katholische Partei brauchen, sonst sind wir auf Gnade und Ungnade ausgeliefert. Dessen soll sich auch der Klerus bewußt bleiben und das soll irgendwie in der Anweisung durchklingen. Eine besonders schwierige Frage ist die nach der Zulassung der Nationalsozialisten in unsere katholischen Vereine. Nach meiner Meinung ist es jetzt unmöglich, sie grundsätzlich von denselben auszuschließen oder fernzuhalten. Aber es braucht doch größte Vorsicht. Ich habe daher einen Vorschlag gemacht, der recht dehnbar ist und den verschiedenen persönlichen und örtlichen Verhältnissen angepaßt werden kann.

Noch bitte ich Dich, zu erwägen, ob nicht der bayerische Gesamt-Episkopat recht bald einen gemeinsamen Schritt unternehmen soll, um den braven, treu katholischen Männern, die jetzt ihre Überzeugung mit Verlust der Stellung oder gar mit Haft und Verfolgung büßen, Hilfe zu bringen. TREUE um TREUE!

Diözesanarchiv Regensburg, Abschrift.

[29] Zirkular Kard. Bertrams vom 27. März 1933, MÜLLER, Dok. 32.

singer Konferenz, für den Zeitgewinn. Die resolute Unbekümmertheit dieses Trennungsstriches ist an Bertram deshalb so ungewohnt, weil er bei den jährlichen Bischofsversammlungen majorisierenden Beschlüssen durchaus abgeneigt war und lieber auf eine gemeinsame Entscheidung verzichtete, wenn sie nicht einstimmig gefällt werden konnte. Durch den Verzicht auf die bayerischen Voten erhielt aber tatsächlich nur Bertram selbst die vollere Handlungsfreiheit. Die Freisinger Konferenz dagegen war sowohl durch die Natur der Kundgebung wie den Druck der Machtverhältnisse wohl oder übel genötigt, auf die Linie der Fuldaer Erklärung einzuschwenken. Über die Zwangsläufigkeit dieses Vorgangs konnte es keinen Zweifel geben. Das alles verschärft nur die Frage, was den federführenden deutschen Kardinal nach dem Regierungsprogramm zu solcher Eile trieb.

Einige Beweggründe für das unverzügliche Erscheinen der Bischofskundgebung hat Bertram selbst genannt. Ein Abwarten, ob die Regierungszusagen erfüllt würden, könne jahrelange Verschleppung klarer Stellungnahme zur Folge haben. Nichts sei schlimmer als das[30]. Zweifellos glaubte er einen unwiederbringlich günstigen Zeitpunkt zu nutzen, wenn er einen positiven Entscheid des deutschen Episkopats herbeiführte, solange die Zusicherungen Hitlers noch nicht verhallt waren.

Was diese Stunde sonst noch auszeichnete, so daß Eile oberstes Gebot wurde, können nur Vermutungen ergründen. Daß die Alternative sofortiges Hervortreten oder jahrelange Verschleppung lautete, wurde schon von den Zeitgenossen in Abrede gestellt. Das Entweder-Oder war dehnbar und trug die Züge einer Suggestivfrage. Der dazwischenliegenden Möglichkeiten gab es theoretisch so viele, wie die gefürchteten Jahre Tage zählten. Praktisch galt das freilich nicht, und den realen Möglichkeiten kam Kardinalstaatssekretär Pacelli[31] schon näher, wenn er unmutig äußerte, wenigstens ein vierwöchiges Schweigen sei sich der Episkopat schuldig gewesen, bevor er aus der neuen Lage Konsequenzen gezogen hätte. Mitten in den revolutionären Umbruch hingestellt und mit Fragen bedrängt, war es den Oberhirten nicht vergönnt, Urteil und Antwort mit römisch-kurialer Gelassenheit unbegrenzt hinauszuschieben. Eine Stellungnahme war nach der politischen Entwicklung unvermeidbar, war das aber auch die von Bertram erzwungene Hast?

Zur Würdigung von Kard. Bertrams innerer Verfassung muß bedacht werden, daß er als Sprecher des Episkopats unvermittelt beim Wort genommen war, nachdem er über Papen bei Hitler die Vorbedingungen einer kirchlichen Umorientierung angemeldet hatte und sie nun durch Hitler vor dem Reichstag feierlich proklamiert sah. Aus seinem Blickwinkel war es nicht unverständlich, wenn er seinen persönlichen Kredit als Unterhändler zu wahren und zu mehren suchte, indem er es an beweglicher Bereitschaft mit dem offenbar versöhnungswilligen Reichskanzler aufnahm. Seine Befürchtungen vor einem jahrelangen Hinauszögern der Entschei-

---

[30] Zirkular Kard. Bertrams vom 25. März 1933, MÜLLER, Dok. 31.

[31] Vgl. R. LEIBER SJ: *Reichskonkordat und Ende der Zentrumspartei*, in: *Stimmen der Zeit* 167 (1960) 217.

dung zeigen, daß er das Regime Hitler nicht für kurzlebig hielt, sondern mit seiner Existenz zumindest für die Geltungsdauer des auf vier Jahre befristeten Ermächtigungsgesetzes rechnete. Er war außerdem nicht falsch beraten bei der Annahme, der Versuch, zum Kanzler und seiner Massenpartei ein friedliches Verhältnis anzubahnen, sei um so aussichtsreicher, je frühzeitiger er unternommen würde. Unvergessen war das hartnäckige Pochen der NS-Presse auf Revision der kirchlichen Verbote in den Wochen vor der Reichstagserklärung, eine Tendenz, die unversehens wiederaufleben und zu erpresserischer Hetze ausarten konnte, wenn eine sichtbare Bemühung von seiten des Episkopats ausblieb. Zweifellos glaubte Bertram durch ein promptes Eingehen auf die versöhnliche Geste Hitlers den deutschen Katholiken eine bessere Verhandlungsbasis zu sichern, als wenn er durch wochenlanges Zuwarten propagandistische Attacken ermöglichte, die den Raum bischöflicher Entscheidungsfreiheit weiter einengen mußten. Er konnte die Überzeugung hegen, ein klärendes Wort würde von der Regierung um so höher gewertet, je freier und früher es ausgesprochen würde.

Was neben der Faszination des einmaligen Augenblicks den Breslauer Erzbischof auf den Weg der Entspannung drängte, waren pastorale Nöte. Sollte der Klerus SA-Formationen noch länger den Zutritt verwehren, wenn sie bei nationalen Feiern wie kurz zuvor am Heldengedenktag in geschlossener Kolonne am Gottesdienst teilnehmen wollten? Hielten sie am bischöflichen Verbot fest, so hatten sie selbst das Nachsehen, da die Uniformierten dann sogleich den offenen Portalen der protestantischen Kirchen zustrebten. Die Taktik der Drohung, selbst in kleinsten Landgemeinden geübt, war ohne Zweifel parteiamtlichen Ursprungs. Es war ein nobles Bemühen, wenn der Kardinal den Seelsorgspriestern in der Frontlinie ihre heikle Position zu erleichtern suchte. Die Kriterien der Zulassung waren ohnehin schon heillos verwirrt. Da Teile der SA zur Hilfspolizei aufgerückt waren, konnte ihnen zumindest unter diesem Titel die geschlossene Teilnahme an der Meßfeier nicht mehr verweigert werden[32]. Die daraus resultierende Unsicherheit drohte die Richtlinien dadurch außer Kraft zu setzen, daß sie unanwendbar wurden. Während Kard. Bertram noch am 28. Februar dem Klerus das Festhalten am seitherigen Standpunkt eingeschärft hatte, ist im Instruktionsentwurf vom 19. März, also vor der Wende durch die Regierungserklärung der Rückzug vor den parteipolitischen Kampftruppen der NSDAP praktisch schon eingeleitet. Demonstrationen im Gotteshaus sollten die Pfarrer zwar weiterhin verhüten, würden sie aber trotzdem stattfinden, so sollten sie in ruhiger Weise den Willen der Kirche zum Ausdruck bringen, daß das in Zukunft unterbleibe.

Die SA-Verbände ihrerseits waren nicht gewillt, sich von ihrer Eroberung abbringen zu lassen. Daß sie auch religiös eingestellt waren, hätten die „Braunhemden" schon in der „Kampfzeit" brennend gern zur Schau gestellt. Mit dem 30.

[32] Vgl. *Amtsblatt für die Diözese Regensburg* Nr.4 vom 16. März 1953, Zirkular Kard. Bertrams mit Entwurf einer Klerusinstruktion vom 19. März 1933, III, MÜLLER, Dok. 28.

Januar 1933 wurde ihr frommer Eifer unwiderstehlich. Für die Masse der SA-Leute war die Kirchenparade ein Teil der Machtergreifung, auf den sie unter keinen Umständen zu verzichten bereit waren. Sie marschierten ins Kirchenschiff wie in eine eroberte Festung, die Stunde genießend, wo sie ihre Standarten wie Siegeszeichen um die Kanzeln herum aufpflanzen konnten, von denen herab sie verfemt worden waren. Der Alptraum, Hunderttausende katholischer SA-Männer könnten sich im interkonfessionellen Niemandsland verlieren, würden sie weiter abgewiesen, entstieg ernstzunehmender pastoraler Besorgnis. Ein durchschlagendes Argument für die überstürzte Verabschiedung der Märzerklärung war sie dennoch nicht. So dramatisch hatte sich die Lage der Kirche im revolutionär bewegten Deutschland nicht zugespitzt, daß es notwendig gewesen wäre, „keine Stunde mehr zu warten"[33].

Zu seiner fast panischen Eile war der Wortführer des deutschen Episkopats vermutlich von anderer Seite angehalten worden. Man darf bei der Vorgeschichte der Kundgebung nicht den Chor jener Stimmen überhören, die im Sinn eines beschleunigten Abschlusses auf den Vorsitzenden der Fuldaer Konferenz eindrangen. Nicht ausgeschlossen, vielmehr sehr wahrscheinlich ist, daß der Vizekanzler v. Papen nach der Regierungserklärung Hitlers, an der er sich gewiß nicht wenig Verdienst zuschrieb, in Breslau vorgefühlt hat, um den Stand der Entwicklung zu erforschen. Auffällig ist auch ein Vorstoß aus den Kreisen westfälischer Adeliger[34], der mit bemerkenswerter Intuition für den richtigen Augenblick die Beratung der bischöflichen Kundgebung überlagerte. Am 19. März legte Graf Wolfgang Wolff-Metternich dem Erzbischof von Paderborn eine Aktennotiz mit grundsätzlichen Erklärungen Hermann Görings zur Haltung der NSDAP gegenüber der katholischen Kirche vor. Die Niederschrift hatte der Überbringer bei einer Fühlungnahme mit Göring am 29. April 1932 in Berlin selbst angefertigt, wobei dieser als politischer Beauftragter Hitlers aufgetreten war. Im wesentlichen wiederholte Göring die Zusicherungen, die er bei seiner Vorsprache im Vatikan 1931 Unterstaatssekretär Pizzardo erläutert hatte, daß nämlich die Partei weder Dogmen bekämpfen, noch eine Nationalkirche errichten wolle, daß sie die kirchliche Einmischung ins Politische zwar beenden, den Bischöfen aber durch Sitz und Stimme in einem Staatsrat direkten Einfluß auf gemischte Sachgebiete einräumen werde. „Die NSDAP würde es freudig begrüßen, mit der Kirche in ein erträgliches Verhältnis zu kommen und würde jederzeit bereit sein ... bindende Erklärungen abzugeben."[35] Gelegentlich eines Besuches auf Schloß Vinsebeck im Januar 1933 hatte Hitler die

[33] Zirkular Kard. Bertrams vom 27. März 1933, MÜLLER, Dok. 32.

[34] Unter dem katholischen Adel Westfalens hing eine aktive Gruppe der deutschnationalen Partei an. Zugleich war sie schroff zentrumsfeindlich eingestellt. Ihre aggressive Unduldsamkeit hatte in den beiden Jahren vor 1933 zu Spannungen mit verschiedenen Bischöfen, zu Auseinandersetzungen innerhalb ihrer Standesgenossenschaft, dem Rheinisch-Westfälischen Verein katholischer Edelleute, und zu demonstrativen Austritten von Vereinsmitgliedern geführt, die sich durch das Verhalten deutschnationaler Sprecher brüskiert fühlten.

[35] „Aktennotiz über die Aussprache des Grafen Wolfgang Wolff-Metternich aus Vinsebeck mit dem Hauptmann Göring, dem politischen Beauftragten Hitlers". Abschrift, Diözesanarchiv Eichstätt.

Gültigkeit dieser Erklärungen neuerdings anerkannt[36]. Dem Paderborner Oberhirten erschien die Information so bedeutsam, daß er sie, womöglich auf Anregung seines Besuchers, Mitgliedern des deutschen Episkopats in Abschrift zuleitete. Ihr Einfluß auf das Zustandekommen der Bischofskundgebung darf nicht übersehen werden, eben weil sie wie eine Untermauerung der Reichstagsrede verstanden werden konnte und dem Bedürfnis nach weiteren Garantien entgegenzukommen schien[37]. Das Schriftstück selbst mahnte zwar nicht zur Eile, aber es konnte in Breslau und anderswo die noch schwankende Ansicht festigen, auf dem rechten Weg zu sein, und so mithelfen, den Abschluß zu beschleunigen. Die zeitliche Abstimmung, die Herkunft aus der Heimatprovinz und Gesellschaftsschicht v. Papens erlauben zumindest die Frage, ob die Initiative des Grafen Wolff-Metternich ganz ohne Zutun des Vizekanzlers erfolgte.

In diesem Zusammenhang muß auch des spontanen Eingreifens eines wenig beachteten Außenseiters, des österreichischen Professors Hans Eibl gedacht werden, der im Rahmen der „Wiener Arbeitsgemeinschaft für den religiösen Frieden" um einen Brückenschlag zwischen katholischer Kirche und Nationalsozialismus bemüht war[38]. Schon seit längerem auf eine verbindliche Stellungnahme der Partei zur religiösen Frage hinarbeitend, war er am Abend des 23. März von Theo Habicht, dem nationalsozialistischen Landesinspekteur für Österreich, angerufen worden, daß Hitler die erbetene Erklärung in seiner Reichstagsrede abgegeben habe. Das war für Eibl das Signal, auf dem kürzesten Weg nach Berlin zu eilen, von der Überzeugung beflügelt, ihm, als dem vermeintlichen Anreger von Hitlers kulturpolitischem Offenbarungseid, werde dort in diesem Augenblick eine besondere Mission zufallen. Über die Sprossen der Eibl-Habicht-Hitler Kontakte suchte er leitende Kirchenmänner auf eine Warte zu führen, von der aus die Äußerungen des Reichskanzlers bis zu ihren Ursprüngen in präzisen Fragen und Forderungen des Wiener Kreises zu verfolgen sein sollten. Dem rührigen Botschafter des guten Willens war jedoch die Fühlungnahme Bertram-Papen-Hitler[39] entgangen, die die fraglichen Passagen der Regierungserklärung mindestens ebenso schlüssig interpretierte wie die Geschichte von Eibls peripheren Anknüpfungsversuchen. Dennoch gelang es Prof. Eibl am 25. März Generalvikar Steinmann in Berlin mit seinen Enthüllungen so zu beeindrucken, daß dieser zur Überzeugung kam, auch Kard. Bertram müsse von dem Gehörten erfahren. Eibl reiste daraufhin nach Breslau und wurde vom

---

[36] Begleitbemerkungen zur „Aktennotiz", undatiert und unsigniert, vermutlich vom Erzbischof von Paderborn beigegeben.

[37] Trotzdem ist es sehr zweifelhaft, ob noch mehr Bischöfe den Wert dieser Aktennotiz mit ihren freigebigen Zusagen ebenso hoch veranschlagt haben wie Kard. Faulhaber, für den sie zu „Erklärungen höchster politischer Stellen" aufrückten, „die auch für weitere wesentliche Fragen des öffentlichen Lebens Bürgschaften geben". Brief Kard. Faulhabers an Bischof Gföllner, Linz, vom 3. April 1933, vgl. Anm. 62.

[38] Vgl. E. WEINZIERL-FISCHER: *Österreichs Katholiken und der Nationalsozialismus*, in: *Wort und Wahrheit* 18 (1963) 437. Der Verfasserin danke ich für freundliche Ergänzungen aus den Aufzeichnungen H. EIBLS: *Die Wiener Arbeitsgemeinschaft für weltanschaulichen Frieden bereitet das Konkordat vor. Hitlers Sieg, das Konkordat.*

[39] Über die Vorsprache v. Papens in Breslau waren die deutschen Bischöfe durch Zikular Kard. Bertrams vom 19. März 1933 unterrichtet. MÜLLER, Dok. 28.

Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenzen empfangen. Was sich der Berichterstatter an persönlichem Einfluß auf Hitlers Einlenken zuschrieb, mochte der Kardinal füglich bezweifeln. Trotzdem konnte sein Vermittlungseifer die Ungeduld Bertrams weiter anfachen, auf die Reichstagsrede möglichst rasch zu erwidern. Bedeutungsvoller als die Wiener Fassung der Vorgeschichte war Eibls Vision von der Partnerschaft zwischen der Kirche und dem neuen Reich. Papen, den der Professor mit dem Hinweis ansprach, es sei nun für Berlin Zeit, sich unmittelbar mit Rom zu verständigen, erklärte sich bei dem Zusammentreffen am 27. März „bereits dazu entschlossen und beauftragt"[40].

Ungeachtet ihrer Kargheit erfordern die Angaben H. Eibls über seine Vorsprache beim Vizekanzler stärkste Beachtung. Sie sind schon deswegen bemerkenswert, weil sie die bisher früheste Datierung für einen diplomatischen Auftrag v. Papens bieten, der, wie vage auch immer in seinen Umrissen, dem Ansatz nach die Möglichkeit der Konkordatsbereitschaft in sich schloß. Dabei ist durchaus die Frage angebracht, ob nicht zu diesem Zeitpunkt der Auftrag des Vizekanzlers, eine Frucht seiner Entschlossenheit, nicht noch sehr der Kräftigung bedurfte, bis er als von Hitler endgültig adoptiert gelten konnte. Nun legte am gleichen Tag, da Eibl den Vizekanzler ansprach, der Breslauer Kardinal letzte Hand an die Bischofskundgebung. Damit gerät zumindest die Endphase der bischöflichen Entschlußbildung in den Ausstrahlungsbereich von Papens Vollmacht. Die wiederholt erörterte Vermutung, das Konkordatsprojekt könnte in die Diskussion der Kundgebung hineingespielt haben, gewinnt durch die Aufzeichnungen Prof. Eibls an Überzeugungskraft. Wenn der Vizekanzler schon den Wiener Besucher in die Ermächtigung für Rom einweihte, ist kaum anzunehmen, er habe vor dem Wortführer des Episkopats ein Argument in seiner Brust verschlossen, das wie kein anderes berufen schien, den Bann kirchlicher Zurückhaltung vollends zu brechen. Mit dem Verzicht auf eine vertrauliche Mitteilung an Kard. Bertram hätte er, der staatliche Promotor des Versöhnungswerkes, gerade seinen stärksten Trumpf nicht ausgespielt.

Auf seiten des Episkopats würde mit der Konkordatsidee ein Beweggrund greifbar, von eben dem Gewicht und Ausmaß, die beträchtliche Lücke in der Motivationskette zu schließen, die den Nachvollzug von Bertrams Entschlüssen während der Beratungsperiode so außerordentlich erschwert. Wie zu zeigen versucht wurde, ist zwischen Einleitung und Abschluß der brieflichen Konsultation, deren Rhythmus der Verhandlungsleiter in Breslau bestimmte, das Beratungstempo merklich verschärft worden. Dem beschleunigten Hervortreten zuliebe hatte Kard. Bertram die Gutachten der Freisinger Bischöfe und dasjenige von Erzbischof Gröber entweder nicht abgewartet oder übergangen. Dabei ist ein adäquates Motiv für die hektische Eile, der es um Stunden ging, nicht erkennbar. Der Ausblick auf

[40] „Professor Dr. Hans Eibl über sein Leben und Wirken". Vgl. Anm. 38.

ein Konkordat jedoch hätte vor den Augen Bertrams einen Horizont von erregender Weite eröffnet, mit ihm wäre ein Motiv von außergewöhnlichen Dimensionen in seine Gedankenwelt eingebrochen, mächtig genug, die Ignorierung der bayerischen Bischöfe zu rechtfertigen, wenn Zögern oder Zeitverlust die Festigkeit von Papens Vollmacht angeblich oder wirklich gefährden konnte.

Entwurf und Endform

Kundgebung der deutschen Bischöfe vom 28. März 1933

Entwurf	Endform
Die Oberhirten der Diözesen Deutschlands haben aus triftigen Gründen, die wiederholt dargelegt sind, in ihrer pflichtmäßigen Sorge für Reinerhaltung des katholischen Glaubens und für Schutz der unantastbaren Aufgaben und Rechte der katholischen Kirche in den letzten Jahren gegenüber der nationalsozialistischen Bewegung eine ablehnende Haltung durch Verbote und Warnungen eingenommen, die solange und insoweit in Geltung bleiben sollten, wie diese Gründe fortbestehen.	Die Oberhirten der Diözesen Deutschlands haben aus triftigen Gründen, die wiederholt dargelegt sind, in ihrer pflichtmäßigen Sorge für Reinerhaltung des katholischen Glaubens und für Schutz der unantastbaren Aufgaben und Rechte der katholischen Kirche in den letzten Jahren gegenüber der nationalsozialistischen Bewegung eine ablehnende Haltung durch Verbote und Warnungen eingenommen, die solange und insoweit in Geltung bleiben sollten, wie diese Gründe fortbestehen.
Es ist nunmehr mit Dank anzuerkennen, daß von leitender Stelle jener Bewegung	Es ist nunmehr anzuerkennen, daß von dem höchsten Vertreter der Reichsregierung, der zugleich autoritärer Führer jener Bewegung ist, öffentlich und feierlich
Erklärungen gegeben sind, durch die der Unverletzlichkeit der katholischen Glaubenslehre und den unveränderlichen Aufgaben und Rechten der Kirche Rechnung getragen wird.	Erklärungen gegeben sind, durch die der Unverletzlichkeit der katholischen Glaubenslehre und den unveränderlichen Aufgaben und Rechten der Kirche Rechnung getragen, sowie die vollinhaltliche Geltung der von den einzelnen deutschen Ländern mit der Kirche abgeschlossenen Staatsverträge durch die Reichsregierung ausdrücklich zugesichert wird. Ohne die in unseren früheren Maßnahmen liegende Verurteilung bestimmter religiös-sittlicher Irrtümer aufzuheben, glaubt daher
Der Episkopat hegt daher das Vertrauen, daß die vorbezeichneten Verbote und Warnungen nicht mehr als notwendig betrachtet zu werden brauchen.	der Episkopat das Vertrauen hegen zu können, daß die vorbezeichneten allgemeinen Verbote und Warnungen nicht mehr als notwendig betrachtet zu werden brauchen.
	Für die katholischen Christen, denen die Stimme ihrer Kirche heilig ist, bedarf es auch im gegenwärtigen Zeitpunkte keiner besonderen Mahnung zur Treue gegenüber der rechtmäßigen Obrigkeit und zur gewissenhaften Erfüllung der staatsbürgerlichen Pflichten unter grundsätzlicher Ablehnung allen rechtswidrigen oder umstürzlerischen Verhaltens.

In Geltung bleibt die so oft in feierlicher Kundgebung an alle Katholiken ergangene Mahnung, stets wachsam und opferfreudig einzutreten für Frieden und soziale Wohlfahrt des Volkes, für den Schutz der konfessionellen Schule, der christlichen Religion und für Freiheit und Rechte der katholischen Kirche.

In Geltung bleibt auch die Erinnerung an die politischen und ähnlichen Vereine und Organisationen, daß aus Ehrfurcht vor der Heiligkeit des Gotteshauses und der kirchlichen Funktionen tunlichst alles von denselben ferngehalten werden möge, was als politische oder parteimäßige Demonstration erscheinen und daher Anstoß erregen kann.

In Geltung bleibt die so oft und eindringlich ergangene Aufforderung, für Ausbreitung und Wirksamkeit der katholischen Vereine, deren Arbeit so überaus segensreich ist für Kirche, Volk und Vaterland, für christliche Kultur und sozialen Frieden stets mit weitblickender Umsicht und in treuer, opferwilliger Einigkeit einzutreten.

In Geltung bleibt die so oft in feierlicher Kundgebung an alle Katholiken ergangene Mahnung, stets wachsam und opferfreudig einzutreten für Frieden und soziale Wohlfahrt des Volkes, für Schutz der christlichen Religion und Sitte, für Freiheit und Rechte der katholischen Kirche und Schutz der konfessionellen Schule und katholischen Jugendorganisationen.

In Geltung bleibt ferner die Mahnung an die politischen und ähnlichen Vereine und Organisationen in Gotteshaus und kirchlichen Funktionen aus Ehrfurcht vor der Heiligkeit derselben zu vermeiden, was als politische oder parteimäßige Demonstration erscheinen und daher Anstoß erregen kann.

In Geltung bleibt endlich die so oft und eindringlich ergangene Aufforderung, für Ausbreitung und Wirksamkeit der katholischen Vereine, deren Arbeit so überaus segensreich ist für Kirche, Volk und Vaterland, für christliche Kultur und sozialen Frieden, stets mit weitblickender Umsicht und mit treuer opferwilliger Einigkeit einzutreten.

Diözesanarchiv Passau.

Erstmals abgedruckt in H. MÜLLER: *Zur Vorgeschichte* a.a.O., 262 f.

Was die Einhelligkeit der Fuldaer Bischofsgemeinschaft anlangt, so lehrt ein Vergleich zwischen vorgeschlagener und endgültiger Fassung, „daß zumindest ein Teil der ... Bischöfe sich ganz offensichtlich nur mit großen Bedenken und mit gewichtigen Einschränkungen den Plänen des Breslauer Metropoliten angeschlossen hat“[41]. Durch Hitlers Geste war Kard. Bertram beklemmender Ängste plötzlich enthoben und er zählte in den Tagen unmittelbar nach der Regierungserklärung offensichtlich zu den hoffnungsvollsten und zuversichtlichsten Zeitbetrachtern innerhalb des Gesamtepiskopats. Die optimistisch getönte Grundhaltung blieb indessen nur eine flüchtige Anwandlung und verflog wesentlich rascher als bei vielen anderen im Frühjahr 1933. Sie verführte ihn nicht dazu, sich den Zusätzen und Verbesserungswünschen seiner Mitbischöfe zu verschließen, läßt aber gleichwohl die Frage unentschieden, ob die beantragten, aber nicht aufgenommenen Formulierungen[42] tatsächlich „im wesentlichen im anliegenden Text enthalten“ waren[43].

[41] P. MIKAT a.a.O. 232 f.

[42] Nicht berücksichtigt wurde z. B. der Vorschlag des Limburger Bischofs: „Der Episkopat hegt das Vertrauen, daß auch die Gesamtbewegung sich nach diesen programmatischen Erklärungen richten wird.“ Vgl. MÜLLER: *Zur Vorgeschichte*, a.a.O. 264 Anm. 33.

[43] Zirkular Kard. Bertrams vom 27. März 1933, MÜLLER, Dok. 32.

Die augenfälligste Erweiterung war der Einschub eines dritten Absatzes, der vom Verhältnis der Katholiken zur rechtmäßigen Obrigkeit handelte. Er wurde im Verlauf der bisherigen Diskussion einem derart intensiven Verhör unterzogen, daß ernstlich zu prüfen ist, ob hier wirklich die Quintessenz der Kundgebung verborgen liegt. Anzumerken ist, daß der neue Abschnitt nicht in die gleiche Kategorie von Änderungen gehört wie die übrigen Zusätze. Während diese differenziert aus dem Entwurf hereingeholt werden konnten, schlug der eingeschobene Absatz ein vorher unberührtes Thema an. Im Unterschied zu den übrigen Aussagen der Schlußfassung ist also der Inhalt des dritten Abschnitts nicht Gegenstand der brieflichen Vorberatung gewesen, vielmehr von einer Gruppe von Einsendern, wahrscheinlich sogar nur von einem einzigen[44], angeregt und von Bertram aufgegriffen worden. Vorgängig zu jedem inhaltlichen Befund und unabhängig von ihm folgt aus dieser Tatsache, daß das Ausmaß bischöflicher Übereinstimmung hier fragwürdiger ist als in den übrigen Teilen der Erklärung. Es wäre infolgedessen riskant und willkürlich, ausgerechnet an einer Stelle von dubioser Festigkeit, den Angelpunkt für Auslegung und Verständnis der Bischofserklärung zu verankern.

Von der Sache her ist allerdings nicht zu vermuten, daß die undiskutierte Beigabe große Wellen geschlagen hat. In einer Mahnung, die sich ihre eigene Überflüssigkeit bescheinigt, steckt nicht das Zeug zur Provokation. Soviel scheinen die bisherigen Bemühungen dargetan zu haben, daß es den angestrebten eindeutigen Wortsinn gar nicht gibt. Schon zeitgenössische Kommentatoren kamen zu abweichenden Ergebnissen. H. Schlömer[45] hat darauf hingewiesen, daß die „Tägliche Rundschau" vom 30. März im dritten Absatz einen „bedeutsamen politischen Vorbehalt der Bischöfe" entdeckte, während andere Ausleger (E.-W. Böckenförde[46] unter Berufung auf M. Pribilla SJ, H. Müller[47] und K. Sontheimer[48]) aus der Stelle vor allem die Anerkennung der Regierung Hitler als rechtmäßiger Obrigkeit und die geistliche Legitimierung der Machtergreifung herauslesen. In der Folgezeit habe das den Katholiken jede oppositionelle Einstellung zum NS-Regime verwehrt. Man bringt den umstrittenen Passus der Eindeutigkeit näher, wenn man die Verschlingung des Schlußteils amputiert, so daß der Hauptsatz überschaubar zurückbleibt. Ob das Verfahren den Intentionen der Unterzeichner gerecht wird, ist eine andere Frage. Um den Bedeutungsumfang nicht vorzeitig zu verengen, empfiehlt es sich deshalb, die ganze Aussage von der Sinnverzweigungsstelle her zu erschließen.

Die Diskussion hat sich vor allem auf die Frage konzentriert, ob die „Ablehnung allen rechtswidrigen oder umstürzlerischen Verhaltens" den Katholiken oder der SA und verwandten Gliederungen gegolten habe. Gute Gründe für beide Ver-

[44] Durch die Verspätung der Freiburger Stellungnahme (vgl. Anm. 52) kommt Erzbischof Gröber als direkter Anreger des dritten Absatzes kaum in Betracht. Vgl. E.-W. BÖCKENFÖRDE in: *Hochland* 54 (1961/62) 232, Anm. 28.

[45] Vgl. H. SCHLÖMER in: *Deutsche Tagespost* Nr. 113 v. 20. Sept. 1961.

[46] Vgl. E.-W. BÖCKENFÖRDE a.a.O.

[47] Vgl. H. MÜLLER: *Zur Interpretation*, a.a.O.

[48] Vgl. K. SONTHEIMER a.a.O.

sionen legen den Verdacht nahe, daß jeder Vorschlag jeweils nur eine der beiden möglichen Lesarten erfaßt. Wenn der Satz zu Beginn ausdrücklich die Katholiken anredet, so schließt das nicht aus, daß er in der präpositionalen Verschränkung vor Schluß nach anderen Richtungen auseinanderfächert. Es gibt überdies sehr wohl einen formalen Hinweis auf die Ambivalenz der Adressierung. Dazu muß allerdings in der „grundsätzlichen Ablehnung" dem Adjektiv der ihm gebührende Nachdruck zuerkannt werden. Sind aber gesetzlose Handlungen „grundsätzlich" zu verurteilen, d. h. wo und von wem auch immer sie vollbracht werden, dann erstreckt sich das bischöfliche Verdikt auf alle Täter ohne Ausnahme.

Bedurfte es für die unrebellisch gesinnten Katholiken überhaupt dieser Mahnung? Wenn nicht, dann konnte dem klaren Vordersatz möglicherweise die Rolle des Vehikels zugedacht sein, um mit der Kritik am revolutionären Treiben über die Kirchenmauern hinauszudringen. Die Ära der unsagbaren Wahrheiten hatte bereits begonnen.

Leichter erschließbar ist allerdings die Oberflächenbedeutung des vielberufenen Satzes. Darin präsentiert sich katholische Staatstreue als eine so selbstverständliche Haltung, daß sie „auch im gegenwärtigen Zeitpunkt" nicht eigens eingeschärft werden muß. Demzufolge unterwarf dieser Augenblick die Loyalität der Katholiken, wenn nicht einer Probe, so doch gewissen Fragen. Um die „Regierung der nationalen Konzentration" in den Genuß katholischer Staatstreue zu bringen, war keine Kundgebung des Episkopats vonnöten. Loyalität der Obrigkeit gegenüber war den Katholiken als Haltung anerzogen und in der Betätigung kontinuierlich. Sie übertrug sich, ohne innezuhalten oder zu schwanken, von einer Regierung auf die andere. Unproblematisch und unreflektiert, wie sie in der Katechese gelehrt und vom Kirchenvolk seit Jahrzehnten ohne die Grenzerfahrungen des Unrechtsstaates geübt worden war, schwebte sie freilich in der größten Gefahr, von einem unter dem Schein des Rechts installierten Usurpator mißbraucht zu werden.

Nun war der Politiker, der am 30. Januar 1933 nach der höchsten Verantwortung griff, für die Katholiken keine unbekannte Größe, sondern avisiert als Führer einer Weltanschauungspartei, die der Episkopat christentumsfeindlicher Unterströmungen wegen autoritativ abgelehnt hatte. Wer im katholischen Deutschland den Vorgang wachen Sinnes verfolgte, mußte sich klar sein, daß ein Kanzler aus den Reihen der NSDAP lediglich der formalen Legalität zuliebe nicht einfach vorbehaltlos akzeptiert werden konnte. Aber schon in den Reihen des Episkopats strebten die Ansichten auseinander. Während der Breslauer Kardinal[49] bis zur Regierungserklärung energisch die Auffassung vertreten hatte, daß der tatsächliche – und wie man damals glaubte – legitime Machtbesitz keine Änderung der bischöflichen Grundsätze gegenüber der Regierungspartei zulasse, neigte sein Münchener Amtsbruder eben deswegen zur Nachsicht, weil die Regierung „recht-

[49] „Die Veränderung in den politischen Machtverhältnissen kann nicht Anlaß sein, die aus kirchlichen Gründen beschlossene Stellungnahme zu beeinflussen." Zirkular Kard. Bertrams vom 19. März 1933, MÜLLER, Dok. 28.

mäßig wie noch keine Revolutionspartei in den Besitz der Macht gelangt"[50] war. Und nach dem 28. März rechtfertigte Faulhaber die Einschränkung der früheren Warnungen damit, daß die Grundsätze christlicher Staatslehre auch der neuen Regierung gegenüber gelten müßten[50a]. Tatsächlich war das ein Argument, das in den Gewissensanfechtungen der Umsturzperiode oft benötigten Trost bereithielt. Daß er so billig gewährt sein sollte, enthüllt die Schwäche des überlieferten Legalitätsbegriffs.

Der Breslauer Kardinal war gut beraten, wenn er die mit Hitlers Machtantritt geschaffene kirchenpolitische Situation verflochtener, widerspruchsvoller und damit verantwortungsbewußter sah, als es ihm die weitherzige Loyalitätstheorie erlaubt hätte. Einerseits konnte die Absage des Episkopats an den Geist der NS-Partei nicht dadurch hinfällig werden, daß diese auf anscheinend legalem Weg zur bestimmenden und wenig später zur alleinherrschenden Staatspartei aufgerückt war. Auf der andern Seite war die Sorge niederdrückend, was geschehen könnte, wenn der Episkopat auf seiner Ablehnung beharrte. Der bestürzende Elan, mit dem Bertram nach der vermeintlichen Versöhnungshand griff, war ein Reflex der ungeheuren Erleichterung, dem Konflikt entronnen zu sein.

Das unbestreitbare Kernstück der Märzerklärung war indessen nicht der dritte, sondern der zweite Absatz. Er wies gegenüber dem Entwurf bedeutende Korrekturen auf. Während die Person Hitlers dort namenlos als „die leitende Stelle jener Bewegung" eingeführt war, nannte ihn die Schlußfassung „den höchsten Vertreter der Reichsregierung, der zugleich autoritärer Führer jener Bewegung ist". Nach Umarmung klang das beides nicht. Mit einer umständlichen Ämterdefinition, einer kühlen, jeder kultischen Überhöhung spottenden Sachlichkeit wurde der vergötterte Parteichef am Schnittpunkt seiner Funktionen aufgesucht. Trotzdem war die darin liegende Distanzierung mehr Begleiteffekt als Demonstration. Den Führer und Reichskanzler auf dem Umweg über seine Vollmachten anzusprechen, entsprang einer Notwendigkeit. Der Entwurf Bertrams hatte der Doppelautorität Hitlers noch keine Beachtung geschenkt. Die Beratung umriß schärfer, was der Entwurf nur angedeutet hatte, daß nämlich die Regierungserklärung für eine Haltungsänderung des Episkopats gegenüber der NSDAP nur eine höchst unzulängliche Handhabe bot. Hitler hatte sich dort als Reichskanzler geäußert, nicht als Parteichef. Von seiner Bewegung lag das immer wieder geforderte Zeichen der Abkehr vom Antikirchlichen nicht vor. Daß der Geist der Mäßigung vom Regierungsprogramm auf die Pateiideologie abfärben werde, war eine Erwartung, weniger noch als ein Versprechen. Strenggenommen gab es also ein Motiv, die NSDAP milder zu beurteilen, lediglich in der Person des Reichskanzlers, insofern er zugleich oberster Parteichef war. Anzunehmen, daß der Wille zur Reform von der Regierungserklärung Einzug ins Parteiprogramm halten werde, war von seiten

[50] Rundbrief Kard. Faulhabers vom 24. März 1933, vgl. Anm. 4.

[50a] Brief Kard. Faulhabers an Bischof Gföllner, Linz, vom 3. April 1933, vgl. Anm. 62.

der Bischöfe ein Akt des Vertrauens, vertretbar einzig unter der Voraussetzung, „der autoritäre Führer jener Bewegung" werde seine ungeteilte Machtfülle gebrauchen, die Diskrepanz zwischen den Worten des Reichskanzlers und der Haltung seiner Partei zu beheben. Indem sie die Überzeugung von der Zulässigkeit ihres Wagnisses mit Zweifeln beschwerten („Der Episkopat glaubt das Vertrauen hegen zu dürfen", statt: „hegt das Vertrauen"), unterstrichen sie die Dringlichkeit, ihrem Entgegenkommen die tragfähige Grundlage von seiten der Partei zu bieten.

Nicht minder bemerkenswert war am gleichen zweiten Absatz, daß er die umzubildende kirchliche Verbotshaltung nüchtern-kritisch aufgliederte. Während der Breslauer Entwurf die früheren Warnungen einschränkungslos „als nicht mehr notwendig" betrachten wollte, differenzierte die Kundgebung antithetisch zwischen allgemeinen Verboten, die im Hinblick auf die Kanzlerrede zurückgenommen werden könnten und der „Verurteilung bestimmter religiös-sittlicher Irrtümer", an der im Maß des fortbestehenden Anlasses festzuhalten sei. Damit war auf der einen Seite von der NSDAP als solcher das Stigma der Christentumsfeindlichkeit entfernt und ihre Forderung erfüllt, den für Katholiken wählbaren politischen Gruppen zugezählt zu werden. Anderseits aber hatte der Episkopat damit ein Bekenntnis zur Kontinuität und Richtigkeit des bisherigen Widerspruchs abgelegt. Zwar würde er sich nicht mehr auf die Partei als Ganzes richten, aber doch wachsam bleiben gegenüber allen religiös-sittlichen Strömungen in ihren Reihen.

Interpretationsabsicherungen Bertrams und innerkatholisches Echo

In der Erklärung des deutschen Episkopats, die von den meisten Blättern am 29. oder 30. März verbreitet wurde, war vieles ungesagt geblieben. Um den Entspannungsversuch nicht zu gefährden, wurde manche Frage übergangen, die dem katholischen Volk auf der Seele brannte. Niemand war sich über die Ergänzungsbedürftigkeit der bischöflichen Verlautbarung mehr im klaren als ihr hauptverantwortlicher Redakteur, Kardinal Bertram. Daß sein Patronat über die Kundgebung erheblich weiter reichte als bis zur Unterschrift, bezeugen seine bisher unbekannten Bemühungen, einer propagandistischen Auswertung entgegenzuwirken. Er inspirierte selbst verschiedene katholische Tageszeitungen, in begleitenden Kommentaren zu erläutern, daß die Zurücknahme der allgemeinen Warnungen nicht mit einer Empfehlung des Nationalsozialismus zu verwechseln sei. Den übrigen Bischöfen legte er nahe, in der gleichen Richtung zu wirken. Die Anregung erging auf einem „vertraulichen Beiblatt"[51] ohne Datum, Adresse und Unterschrift. Weist schon

[51] Vertraulich Beiblatt
Da die Kundgebungen des Episkopats, sobald sie Angelegenheiten des öffentlichen Lebens berühren, vielfach von parteipolitischen Organen in einer Weise interpretiert werden, die keineswegs den Intentionen der Verfasser ent-

die äußere Beschaffenheit des Schriftstücks auf die Kanzlei des Breslauer Erzbischofs als Ursprungsort hin, so wird die Vermutung zur Gewißheit durch eine handschriftliche Mitteilung Kard. Bertrams an den Freiburger Erzbischof Gröber[52]. Abgesehen von der darin kundgegebenen Absicht, die katholische Presse zu instruieren, stimmen die beiden Äußerungen an einer Stelle so frappierend überein, daß an der Autorschaft Bertrams am „vertraulichen Beiblatt" kein Zweifel bestehen kann. Tatsächlich sind Spuren seiner publizistischen Initiative in mehreren Blättern nachweisbar, wobei eine systematische Suche sicherlich noch mehr Zeugnisse sammeln könnte.

Die dem Breslauer Oberhirten nahestehende „Schlesische Volkszeitung" schrieb:

> „Demgemäß bedeutet die Kundgebung durchaus nicht eine Empfehlung des Nationalsozialismus, sondern die Duldung unter ganz bestimmten Voraussetzungen um des Friedens willen." [53]

Die „Kölnische Volkszeitung" erklärte:

> „Indem drei Absätze gleichlautend mit den Worten beginnen: ‚In Geltung bleibt', erhellt zur Genüge, daß es sich in der Kundgebung durchaus nicht, wie hier und da fälschlich gefolgert wurde, um eine Empfehlung der nationalsozialistischen Partei handelt, sondern um Richtlinien, für deren Verwirklichung ‚wachsam und opferfreudig' einzutreten alle Katholiken ermahnt werden." [54]

---

spricht, so darf ergebenst darum gebeten werden, in begleitenden Artikeln darauf hinzuweisen, daß die Kundgebung vom 28. März keineswegs eine restlose Empfehlung des Nationalsozialismus ist, sondern daß die 3 Absätze:

In Geltung . . . . . .
In Geltung . . . . . .
In Geltung . . . . . .

dem Volke klar zeigen, welche Art Bewegung und Betätigung im öffentlichen Leben verlangt wird. Die Dankbarkeit zur kirchlich treuen Arbeit des Zentrums und der Bayerischen Volkspartei läßt dies als notwendig erscheinen.
Diözesanarchiv Eichstätt.

[52]

Nr. 325

Der Erzbischof von Breslau — Breslau, den 27. März 1933

Hochwürdigster Herr Erzbischof!

Eurer Exzellenz freundliches Schreiben zu der „Kundgebung" traf erst n a c h Absendung der endgiltigen Fassung ein. Auch habe ich das (anscheinend auch von Ihnen angedeutete) Empfinden, daß es kaum gut ist, einen politischen Anklang hineintönen zu lassen.

Sachlich bekunden die 3 Absätze „In Geltung . . .", „In Geltung . . .", „In Geltung . . ." – doch gewiß außerordentlich klar, welche Bewegung der Episkopat dringlichst empfiehlt. An diese 3 Absätze würde nun sehr leicht eine geschickte journalistische Feder anknüpfen können, um zu beweisen, daß die Kundgebung keineswegs eine restlose Empfehlung des Nationalsozialismus ist. Ich werde heute noch einige Blätter vertraulich so informieren und stelle ergbst anheim, auch Ihr Vertrauensmann wolle dahin tätig sein.

In herzlichster Ehrerbietung
gez. A. Card. Bertram

Erzbischöfl. Archiv Freiburg
Nachlaß Gröber, Fsz. 16

[53] Zitiert nach *Allgemeine Rundschau* Nr. 16 vom 19. April 1933.

[54] Zitiert nach *Kölnische Volkszeitung* Nr. 81 vom 31. März 1933.

[55] *Donau-Zeitung, Passau,* Nr. 76 vom 31. März 1933. Ebenso in *Reichspost* Nr. 98 vom 7. April 1933, auszugsweise in *Ecclesiastica* 1933, 453 f. – Bei P. MIKAT a.a.O. 214, Anm. 15 und 229 f. Anm. 51 aus F. STROBEL (*Christliche Bewährung,* Olten 1946) übernommene und zur Ergänzung der bayerischen Pastoralanweisung angeführte Zitate, gehören tatsächlich nicht in dieses Dokument, sondern entstammen dem Passauer Kommentar zur allgemeinen Kundgebung.

Von kirchlichen Amtsstellen scheint lediglich das Ordinariat Passau mit einer interpretierenden Stellungnahme[55] an die Öffentlichkeit getreten zu sein, die offensichtlich vom Breslauer Beiblatt beeinflußt ist. Nach Zitierung der einschlägigen Stellen aus der Kanzlerrede, die „die Bischöfe dazu berechtigten, die bisherigen Bedenken zurzeit zurückzustellen", hieß es:

> „Es braucht nicht eigens ausgesprochen zu werden, daß der Erlaß der deutschen Bischöfe keineswegs eine Aufforderung darstellt, nun der nationalsozialistischen Partei beizutreten, zumal die Bischöfe ausdrücklich erklären, die bereits früher erfolgte Verurteilung bestimmter religiös-sittlicher Irrtümer aufrechtzuerhalten."

Bertrams Hinweis nachkommend, folgten sodann wiederum wörtlich die drei Schlußabsätze der Kundgebung, die in den politischen Raum hinein verlängert, zu klaren Direktiven konkretisiert wurden:

> „So die Oberhirten der Kirche. Jeder Katholik versteht, daß damit ein treues Festhalten an den bewährten Überlieferungen katholischer Betätigung im öffentlichen Leben auch in der neuen Zeit geboten ist."

Wo die Interpretationshilfe des Breslauer Kardinals anonym und verstohlen in den Spalten katholischer Zeitungen erschien, konnte sie naturgemäß nicht mit bischöflicher Autorität umkleidet sein und darum auch nur einen Bruchteil ihrer Wirkung entfalten. Bertram war zwar der Ansicht, daß das dreimalige „In Geltung . . ." „doch gewiß außerordentlich klar bekunde, welche Bewegung der Episkopat dringlichst empfiehlt"[56]. Eine umfassende Untersuchung bewiese aber wahrscheinlich noch deutlicher, was schon an lokalen Einzelfällen abzulesen ist, daß zahlreiche Katholiken, denen die bischöflichen Warnungen letzte Schranke vor dem Übergang zur NSDAP gewesen waren, nach dem 28. März keine Bedenken mehr hatten, sich ihr anzuschließen.

Symptome einer gewissen Verworrenheit brachen selbst in manchen Artikeln katholischer Organe durch. So gipfelte ein Kommentar des „Bayerischen Kurier"[57] in der weit überzogenen Behauptung, der neuen Entscheidung der Bischöfe komme dieselbe „religiöse Verbindlichkeit" zu wie ihrem früheren Erlaß.

Die Befürchtung des Breslauer Kardinals, die Parteipresse werde die Bischofskundgebung tendenziös verunstalten, war nur allzu berechtigt. Die Verstümmelung begann schon bei den Agenturen. Während die Telegraphen-Union (TU) den unverkürzten Text aussandte, fehlten in der Fassung des Wolffschen Telegraphen-Büros (WTB) die wegweisenden Schlußsätze (mit dem dreimaligen „In Geltung"), auf die Bertram so außerordentlich viel Wert gelegt hatte. Unter der Schere parteiamtlicher Meinungslenker nahm die Kundgebung eine Gestalt an, die nur noch Fragmente der Gesamtaussage wiedergab. War der Abdruck materiell vollständig,

[56] Brief Kard. Bertrams an Erzbischof Gröber vom 27. März 1933. Vgl. Anm. 52.
[57] *Bayerischer Kurier* Nr. 89 vom 30. März 1933.

so wurde dem wünschenswerten Verständnis durch simplifizierende Schlagzeilen oder suggestiven Fettdruck vorgearbeitet. Sowohl Kard. Faulhaber[58] auf der Bischofskonferenz in Regensburg am 20. April wie Kard. Bertram einen Monat später in Fulda machten publizistische Manipulationen dafür verantwortlich, wenn „die erste Nachricht von der Kundgebung des Episkopats in manchen Kreisen Verwunderung erregte"[59]. An der Verfälschung und Verfremdung des bischöflichen Dokumentes wurde das rapide Schrumpfen der Meinungsfreiheit ebenso deutlich wie die Unverfrorenheit der neuen Machthaber, mit Bischofsworten umzugehen. Trotzdem zog es der Vorsitzende der Fuldaer Bischofskonferenzen vor, gegen die entstellende Wiedergabe nicht zu protestieren, offenbar um die Aussicht auf Entspannung nicht schon im Keime zu ersticken.

Weite Schichten des katholischen Deutschlands traf das Einlenken der Bischöfe unvorbereitet[60]. Über die Reaktion von Klerus und Volk gab sich Kard. Faulhaber keinen Illusionen hin. Noch vor dem Zurückschlagen des kritischen Echos war er darauf gefaßt, daß der vereinfacht dargestellte Schritt des Episkopats „auf unsere treuesten Katholiken einen niederschmetternden Eindruck machen wird"[61]. Eine Anfrage des Linzer Bischofs Gföllner, der inmitten von Gerüchten über eine Revision der kirchlichen Haltung besorgt war um die einheitliche Linie innerhalb des deutschen und österreichischen Episkopats, veranlaßte den Münchner Kardinal dem Bischof die Hintergründe des umstrittenen Entschlusses auseinanderzusetzen[62].

---

[58] „Die erste Kundgebung des Gesamtepiskopats hatte besonders wegen der aufreizenden Überschriften der Presse in manchen Kreisen beunruhigt, als ob mit der Zurücknahme früherer Warnungen eine restlose weltanschauliche Billigung des Nationalsozialismus ausgesprochen worden wäre." Vgl. Niederschrift der Konferenz der bayerischen Bischöfe in Regensburg am 20. April 1933, abgedruckt in E. DEUERLEIN: *Der deutsche Katholizismus 1933*, Osnabrück 1963, 115.

[59] Vgl. Anm. 67.

[60] Die Erforschung des innerkatholischen Echos ist über erste Ansätze noch nicht hinausgekommen.

[61] Brief Kard. Faulhabers an den Erzbischof von Paderborn vom 29. März 1933. Vgl. Anm. 70.

[62] Brief Kard. Faulhabers an Bischof Gföllner, Linz, vom 3. April 1933.

Euere Exzellenz!

Das gütige Schreiben erreichte mich gerade vor der Abreise. Eine teilweise Antwort auf die Anfrage ist inzwischen durch die öffentliche Kundgebung der deutschen Bischöfe erfolgt, die aber nicht nur eine Kundgebung der Fuldaer Konferenz, sondern auch der Freisinger Konferenz sein sollte. Sie mußte freilich, da einige kirchliche Stellen überaus drängten, in wenigen Tagen mit Eilbriefen und Telegrammen zusammengestellt werden. Die deutschen Bischöfe nennen natürlich heute noch den Irrtum Irrtum. In der Beurteilung der politischen Ziele des Nationalsozialismus aber sind sie nachsichtiger geworden, besonders aus zwei Gründen. Erstens hat Herr Reichskanzler Hitler in seiner Programmrede am 23. März Erklärungen abgegeben, die in kirchlich politischer Hinsicht zum ersten Mal den Schleier lüfteten und besonders die Anerkennung der Konkordate und Nuntiaturen zusagten. Außerdem liegen ebenfalls von höchsten politischen Stellen Erklärungen vor, die auch für weitere wesentliche Fragen des öffentlichen Lebens Bürgschaften geben. Leider darf ich diese Erklärungen nicht aus der Hand geben. Wie weit all diese Bürgschaften von den Unterbehörden durchbrochen werden, wie weit die obersten Behörden selber sich folgerichtig daran halten werden, darüber kann man privat in Sorge sein. Der Episkopat im ganzen durfte jenes unerwartete Friedensangebot nicht zurückstoßen. Auch über den zweiten Grund zur Kundgebung der Bischöfe kann ich mich leider nicht äußern; ich bitte aber, folgendes zu bedenken: Der Hl. Vater hat in seiner Rede im Konsistorium am 13. März 1933 unter den wenigen Punkten seiner Weltbetrachtung den Satz gesprochen: „Bis in die jüngsten Zeiten sei die Stimme des römischen Papstes die einzige gewesen, um die schweren Gefahren aufzuzeigen", die der christlichen Kultur durch den Bolschewismus drohen, und der Hl. Vater hat damit öffentlich dem Reichskanzler Hitler das Lob gespendet, er sei der einzige Staatsmann, der den Aufruf des Hl. Vaters aufgegriffen hätte. Wir erleben also jetzt die Tragik, daß die Bischöfe im Aufblick zu höheren Lebensfragen des Reiches Gottes den Verdacht einer Umschwenkung auf sich nehmen und dem kritischen Klerus gegenüber von den tieferen Anlässen der Kundgebung schweigen müssen. Inzwischen wurden in Schlesien katholische Hitlertruppen in protestantische Kirchen geführt, weil das katholische Gotteshaus ihnen versperrt wurde. Darum werden in den nächsten Tagen pastorale Anweisungen an den Klerus ergehen, die, wie der Klerus mit Recht erwartet, Richtlinien für den Gottesdienst der Hackenkreuzkolonnen, für die Beerdigung von Na-

Dabei weist er ausdrücklich auf die schwierige Lage der Bischöfe hin, die sich gegenüber dem „kritischen Klerus" nicht erklären könnten. In einem Rundbrief an die Mitglieder der Freisinger Bischofskonferenz stellte er fest, daß in „der ein wenig überstürzten Kundgebung des Episkopats es als eine schmerzliche Lücke in weiten Kreisen empfunden wird", daß darin ein Wort des Dankes an die frühere Regierung und an die Männer fehle, die als katholische Beamte und Bürgermeister jetzt abgesetzt würden[63].

Über die Stimmung im Volk durch Begegnungen mit Priestern, führenden Laien und einfachen Katholiken gründlich informiert, berichtete K. Algermissen dem Breslauer Kardinal, daß „die neue Erklärung der deutschen Bischöfe, so notwendig sie auch war, und so klug und richtig in Inhalt und Formulierung sie auch ist", die Depression der letzten Wochen und Tage nicht behoben, „sondern vielfach den Eindruck eines Zurückweichens der Kirche erweckt hat"[64].

Mit diesem Urteil deckte sich eine scharfsichtige Stimmungsdiagnose, die zehn Tage später Franziskus M. Stratmann in einem Brief an Kard. Faulhaber anstellte[65]:

> „Die Seelen der Gutgesinnten sind durch die nationalsozialistische Gewaltherrschaft aufgewühlt, und ich spreche nichts als eine Tatsache aus, wenn ich sage, daß die bischöfliche Autorität durch die Quasi-Approbation der nationalsozialistischen Bewegung bei zahllosen Katholiken und Nichtkatholiken ins Wanken geraten ist. Ich selbst habe mehrfach Geistlichen und Laien gegenüber den Erlaß der Fuldaer Bischofskonferenz von Ende März, der die früheren bischöflichen ‚Verbote und Warnungen' als ‚nicht mehr notwendig' bezeichnet, verteidigt, weil dieser Erlaß keine Verleugnung der bisherigen Grundsätze enthält und auch gewisse Sicherungen für die Zukunft aufweist. Aber man antwortet mir regelmäßig, daß das Gros der Gläubigen ‚nichts damit anfangen' könne und ‚sich nicht mehr auskenne'. Die Fuldaer Kundgebung stützt sich auf die Worte des jetzigen Herrn Reichskanzlers; das Volk sieht auf die Taten seiner Partei, die zum Teil von einer unerhörten Rücksichtslosigkeit allem gegenüber sind, was bisher als recht und billig galt. Insbesondere tritt die Personalpolitik und die Judenpolitik

---

tionalsozialisten und andere Pastoralfälle enthalten. In Deutschland ist die neue Regierung rechtmäßig in den Besitz der Gewalt gekommen und damit müssen die Grundsätze der christlichen Staatslehre auch der neuen Regierung gegenüber gelten. Nachlaß Faulhaber, München. Abschrift.

Für das „Belobigungs-Motiv" steht mit Sicherheit nur soviel fest, daß es zumindest Kard. Faulhaber, und zwar ihn jedenfalls nachhaltig berührt hat. Offenbleibt die Möglichkeit für Kard. Bertram und die bayerischen Bischöfe, obwohl positive Anzeichen dafür fehlen. Sie ist nahezu mit Gewißheit auszuschließen für das Kollegium der Fuldaer Bischöfe, da ihnen die pointierte Ausdeutung der Papstallokution durch Kard. Faulhaber von der Breslauer Zentrale nicht weitergegeben wurde. Für eine Bemühung des Münchner Kardinals, seine vertraulichen Eindrücke über den Bereich der Freisinger Konferenz hinaus zu verbreiten, gibt es keinen Hinweis. Mit einer Sammelinformation für die Fuldaer Oberhirten hätte er seine Befugnisse zudem entschieden überschritten. Sein Versuch, ein Motiv für den Erlaß der Kundgebung, das ihn persönlich stark bewegte, dem deutschen Episkopat in seiner Gesamtheit zu unterstellen, stößt darum auf Skepsis.

[63] Rundbrief Kard. Faulhabers an die bayerischen Bischöfe vom 31. März 1933, vgl. Anm. 19.

[64] Brief K. Algermissens an Kard. Bertram vom 31. März 1933, MÜLLER, Dok. 35.

[65] Brief P. Franziskus M. Stratmanns OP an Kard. Faulhaber vom 10. April 1933, Nachlaß Faulhaber, München. Als P. Stratmann diese Zeilen niederschrieb, hatte er offensichtlich noch keine Kenntnis von der Erklärung der Metropoliten von Köln und Paderborn (veröffentlicht in der *Kölnischen Volkszeitung* Nr. 97 vom 10. April 1933), die „mit tiefster Kümmernis und Sorge" beobachteten, „wie die Tage nationaler Erhebung zugleich für viele treue Staatsbürger und darunter auch gewissenhafte Beamte unverdientermaßen Tage des schwersten und bittersten Leidens geworden sind". Für die ostdeutsche Kirchenprovinz trat Kard. Bertram am 13. April mit einer ähnlichen Verlautbarung hervor, Erzbischof Gröber am 15. April für die Bischöfe der oberrheinischen Kirchenprovinz. Vgl. MÜLLER, Dok. 41–43.

jedes Rechtsgefühl mit Füßen. Eine barbarische, nie erlebte geistige und materielle Enteignung wird gegen Zehntausende Unschuldige, Wehr- und Rechtlose durchgeführt, und keine autoritative Stimme erhebt sich in der Öffentlichkeit dagegen. Man sagt: die Bischöfe haben gegen die Fürstenenteignung protestiert; warum schweigen sie zu dieser weit schlimmeren Enteignung?"

Das Zeugnis des im Friedensbund deutscher Katholiken führend tätigen Dominikanerpaters verstärkt den Eindruck, daß nach der Stellungnahme des Episkopats ein Gefühl der Ratlosigkeit und Führungslosigkeit unter vielen Katholiken um sich griff.

Diese Situationsbilder stammen von Zeitgenossen, die für die Beweggründe des Episkopats bei Abfassung der Kundgebung keineswegs blind waren, ja die Bischöfe gegen ihre Kritiker in Schutz zu nehmen suchten. Gerade deswegen kommt ihren Feststellungen ein besonderes Maß an unparteilicher Sachlichkeit zu. An ihren Erfahrungen wird jedenfalls deutlich, daß das Bischofswort mit seinen Verschränkungen und Verklausulierungen, mit seinem Ja und Aber, mit seinen Zwischentönen und Anregungen zu fein gedrechselt war, um von der Mehrzahl der Gläubigen intentionsgemäß verstanden zu werden. Zur Entgegennahme klarer Weisungen erzogen, war das für die deutschen Katholiken eine ungewohnte Umstellung. Sie waren dafür auch rein zeitlich nicht disponiert. Die Aktion der Bischöfe geschah so plötzlich, daß sie ein Gefühl der Betäubung auslöste.

Der Pegelstand des innerkatholischen Unbehagens ist an der Tatsache abzulesen, daß der Vorsitzende der Fuldaer Bischofskonferenz die außerordentliche Plenarversammlung Ende Mai mit der Frage eröffnete, ob es wahr sei, daß der Episkopat im Zusammenhang mit der Märzerklärung an Vertrauen verloren habe[66]. Die Frage stellen, hieß zunächst ihre Berechtigung bejahen. Niemand wußte das besser als Kard. Bertram. Dadurch, daß er das heikle Thema selbst anschnitt, zog er auch das Recht der Erwiderung an sich und nahm umgehend Stellung dazu. Nach einer kurzen Umreißung der Tagesordnung und noch vor Beginn der allgemeinen Diskussion wartete er sogleich mit einer vorbereiteten Klarstellung zu den Zweifeln, Bedenken und Vorwürfen gegen die Erklärung vom 28. März auf. Sie ist identisch mit Punkt 9 der Pastoralen Anweisungen in Anlage 2 des Konferenzprotokolls[67]. Wie es die Vorgeschichte nicht anders erwarten ließ, erhielt der Epilog auf den überstürzten Aussöhnungsentschluß den Charakter einer Apologie. Der Form nach war er als Leitfaden für den Klerus eingekleidet, indem er nochmals die schon bekannten Beweggründe zu erläutern suchte. Tatsächlich scheint die Erklärung nirgendwo über die wenigen Dutzend Exemplare des als Manuskript gedruckten Konferenzprotokolls hinausgelangt zu sein. Sich selbst in der Überzeugung von der Richtigkeit des eingeschlagenen Weges bestärkend, sprach

[66] Stenogr. Aufzeichnungen Bischof Sebastians von der Eröffnungssitzung der Plenarkonferenz in Fulda am 30. Mai 1933, Diözesanarchiv Speyer.

[67] Abgedruckt bei E. DEUERLEIN a.a.O. 162.

Bertram von den „irreleitenden Bestrebungen" der NS-Weltanschauung wie von etwas Überwundenem, die allerdings wegen der Gefahr neuerlichen Aufflammens mit pastoraler Wachsamkeit verfolgt werden müßten.

Im Rückblick

Der Versuch, tiefer in die Antriebe und Vorstellungen, in die Pressionen und Illusionen einzudringen, die prominente Mitglieder des deutschen Episkopats bei ihrer Befriedungsaktion geleitet haben, wäre unvollständig und unfair, wenn nicht die Frage wenigstens gestreift würde, was sie sonst hätten tun sollen. Das muß mit allen Vorbehalten geschehen, die einer Nachbetrachtung notwendig auferlegt sind. Höchstwahrscheinlich waren alle deutschen Oberhirten mit Kard. Faulhaber eines Sinnes in der Auffassung, daß „der Episkopat im ganzen jenes unerwartete Friedensangebot (Hitlers) nicht zurückstoßen durfte"[68]. Unterschiedlicher waren schon die Ansichten, wann und in welcher Form auf die Regierungserklärung eingegangen werden sollte. Bischof Buchberger forderte, daß die Worte erst durch Taten zu erhärten seien, bevor man ihnen Glauben schenken könne[69]. Kardinal Faulhaber seinerseits fühlte sich ohne „moralisches Recht, an der Aufrichtigkeit dieser Versicherungen der höchsten Stellen zu zweifeln"[70]. Ganz ohne Bedenken war freilich auch er nicht.

Ohne Zweifel konnte die Stellungnahme des Episkopats nicht beliebig lange vertagt werden. Aber jede Woche lieferte neue Argumente, die Skepsis zu mehren und an der reinen Absicht der Höchstverantwortlichen zu zweifeln. Es gab also gute Gründe, das Hervortreten aufzuschieben und nach Zeitgewinn zu trachten. Eine interne Fühlungnahme mit der Reichskanzlei hätte den moralischen Druck des

---

[68] Brief Kard. Faulhabers an Bischof Gföllner, Linz, vom 3. April 1933, vgl. Anm. 62.

[69] Vgl. Anm. 28.

[70]

München, den 29. März 1933

Sr. Exzellenz
Hochwürdigsten Herrn Dr. Kaspar Klein,
Erzbischof von Paderborn.

Euerer Exzellenz

bestätige ich mit ehrerbietigem Danke eine Abschrift der Korrespondenz des Herrn Grafen Wolfgang Wolff-Metternich. Wir haben kein moralisches Recht, an der Aufrichtigkeit dieser Versicherungen der höchsten Stellen zu zweifeln, wir müssen aber bedauern, daß diese Erklärungen nicht früher gekommen sind, und daß sie nicht in irgend einer Form dem Volke bekanntgemacht wurden, wodurch viel religiöse Verwirrung verhütet worden wäre. Durch die neue Erklärung der deutschen Bischöfe, die aber heute irrtümlicherweise wieder als Kundgebung der Fuldaer Konferenz veröffentlicht wird, ist die Anfrage des Herrn Grafen Wolff-Metternich vorläufig erledigt. Die deutschen Bischöfe dürfen sich freilich nicht verhehlen, daß diese Erklärung von heute, die gestern abends am Radio als eine „Zurücknahme" früherer Warnungen und Verbote bezeichnet wurde, auf unsere treuesten Katholiken, die für das Zentrum und die Bayerische Volkspartei schwere Opfer brachten und zum Teil, als Katholiken, ihre Stelle, zum Teil sogar ihre Freiheit verloren, einen niederschmetternden Eindruck machen wird. Es ist eine jener tragischen Stunden, in der die höchsten kirchlichen Stellen einen Schritt tun müssen, der dem Einzelnen rätselhaft erscheint, der aber notwendig ist für die große katholische Sache. Mir ist es außerordentlich wertvoll, diese Erklärungen, die Euere Exzellenz mir zu übermitteln die Güte hatten, zu besitzen. Ich nehme an, daß ich den Durchschlag vertraulich zu meinen Akten nehmen darf.

In aufrichtigster tiefer Verehrung

(s) gez. M. Card. Faulhaber

Nachlaß Faulhaber, München. Abschrift.

Regierungsprogramms zunächst abstützen können, um eine Atempause zu schaffen für ruhige Beratung. Handgreiflicher, brutaler als die Bischöfe es voraussehen konnten, hätte die Entwicklung der nächsten beiden Wochen schlimme Befürchtungen bestätigt. Mit dem Judenboykott v. 1. April und dem „Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums" v. 7. April identifizierte sich die Regierungsspitze mit dem haßerfüllten revolutionären Radikalismus, den sie bisher geflissentlich als bedauerliche Entgleisung des Fußvolkes beschönigt hatte. Es war eben der sich verschärfende Kontrast zwischen Progamm und Praxis, der das katholische Volk irritierte, weil er jeden Verständigungswillen auf einen makabren Hintergrund rückte.

Als Initiator und Promotor hatte der Vorsitzende der Fuldaer Konferenz von Anfang an die ganze Wucht des Unwillens und der Enttäuschung für seine Entscheidung aufzufangen. Zwar hatte er das Steuer nicht um 180° herumgeworfen, aber aus unzugänglichen Gründen den Kurs so abrupt geändert, daß das Kirchenvolk das Gleichgewicht verlor. Um einem mißverständlichen Attentismus zu entgehen, hatte er in einer bedeutsamen Grundsatzfrage mit einer für kirchliche Entschlüsse geradezu verblüffenden Geschwindigkeit gehandelt. Er war mit seiner Entscheidung den Ereignissen vorausgeeilt, um sie gerade dadurch, wie er meinte, günstig zu beeinflussen.

Die Notwendigkeit, ein direktes Gespräch mit der Regierung Hitler anzuknüpfen, die eben zur Gesetzgebung ohne parlamentarische Kontrolle ermächtigt worden war, empfanden in den Wochen nach dem 23. März nicht nur katholische Führungsgremien. Als Folge des heraufziehenden Einparteistaates stellte sie sich überall ein, wo eigenständige Betätigungs- und Gemeinschaftsformen vom rücksichtslosen Alleinanspruch der NSDAP bedrängt wurden. Sinnvoller, als in passiver Isolation die gewaltsame Gleichschaltung abzuwarten, schien der Versuch, durch die Bereitschaft zum Ausgleich ein Mitgestaltungsrecht an der „neuen Ordnung" zu gewinnen. Den Entschluß dazu erleichterte die Betonung überparteilich nationaler Ziele im Regierungsprogramm, so daß die Unterstützung des Kabinetts Hitler unzähligen Nichtnationalsozialisten als vaterländische Pflicht erschien. Die Hinwendung zu den Traditionen des alten Preußens am „Tag von Potsdam" konnte zudem die Erwartung nähren, die NSDAP werde über die Parteidoktrin hinauswachsen und als nationale Sammlungsbewegung offen für alle aufbauwilligen Kräfte jeden Extremismus und Radikalismus überwinden.

Durch ihre autoritative Absage an die Hitlerbewegung befanden sich die Bischöfe für unmittelbare Verhandlungen mit dem nationalsozialistischen Reichskanzler in einer ungünstigen Ausgangsposition. Ihre Märzerklärung suchte erste Voraussetzungen für ein Gespräch zu schaffen. Sie löste wohl vordergründige Spannungen, doch die vom „autoritären Führer jener Bewegung" erwarteten Parteireformen blieben aus. Hitler dachte nicht daran, das Entgegenkommen des Episkopats durch Zügelung der revolutionären Kräfte zu erwidern.

Die Bevölkerungsbewegung Europas angesichts der heutigen Probleme

Roderich von Ungern-Sternberg

Eine weltweite Propaganda, von der USA ausgehend, vollzieht sich gegenwärtig für die Einschränkung der Geburtenhäufigkeit. Diese Propaganda geht von der Ansicht aus, die Nahrungsbasis der Welt reiche für die Ernährung einer steigenden Bevölkerungszahl nicht aus. Es kann aber nachgewiesen werden[1], daß das Nahrungsproblem ein Problem der Verteilung, nicht der Produktion ist. Wenn die im Durchschnitt einiger Jahre erzielten Ernteergebnisse der Welt richtig verteilt würden, könnte die Ernährungsnot in den meisten Gebieten der Welt behoben werden. Es wäre dies die Aufgabe der FAO (Food and Agriculture Organization). Freilich, solange die FAO diesem ihrem eigentlichen Daseinszweck aus welchen Gründen immer nicht oder kaum nachkommt, wäre eine Einschränkung der Geburtenhäufigkeit in einigen unterentwickelten Ländern wie z. B. Indien, Pakistan und in afrikanischen Ländern, nicht gerade unerwünscht. Indessen ist es erwiesenermaßen sehr schwierig, eine demographisch ins Gewicht fallende Geburteneinschränkung in diesen Ländern zu erzielen, weil dem kulturelle und religiöse Gründe im Wege stehen. Dies könnte sich nur dann ändern, wenn sich diese Völker die von sozialem Aufstiegsdrang und Wohlstandsstreben beherrschte Geistesverfassung des Westens aneigneten. Ob das überhaupt zu erwarten ist, mag dahingestellt werden. Jedenfalls würde das eine völlige Umwälzung der Weltanschauung bei den afrikanischen und asiatischen Völkern bedeuten. Einstweilen hat sich nur Japan gezwungen gesehen, eine schroffe Geburteneinschränkung zu betreiben, weil es nach seiner Niederlage keinen anderen Ausweg aus seinem Bevölkerungsproblem mehr sah.

Ob eine solche Einschränkung im kommunistischen China erreichbar oder überhaupt von den gegenwärtigen Machthabern angestrebt wird, ist eine Frage, die z. Zt. nicht eindeutig zu beantworten ist. Innerhalb der kommunistischen Partei Chinas, soviel steht wohl fest, herrscht zur Zeit in der Frage der sogenannten Geburtenkontrolle keine Übereinstimmung[2]. Die Malthusianer (Befürworter der Geburtenkontrolle) und die Anti-Malthusianer Chinas liegen in heftigem Streit miteinander. Dabei zeigt sich, daß innerhalb der kommunistischen Partei recht beträch-

[1] Vgl. *Stimmen der Zeit* 168 (1961) 428.

[2] Hierzu: H. YUAN TIEN, *Birth Control in Mainland China; Ideology and Politics*, veröffentlicht durch den Milbank Memorial Fund, New York.

liche, auch politische Differenzen bestehen. Immerhin hat die Zahl jener in Partei und Presse zugenommen, die eine Geburtenkontrolle für wünschenswert halten. Sie weisen darauf hin, daß eine solche Einschränkung zum Schutz der Gesundheit von Mutter und Kind während des Übergangs zum Sozialismus geboten sei. Es werden auch entsprechende Mittel, darunter späterer Eheschluß, Sterilisation nach dem 6. Kind empfohlen. Auch Unterricht in der Geburtenkontrolle ist vorgesehen. Die Meinung der Anti-Malthusianer dagegen geht dahin, daß in China „keine Anzeichen einer Übervölkerung bestünden und China Raum für noch 600 Millionen Menschen hat[3]. Ein Erfolg der Propaganda für Geburteneinschränkung dürfte jedoch in China auf keinen Fall bald zu erreichen sein. Chinas Bevölkerungsgröße ist nur annähernd bekannt. Sie wird auf 625-655 Millionen geschätzt, bei einem jährlichen Zuwachs von mindestens 2 % oder 15 Millionen. Man kann mit Bestimmtheit annehmen, daß im Jahr 2000, vielleicht schon 1980[4] die Bevölkerung Chinas eine Milliarde erreicht haben wird, so daß die Chinesen dann ein Sechstel der Weltbevölkerung ausmachen werden.

Eine solche Zusammenballung bildet eine Gefahr für den Weltfrieden. Denn nach allen Erfahrungen der geschichtlichen Kriegs- und Wanderzugsbewegungen führt eine solche Erscheinung zu einem explosiven Ausbruch in der Richtung des geringsten Widerstandes. Diese liegt im Falle Chinas nach dem Westen; denn nach Norden erstreckt sich die Wüste Gobi und Sibirien, die für die Chinesen wenig attraktive Gebiete sind: nach Westen also, in der Richtung, die schon Dschingis-Khan und die Tataren eingeschlagen haben! Damit ist in erster Linie der Süden der Sowjetunion bedroht. Den Russen fiele danach wieder die Rolle einer Barriere, eines Schutzwalls für Westeuropa zu, wie im 13. Jahrhundert zur Zeit der Mongolen- und Tatareninvasionen unter Dschingis-Khan, Batu, Ugedei. Batu ist bekanntlich bis nach Schlesien (Schlacht bei Liegnitz 9. 4. 1241) vorgedrungen, wo er siegreich gegen ein deutsch-polnisches Ritterheer war und nur umgekehrt ist, weil der Groß-Khan, Ugedei, gestorben war.

Zweifellos macht man sich in Moskau schon heute ernste Gedanken über die Entwicklung Chinas, die in erster Linie durch den Bevölkerungsdruck bestimmt ist. Ein Ausbruch der chinesischen Massen ist früher oder später mit einer gewissen Naturnotwendigkeit zu erwarten. Man könnte gegen eine solche Befürchtung einwenden, daß selbst der krasseste nationalistische Hochmut der chinesischen Machthaber nicht zu einer Invasion nach Europa führen würde, weil die chinesische Volksrepublik von Osten her, über Formosa, dem Angriff der USA ausgesetzt wäre und sich die Sowjetunion gleichfalls gegen China wenden müßte. Indessen sind Überlegungen der Vernunft den elementaren Kräften einer Nation gegenüber machtlos, die unter schwerem Bevölkerungsdruck leidet.

---

[3] Ebd. 273.

[4] Population Bulletin N. 8 (1956) *Chinas Achilles Heel*, S. 129.

Betrachtet man unter dieser Rücksicht den russisch-chinesischen „Bruderzwist", so wird das schroffe, ja feindliche Verhalten der Sowjetunion China gegenüber verständlich, das sich auch darin äußert, daß die Russen ihre Techniker und Ingenieure aus China zurückgezogen haben. Die kommunistische Solidarität ist bereits einer Feindschaft gewichen.

Die Russen werden mit einiger Beklemmung daran zurückdenken, welch einen Feind sie sich seit den zwanziger Jahren großgezogen haben. Damals begann die Sowjetunion ihre chinafreundliche Politik, als Sun-jat-sen (gest. 1925) das neue China und seine Republik begründete, als Borodín und der sagenhafte General Blücher Sun-jat-sens Berater waren. Diese Freundschaft schlug in Feindschaft um, als sich im Sommer 1963 während der schwierigen Verhandlungen in Moskau der Gegensatz zwischen der sowjetrussischen Auffassung von Koexistenz und der chinesischen Ansicht, wonach dem „Imperialismus" der Westmächte ohne Zögern durch Krieg der Garaus gemacht werden sollte, als unüberbrückbar erwies. Seitdem ist fast eine Art Rassenhaß entstanden. Merkwürdig: welch eine Entwicklung sich angebahnt hat! Sie wird hoffentlich die Russen schließlich veranlassen, sich auf ihr Europäertum zu besinnen und über alle ideologischen Gegensätze hinweg mit Westeuropa in eine gemeinsame Front gegen die chinesische, die „gelbe" Gefahr, einzutreten.

Welche Gedanken sich die chinesischen Machthaber über die Zukunft ihres Landes machen, kann man sich vorstellen: vor allem sind sie krasse Nationalisten, stolz auf die 3000 Jahre alte chinesische Kultur, auf die Tschon En-lai auf seiner Afrikareise zu wiederholten Malen hingewiesen hat. Sie hassen die Europäer – neuerdings einschließlich der Russen –, die im 18. und 19. Jahrhundert China schwer gedemütigt haben durch die Konsulargerichtsbarkeit, durch Konzessionen, durch erzwungene „Pachtungen" von Gebietsteilen Chinas, durch den Opiumkrieg (1842), in dem die Engländer die Freigabe der Opiumeinfuhr erzwungen haben. Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß die gegenwärtigen Machthaber einen lebhaften Vergeltungsdrang für die erlittenen schmachvollen Demütigungen empfinden und daß diese Empfindungen heute ein politischer Faktor von nicht geringer Wirksamkeit sind. Galten die langzöpfigen Chinesen doch noch um die Jahrhundertwende in der Vorstellung der meisten Europäer als eine lächerliche Gesellschaft und der chinesische Kuli als Vertreter des ganzen chinesischen Volkes, gut genug, in seiner Rikscha im Laufschritt den Europäer spazierenzufahren. Ihre damalige Bildschrift galt als „kindisch". Die einzigen, die schon früh von den Chinesen eine richtige Vorstellung hatten, waren die Jesuiten (Jesuitenmission seit 1581). Sie waren nicht nur Missionare, sondern auch Diplomaten. Ihre Wirksamkeit bei Abschluß des Vertrages von Nertschinsk mit Rußland (1689) leitete den Einfluß der Russen in China ein.

*

Wenden wir uns jetzt wieder Europa zu. Aus der folgenden Gegenüberstellung des Bevölkerungswachstums in repräsentativen Ländern Europas und in außereuropäischen Ländern ist ersichtlich, daß die Bevölkerungszunahme in andern Erdteilen durchschnittlich rund dreimal so hoch ist wie in Europa.

Jährlicher prozentualer durchschnittlicher Bevölkerungszuwachs zwischen der letzten Bevölkerungszählung und 1961

Europa:		*Südamerika:*	
Bulgarien	0.91	Argentinien	1.72
Bundesrepublik Deutschland	1.27	Brasilien	2.35
Mitteldeutschland	0.60	Chile	2.48
Ungarn	0.47	Peru	2.17
Italien	0.51	Venezuela	3.74
Niederlande	1.35	Mexiko	2.91
Polen	1.73		
Rumänien	1.17	*Asien:*	
Schweden	0.63	Ceylon	2.77
Großbritannien	0.47	China	2.46
Sowjetunion	1.78	Indien	2.04
Frankreich	0.98	Iran	1.87
Spanien	0.78	Pakistan	2.14
Schweiz	1.41		
		Afrika:	
Nordamerika:		Algerien	3.29
USA	1.58	Ghana	3.99
Kanada	3.07	Nigeria	2.00
		Sudan	3.11

(Quelle: Population Index Jan. 1962 S. 85 ff.)

Demnach ist Westeuropa heutzutage im Osten (Polen und Sowjetunion) und Süden von Ländern mit hohem Bevölkerungszuwachs umgeben. Dabei spielt die Entfernung, bei den gegenwärtigen Transportmitteln, keine ins Gewicht fallende Rolle. Aus unserer statistischen Übersicht geht ferner hervor, daß sich der stärkste Bevölkerungszuwachs in Süd- und Mittelamerika vollzieht. In diesen Ländern fällt zur Zeit eine hohe Geburtenfrequenz mit einem langsamen Rückgang der Sterblichkeit zusammen. Unter den osteuropäischen Ländern hat die Geburtenhäufigkeit in den letzten Jahren einen auffallenden Abstieg erfahren. Lediglich in der Sowjetunion und in Polen behauptet sich eine vergleichsweise hohe natürliche Zuwachsrate. In Polen ist das auf den Einfluß der katholischen Kirche zurückzu-

führen, in der Sowjetunion auf den allgemein vorherrschenden Optimismus in bezug auf den wirtschaftlichen Fortschritt und die zweifellos gebesserte Wirtschaftslage hinsichtlich der Ernährung und Versorgung mit allgemeinen Gebrauchsgegenständen.

Auffallend ist, daß sich in den USA die Bevölkerung vergleichsweise schnell vermehrt. Dies ist nicht der Zuwanderung aus dem Ausland zuzuschreiben, denn diese hat in den letzten Jahren im Vergleich zur Vorkriegszeit erheblich nachgelassen. Die schnelle Bevölkerungsvermehrung beruht vielmehr darauf, daß sich die Amerikaner und auch die Kanadier charakterlich von den Westeuropäern unterscheiden. Es hat sich im Zug der Einwanderung aus Europa eine Auslese von Menschen optimistischer, draufgängerischer Art vollzogen. Dieser Pioniergeist, der ganz auf die Zukunft eingestellt ist, kommt auch darin zum Ausdruck, daß man keine Bedenken hat, eine große Zahl von Kindern zu haben.

Auch wenn man von der Gefahr einer Invasion nach Europa aus China oder aus Nordafrika absieht, ergeben sich aus der schwächlichen Bevölkerungsvermehrung in Westeuropa unvermeidliche Rückschläge für unseren alten Kontinent. Die Geltung der Europäer war zweifellos in der Welt am größten während der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bis zur Jahrhundertwende, als die westlichen Staaten noch eine kräftige Zuwachsrate an Menschen hatten. Westeuropa hat im 18. und 19. Jahrhundert viel Kräfte, vor allem dem amerikanischen Kontinent, abgeben können. Eine ganze Reihe Staaten wurden gegründet, die USA und Kanada, aber auch Brasilien, Argentinien und die sonstigen süd- und mittelamerikanischen Staaten, wobei die Bevölkerung europäischer Abstammung in vielen dieser Staaten den überwiegenden Anteil hatte. Das Gleiche gilt für Südafrika und Neuseeland. Leider haben sich die Europäer, wie schon am Beispiel Chinas gezeigt wurde, häufig von einem brutalen Profit- und Machtstreben leiten lassen. Das ist es, was man heute als „Kolonialismus" anprangert. Darüber wird freilich vergessen, daß die Europäer der einheimischen Bevölkerung, zumal die christlichen Missionen, durch Schulen, Krankenhäuser und Seuchenbekämpfung auch viele Wohltaten erwiesen haben.

Eine der Voraussetzungen für die Weltgeltung der Westeuropäer besteht darin, daß deren Anteil an der Weltbevölkerung nicht abnimmt, wie das bereits seit Jahrzehnten der Fall ist. Um das Jahr 1900 machten die Europäer 27,3 v. H. der Weltbevölkerung aus; bei der gegenwärtigen natürlichen Bevölkerungsbewegung werden sie im Jahr 2000 nur noch schätzungsweise 15,1 v. H. betragen, während die vergleichbaren Zahlen für Asien 55,8 v. H., bzw. 61,8 v. H. sind[5].

Der Geburtenrückgang in Europa muß als eine sozialbiologische Verfallserschei-

[5] Nach Paul FLASSKÄMPFER, *Bevölkerungsstatistik*, S. 468 f.

nung bezeichnet werden, ähnlich der im Römischen Reich zur Zeit des Kaisers Augustus, die man erfolglos durch Gesetze zu bekämpfen versuchte. Daß dies nicht immer der Fall sein muß, zeigt das Beispiel Frankreichs. Bis 1941 war dort eine erhebliche Schrumpfung des Bevölkerungsbestandes zu verzeichnen. Von da ab jedoch stieg die Geburtenfrequenz von 13.0 (1941) auf 21.0 (1949) und hat heute mit einer Rate von 18/19 je 1000 Einwohner (1959/1962) einen einigermaßen befriedigenden Stand. Warum sollten Länder wie Schweden, Deutschland, Italien, Ungarn und andere ihre schrumpfende Bevölkerungszunahme nicht gleichfalls auf einen Stand von 20 je 1000 der mittleren Bevölkerung Westeuropas stabilisieren können und damit, bei der niedrigen Sterblichkeit eine gesicherte Höhe einer zur Erhaltung des Volksbestandes ausreichende Geburtenfrequenz erreichen? Im Vergleich zu weiter zurückliegenden Zeiten bedeutet eine Geburtenfrequenz von 20 je 1000 Einwohner ungefähr eine Senkung auf die Hälfte.

Jedem Ehepaar stellt sich die Frage, wieviele Kinder sie haben sollen, und sie müssen darauf eine vor ihrem Gewissen und vor Gott zu verantwortende Regelung finden. Unter vielen anderen Gesichtspunkten ist auch ein, heute wohl kaum beachteter Punkt zu erwägen: jede Gemeinschaft gerät durch eine hemmungslose Einschränkung der natürlichen Vermehrung und schon durch eine Stagnation der Fortpflanzung in eine gefährliche Situation. Eine Propaganda für Einschränkung der Kinderzahl ist in Europa ein völlig abwegiges Beginnen. „Pro Familia" kann in Europa nur besagen, daß den kinderreichen Familien durch Bereitstellung von billigen Wohnungen, von Spielplätzen, Schulen und ähnlichen Erleichterungen aus öffentlichen Mitteln geholfen wird. Solche Hilfe darf nicht von den Stellen der caritativen Hilfe oder gar der Fürsorge geleistet werden, weil sie tatsächlich eine Angelegenheit der sozialen Gerechtigkeit ist. Aufklärung muß allerdings darüber stattfinden, daß die an sich wenig zahlreichen Ehepaare, die durch vererbliche Leiden belastet sind, keine Nachkommen haben sollen. Daß dies nicht durch die Methoden des Dritten Reiches geschehen kann, bedarf keiner Erörterung.

Den Gipfel der Abwegigkeit von einer gesunden Sexualmoral und Bevölkerungspolitik bildet die im Bundestag erhobene Forderung, wonach die antikonzeptionellen Pillen im Handel frei käuflich sein sollen. Man kann sich vorstellen, welchen Einfluß auf die Sexualmoral es haben müßte, wenn sich jeder Jugendliche in der Apotheke die bewußte Pille kaufen könnte.

Obwohl es heute in fast allen Staaten Westeuropas in sämtlichen Wirtschaftssparten und Berufen an Arbeitskräften sehr mangelt und in Zukunft noch mehr mangeln wird, hört man immer wieder von einer zu starken Vermehrung der Bevölkerung reden und verlangt künstliche Geburtenbeschränkung. Will Europa jene Rolle in der Welt spielen, die ihm auf Grund seiner Geschichte zukommt, nämlich unter gewandelten Verhältnissen den jungen Völkern Asiens und Afrikas

in ihrer Entwicklung zu helfen, dann muß es sich auch auf seine biologische Kraft besinnen. Die Sorge, daß darüber die Nahrungsmittel der Erde ausgingen, braucht nicht zu bestehen, da es noch viele riesige unerschlossene Gebiete und Meerestiefen gibt, deren Auswertung für die menschliche Ernährung noch kaum begonnen hat.

ZEITBERICHT

Der Erzbischof von Cypern – Frankreichs Erscheinen im Fernen Osten – Nationale Minderheiten in Polen – Die sowjetische Sprachwissenschaft

Der Erzbischof von Cypern

In der Auseinandersetzung um Cypern spielt Erzbischof Makarios eine bestimmende Rolle. Er ist der anerkannte politische Führer des griechischen Volksteils, und dies nicht nur, weil er das kirchliche Oberhaupt ist, sondern weil diesem kirchlichen Oberhaupt im Lauf der Geschichte der Insel eine führende politische Rolle zuwuchs. Damit unterscheidet er sich zwar nicht sehr von den übrigen Erzbischöfen oder Metropoliten autokephaler orthodoxer Kirchen, aber die Stellung des Erzbischofs von Cypern ist doch einmalig.

Nach Cypern kam die christliche Botschaft schon sehr früh (Apg 11, 19). Als Barnabas, selbst aus Cypern stammend, und Paulus um 45 n. Chr. dorthin kamen, waren sie nicht mehr die ersten (Apg 13, 4 ff.). Sichere Kunde über die Kirche Cyperns gibt es dann erst wieder im 4. Jahrhundert, vor allem im 5. Jahrhundert, wo sie sich gegen Antiochien die Autokephalie erstritt. Als sie in diesem Streit eben am Unterliegen war – Kaiser Zeno hatte 488 dem Metropoliten befohlen, nach Konstantinopel zu kommen, wo ein Konzil die Angelegenheit entscheiden sollte, und es war zu erwarten, daß es gegen Cypern entscheiden werde –, eben da „fand" man den Leib des hl. Barnabas mit dem Evangelium des hl. Matthäus, von seiner Hand geschrieben. Und nun konnte es kein christlicher Kaiser mehr wagen, eine apostolische Kirche einer anderen, wenngleich ebenfalls apostolischen zu unterstellen. Die Cyprioten hatten ihre eigene autokephale Kirche, mit einem Erzbischof an der Spitze, der in Constantia (Salamis) saß.

Die Insel, und mit ihr die autokephale Kirche, erlebte in den nächsten Jahrhunderten eine wechselvolle Geschichte, die vor allem durch die Einbrüche der Araber bestimmt war, die von Syrien herüberkamen. Es gelang zwar schließlich den Byzantinern, die Insel von der Herrschaft der Araber zu befreien – es dauerte allerdings 300 Jahre –, aber sehr froh wurden die Cyprioten der byzantinischen Herren nicht. Vor allem die autokephale Kirche hatte manchen Strauß mit den Patriarchen der Kaiserstadt zu bestehen. Und die weltlichen Gouverneure, die Byzanz auf die Insel schickte, waren nicht immer die besten. Der letzte von ihnen machte sich schließlich selbständig und errichtete sein eigenes Reich auf Cypern.

Nicht lange allerdings; denn bald kamen die Kreuzfahrer, und 1191 eroberte Richard Löwenherz die Insel, gab sie für 100 000 byzantinische Goldstücke den Templern. Aber diese hatten bald

genug an dem teuer erkauften Besitz. Nach einem Aufstand der Einwohner von Nikosia, der in einem blutigen Gemetzel endete, gaben sie die Insel Richard zurück, der sie nun Guy von Lusignan (bei Poitiers) gab. Mit den Grafen von Lusignan beginnt die lateinische Geschichte der Insel, die bis 1571 dauerte, als die Türken die Insel eroberten.

Die vierhundert Jahre der lateinischen Herrschaft gehören nicht zu den ruhmreichen Episoden des lateinischen Westens. Guy von Lusignan ließ der griechischen Kirche noch alle Freiheiten. Aber unter seinem Nachfolger Amalrich und später wurde das grundlegend anders. Zunächst wurde neben der griechischen auch eine lateinische Hierarchie eingeführt. Das war noch verständlich, da auf der Insel auch viele Kreuzfahrer lebten. Weniger verständlich, wenigstens für den heutigen Betrachter, war der Versuch, die Griechen zu latinisieren. So begann's. Im Lauf der Zeit teilten sich die „Franken", Adel und Klerus, in die Kirchengüter der griechischen Kirche, die griechische Hierarchie wurde der lateinischen unterstellt, mußte ihr den Gehorsamseid ablegen, die fünfzehn griechischen Bistümer wurden auf vier reduziert und Nikosia wurde griechisches Erzbistum, dessen griechischer Erzbischof unter den lateinischen gestellt wurde. Noch schlimmer als die Herrschaft derer von Lusignan, die gegen Ende fast in der cypriotischen Bevölkerung aufgingen, war die Herrschaft Venedigs, an das die Insel 1489 fiel.

In dieser nahezu 400 Jahre dauernden Herrschaft der Latiner über die Insel wurde der Erzbischof von Cypern ganz von selbst zum Wortführer der Cyprioten. Noch mehr wurde er es unter der Herrschaft der Türken, die von 1571–1878 dauerte. Zunächst heiß ersehnt als Befreier von der Herrschaft der verhaßten Lateiner, übten die Türken bald eine grausame Herrschaft auf der Insel aus. Das führte dazu, daß sich die Cyrioten wieder den Lateinern näherten. Sie boten Karl-Emanuel von Savoyen 1601 die Krone an. Dieser nahm zwar den Titel eines Königs von Cypern an, hatte aber nie die Absicht, wirklich die Herrschaft über die Insel anzutreten, weil das schließlich einen Krieg gegen die Türken, die nominellen Herren der Insel, bedeutet hätte. In dieser Zeit, da die türkische Herrschaft mehr oder weniger dahinschliff, wurden die Erzbischöfe von Cypern und ihre Bischöfe, die sich inzwischen Metropoliten nannten, zu den wahren Herren der Insel. Sie spielten auch in den Freiheitskämpfen der Cyprioten gegen die Türken im 19. Jahrhundert eine Hauptrolle, und die Türken ließen nach dem gescheiterten Aufstand von 1821 den Erzbischof und seine drei Metropoliten hinrichten.

Erst mit der Ankunft der Engländer 1878, die die Insel zunächst nur auf Zeit von den Türken übernahmen, sie aber durch den Friedensvertrag von Lausanne 1924 endgültig in Besitz nahmen, wurde es auf der Insel etwas ruhiger. Nur der aufkommende griechische Irredentismus begann das Klima zu vergiften, bis er 1931 zu einer großen Auseinandersetzung mit den Engländern führte. Darin war allerdings weniger der Erzbischof der Sprecher der griechischen Partei als vielmehr seine Metropoliten, von denen die Engländer 1931 zwei auf Lebenszeit verbannten; sie waren auch zu keiner Erlaubnis für die Rückkehr zu bewegen, nicht einmal für die Wahl des neuen Erzbischofs, die 1933 durch den Tod des alten notwendig geworden war. So mußte der verwaiste erzbischöfliche Thron von dem letzten Metropoliten verwaltet werden. Erst 1947 konnte ein neuer Erzbischof gewählt werden, dem 1950 bereits der jetzige Erzbischof folgte.

Frankreichs Erscheinen im Fernen Osten

Die Anerkennung der Volksrepublik China durch Frankreich hat viel Staub aufgewirbelt. Ähnlich war es, als Frankreich zum erstenmal im Fernen Osten erschien, vor fast genau 300 Jahren. Anlaß dazu war damals nicht der französische Staat, sondern, allerdings mit seiner Unterstützung, französische Missionare.

Der Ferne Osten war damals Interessengebiet Portugals. Im Vertrag von Tordesillas hatten die

beiden Entdeckermächte, Portugal und Spanien, die Welt unter sich aufgeteilt, nachdem schon 1493 Papst Alexander VI. in einer Bulle eine Demarkationslinie gezogen hatte, die die Interessengebiete der beiden Mächte sorgsam voneinander trennte. Damals wurde den beiden Mächten auch auferlegt, das Evangelium in ihren Ländern verkünden zu lassen und die Einwohner der neu entdeckten Gebiete zum katholischen Glauben zu bekehren. Daraus entwickelte sich allmählich das Patronat Portugals über den Fernen Osten, in dem der Krone Portugals die Sorge für die Kirche der betreffenden Länder übertragen wurde, die Errichtung neuer Diözesen, ihre Besetzung, ihr Unterhalt; der Staat seinerseits leitete daraus das Recht ab, nur jene Missionare zuzulassen, die ihm genehm waren, jene zu Bischöfen zu ernennen, von denen er gute Dienste erwartete, und Bistümer nur dort zu errichten, wo er sich Nutzen davon versprach.

Es gab in den ersten Jahrzehnten kein spanisches und kein portugiesisches Schiff, auf dem nicht Missionare in die fernen neuentdeckten Länder des Westens und des Ostens fuhren, zunächst fast nur Angehörige der spanischen oder portugiesischen Nation. Auf die Dauer konnten beide Nationen das jedoch nicht durchhalten, und so ließ man auch Italiener, Niederländer, Deutsche zu, die alle mehr oder weniger durch das gemeinsame Kaiserhaus mit den iberischen Ländern verbunden waren. Nur die Franzosen waren fast ausgeschlossen, da man offenbar die Macht des aufstrebenden französischen Staates fürchtete. Franz I. von Frankreich hatte die Freiheit der Meere gefordert und tat alles, um den beiden seefahrenden Nationen durch seine Schiffe Schaden zuzufügen.

Ganz ließ es sich natürlich nicht verhindern, daß auch der eine oder andere französische Missionar im Fernen Osten erschien; aber im allgemeinen findet man wenig französische Namen unter der Reihe der Portugiesen, Italiener, Deutschen und Flamen. Einer von ihnen, der trotz dieser Schwierigkeiten von seinen Obern nach Japan gesandt wurde, war Alexander de Rhodes SJ aus Avignon. Ursprünglich für die japanische Mission bestimmt, konnte er wegen der Christenverfolgung, die dort wütete, nicht landen und blieb 1623 in Macao hängen, viereinhalb Jahre, nachdem er Europa verlassen hatte. Und noch einmal nahezu vier Jahre mußte er in Macao warten, bis er von seinen Obern 1627 nach Tonkin geschickt wurde. 1596 waren die ersten Glaubensboten dorthin gekommen, ohne große Erfolge zu erzielen. Erst von 1615 ab gelang den Jesuiten ein dauerhafter Erfolg. Zu dieser Mission wurde P. Rhodes geschickt. Seine dreijährige Tätigkeit bis zu seiner Ausweisung spiegelt das Auf und Ab eines missionarischen Lebens. Noch einmal geht er 1630 für 9 Jahre nach Macao zurück, um 1640 erneut sein Glück als Missionar zu versuchen, diesmal im Süden Hinterindiens, in Cochinchina. Wieder nur fünf Jahre, bis er nach erneuter Ausweisung Hinterindien endgültig verlassen muß. Seine japanische Provinz schickt ihn als Vertreter nach Rom. Und hier hat er den entscheidenden Schritt für die Missionierung Hinterindiens und die Einführung französischer Missionare im Fernen Osten getan.

Er verfaßte eine Denkschrift, worin er auf die Notwendigkeit von Bischöfen und einheimischen Priestern für Hinterindien hinwies. Wenn auch nicht ausdrücklich, so doch der Sache nach richtete sich diese Denkschrift gegen das portugiesische Patronatsrecht. Jedermann wußte, daß nur Portugal neue Bischofsstühle errichten konnte, aber ebensogut wußte jedermann, daß Portugal dazu nicht in der Lage war und daß es immer weniger in die Lage kommen werde, da seine Macht im Fernen Osten sichtlich abbröckelte. Um so fester allerdings hielt es an seinen Rechten fest. Und so wurde das einmal Portugal zugestandene Patronat, mit dem es zweifellos viel Gutes für die Missionierung des Fernen Ostens getan hatte, zu einer Belastung für die Missionen. Portugal konnte weder personell noch finanziell den Missionen in Hinterindien helfen. Aber es wollte auch nicht, daß diese Hilfe von anderen geleistet würde.

Aber in Rom war man durch P. Rhodes zu anderer Ansicht gekommen, und nachdem dieser zunächst in Italien vergeblich versucht hatte, Italiener für Hinterindien zu gewinnen, ging er 1652 im Auftrag des Papstes und seiner Obern nach Frankreich, wo Ludwig XIV. nur darauf wartete,

eine so willkommene Gelegenheit zu ergreifen. Es fand sich mit Unterstützung des Hofes ein Kreis von Männern, die bereit waren, in den Fernen Osten zu gehen oder die dortigen Missionen zu unterstützen. Aus diesem Kreis erwuchs das Pariser Missionsseminar, das 1660 gegründet wurde und dessen Haupttätigkeit die Missionierung des Fernen Ostens, hauptsächlich Hinterindiens und Chinas, werden sollte.

Aber noch war es nicht so weit. Inzwischen hatte Portugal die heftigsten Vorstellungen in Rom gegen die Verletzung seines Patronatsrechts erhoben. Rom zögerte, eine Denkschrift von P. Rhodes blieb unwirksam, ebenso sein Besuch beim Kardinalpräfekten der Propaganda. Ohne sein Ziel erreicht zu haben, machte er sich 1654 auf eine neue Missionsreise, die ihn nach Persien führte, wo er 1660 in Ispahan starb.

1658 war es inzwischen in Rom doch so weit gekommen, daß man sich über die portugiesischen Bedenken glaubte hinwegsetzen zu können. Die beiden Kandidaten des P. de Rhodes wurden zu Apostolischen Vikaren in Tonkin und Cochinchina ernannt, und bald begann eine blühende Mission in Hinterindien.

Daß die Befürchtungen der Portugiesen nicht ganz unbegründet waren, zeigt die Tatsache, daß einer der beiden Vikare, Mgr. Pallu, an der Gründung und Entwicklung der Ostindischen Handelsgesellschaft Frankreichs beteiligt war. „Wir vernachlässigen es nicht, bei unseren apostolischen Arbeiten dem König und unserer Nation zu nützen", schrieb Mgr. Pallu (zitiert nach den „Katholischen Missionen 56, 1928, 74), was freilich gegen die klaren Instruktionen der Kongregation de Propaganda Fide war.

Seit dieser Zeit datiert der französische Einfluß in Hinterindien, der allmählich fast auf die ganze Halbinsel ausgedehnt wurde und der auch dazu diente, nach China vorzustoßen. Hier waren es wieder die Missionare, die als erste kamen, und wieder war es Ludwig XIV., der die Gelegenheit dazu ergriff. 1583 war es den Jesuiten (P. Ricci) gelungen, die Erlaubnis für den Aufenthalt in Kanton zu erhalten, und daraus hatte sich allmählich eine zwar nicht zahlenmäßig große, aber doch sehr einflußreiche Mission entwickelt, die durch ihre Arbeit in der Astronomie am Kaiserhof großen Einfluß gewonnen hatte. Einer der bedeutendsten Missionare war der Kölner Adam Schall von Bell (von 1622–1666 in Peking). Der Flame Verbiest, sein Helfer und Nachfolger, nutzte die Gelegenheit der Europareise eines Missionars, um am französischen Hof Hilfe für China zu erbitten. Ludwig XIV. griff sofort zu und sandte sechs Jesuiten, Mathematiker, nach China. Sie konnten als „Brüder des Verbiest" bis an den Hof in Peking vordringen. Aber der Flame war 8 Tage vor ihrer Ankunft gestorben, und darum fiel es den französischen Jesuiten nicht leicht, Vertrauen zu gewinnen. Das änderte sich jedoch, als einer von ihnen, P. Gerbillon, seine Dienste für die Verhandlungen mit den Russen anbieten konnte. Nun war der Bann gebrochen, und die französischen Jesuiten konnten eine eigene Tätigkeit entfalten. Noch 70 Jahre etwa konnten sie in China wirken. 1750, nachdem der große Aufschwung der chinesischen Mission durch den unglücklichen Ausgang des Ritenstreits gestoppt war und kurz vor der Auflösung des Ordens (1773), arbeiteten in China neben 49 Jesuiten aus allen Herren Ländern 23 französische Jesuiten. Was den nüchternen Deutschen und Flamen, aber auch den Italienern und Portugiesen nicht gelang, brachten die Franzosen zustande: sie riefen durch ihre Briefe und Berichte aus China eine wahre Begeisterung für das Reich der Mitte in Europa hervor: die Chinamode, die Chinoiserie, ergriff von Frankreich aus ganz Europa. Die Chinesen freilich erwiderten diese Liebe nicht, sie verschlossen sich vielmehr mehr und mehr der Mission, und erst nach der gewaltsamen Öffnung der Häfen durch die Westmächte im 19. Jahrhundert wurde wieder der Weg für die Glaubensboten frei. Diesmal führte Frankreich von Anfang an, aber die Chinamission des 19. Jahrhunderts ist nach Anlage und Charakter nicht mehr mit der Mission des 16. und 17. Jahrhunderts zu vergleichen, die darauf ausging, die Botschaft des Glaubens den Christen in chinesischem Gewand zu bringen.

Nationale Minderheiten in Polen

Als Polen nach dem ersten Weltkrieg entstand, war es ein Nationalitätenstaat. Neben den 18,8 Millionen Polen lebten 10 Millionen Angehöriger anderer Nationen. Die stärkste Gruppe war die der Ukrainer mit 3,9 Millionen. Dann folgten die Juden mit 2,11 Millionen. Die beiden nächsten Gruppen waren fast gleich stark, die Zahl der Weißrussen betrug 1,06 Millionen, die der Deutschen 1,059 Millionen. Dann gab es noch eine Reihe anderer Minderheiten, vor allem Litauer.

Heute ist Polen fast ein reiner Nationalstaat. Nur mehr 450 000 Angehörige anderer Völker wohnen in Polen. Immer noch ist die stärkste Gruppe die der Ukrainer mit 180 000. Sie wohnen aber nicht mehr im Osten des Landes, sondern vor allem in den Kreisen Allenstein, Köslin, Lublin, Rzeszow und Breslau. Die nächste Gruppe bilden die Weißrussen mit 165 000, meist im Bezirk Bialystok. Alle anderen Gruppen sind wesentlich kleiner. Die Juden sind auf 31 000 gesunken und wohnen meist in den großen polnischen Städten und in den deutschen Ostgebieten. Die Deutschen stellen nur mehr eine verschwindende Minderheit von 3000 dar, meist in den Bezirken von Breslau und Köslin.

Die völkischen Minderheiten können nach der Verfassung ihre eigene Kultur pflegen und entfalten, wenigstens ist dies seit Sommer 1956 wieder möglich. Es gibt 7 nichtpolnische Zeitungen und Zeitschriften in deutscher, ukrainischer, russischer und jiddischer Sprache.

Wieweit die angegebenen Zahlen stimmen, läßt sich nicht mit Gewißheit sagen. So wurde 1957 für die Deutschen 65 000 angegeben, für die Russen 150 000. Die neuen Angaben liegen stark unter den früheren. Es kann sehr leicht sein, daß man inzwischen eine andere Definition der Russen oder der Deutschen angewandt hat (*East-Europe*, New Yort, Februar 1964).

Die sowjetische Sprachwissenschaft

Die herkömmliche nichtkommunistische Sprachwissenschaft, also die Linguistik, hatte bei ihrer Eingliederung in das marxistisch-leninistische Gedankensystem eine tiefgreifende Wandlung durchzumachen. War sie in der vorkommunistischen Zeit Rußlands wie überall in der Welt eine selbständige Wissenschaft gewesen, die ihren eigenen Gesetzen gehorchte, so wurde sie jetzt nur ein Rad in dem ineinandergreifenden Räderwerk der kommunistischen Gedankenmaschine.

Dieses System bschäftigt sich seiner Natur nach wesentlich mit den Gegebenheiten, die zur stets besseren ökonomischen Lage des Volkes führen. Diese „ökonomische Lage des Volkes" ist also der Maßstab aller Dinge. Alles, was direkt zur Besserung dieser Lage beiträgt, bildet den tragenden Unterbau der sowjetischen „Weltanschauung". Darüber ist aber, durch die Not der Tatsachen erzwungen, ein gedanklicher Oberbau gefügt, der alle diejenigen Wissensgebiete umfaßt, die anscheinend nicht direkt mit der unmittelbaren ökonomischen Fortschrittsentwicklung des Volkes zu tun haben – also etwa die Astronomie, die Kunstwissenschaft und überhaupt die literarische und künstlerische Betätigung und unter anderem auch die Wissenschaft um die Sprache, also die Linguistik im herkömmlichen Sinn.

Lange Jahrzehnte ist I. J. Marr († 1934) der von der Partei und ihren ideologischen Führern allgemein anerkannte Vertreter dieser Wissenschaft gewesen. Seine Lehre war auf diesem Gebiet maßgebend. Er faßte die menschliche Sprache nur als eine „Funktion" der wirtschaftlichen Entwicklung auf, etwa in dem Sinn, in dem die kommunistische „Geisteswissenschaft", der „dialektische Materialismus", den „Glauben an Gott", also die Religion oder die „Gott-losigkeit", also den Atheismus gleichsam als eine „Funktion" zweier verschiedener Stufen der Menschheitsentwicklung auffaßt.

Diese Entwicklung endigt nach dieser Auffassung auf ihrer letzten – eben der kommunistischen Stufe – im ganz geruhigen und selbstverständlichen Freisein von jedwelchem Glauben an Gott

ohne jede weitere Entwicklung. Während der durch den Kommunismus überwundenen Periode des Feudalismus hingegen war nach dieser sehr einseitigen Geschichtsauffassung, die auf dem letzten internationalen Historikerkongreß in Stockholm nach allen Regeln vorexerziert wurde, die Religion eines der bedeutsamsten Mittel zur Unterdrückung des „Volkes" unter die damalige feudale Herrenschicht gewesen.

Marr sah nun in einer dem westlich gebildeten Menschen fast unverständlichen Art, aber folgerichtig nach seiner Anschauung, sogar die grammatikalischen Ausdrucksmittel der Sprache: also etwa die Indikativ- und Konjunktivformen, die Imperative oder den uns von der Schule her so wohl bekannten Akkusativ mit Infinitiv als typische Ausdrucksformen des jeweiligen ökonomischen Entwicklungszustandes eines Volkes an. Für ihn steuert genau wie das sich im Lauf der Geschichte wandelnde ökonomische System so auch die Sprache auf den „Endzustand" einer Sprache des „Sowjetmenschen" hin. Dieser würde wie auf allen anderen Gebieten so auch auf dem Gebiet der Sprache seine ihm eigenen dann natürlich feststehenden sprachlichen Ausdrucksformen haben. – Von hier aus kann man offenbar auch von einer im Sinn der Entwicklungsstufen des historischen Materialismus „zurückgebliebenen" sprachlichen Ausdrucksform reden, die ein westlich empfindender Mensch wahrscheinlich mit Freuden lesen und auch als sehr verfeinert und hochstehend ansehen würde.

Diese Lehren des sowjetrussischen Sprachwissenschaftlers galten für die offizielle Wissenschaft seines Landes bis in das Ende der vierziger Jahre dieses Jahrhunderts als maßgebend; sie wurden einer reichen wissenschaftlichen Literatur zugrunde gelegt.

Da aber geschah das Unerwartete. Stalin selbst wandte sich in fünf Artikeln, die unter seinem Namen im Jahre 1950 in der Prawda erschienen, gegen diese Lehre. Ob er diese Artikel selber verfaßt hat oder nicht, ist wenigstens außerhalb der Sowjetunion nicht auszumachen. Er gestand darin der Sprachwissenschaft ein gewisses Eigenleben zu und löste sie damit von der reinen Funktionalität ihres Daseins, die ihr Marr zugeteilt hatte. Damit war Marr zum zweiten Mal – dieses Mal auch als Lehrer – gestorben.

Typisch für Sowjetrußland ist, daß diese Änderung nicht als Ergebnis gelehrter Forschungen, sondern durch einen autoritären Spruch des Parteioberhauptes geschah. Dieser selbst war ja allerdings gleichsam die Verkörperung des Volkes, das nach dieser Anschauung selbst wieder der Träger der sowjetischen Wirklichkeit ist. Welche Beweggründe Stalin zu dieser Stellungnahme veranlaßt haben, ist nirgendwo schriftlich niedergelegt. Vielleicht hatte er eingesehen, daß es verschiedene Wissens- und Betätigungsgebiete gab, die man nicht mit dem Anbruch des „kommunistischen Endzustandes" fast zum Erlöschen bringen konnte. Dies mußte aber eintreten, wenn sie nur eine „Funktion" der jeweiligen Entwicklungsstufe auf diesen Endzustand hin waren. Einleuchtend war das z. B. bei den Werken der bildenden Kunst. Sie waren ja nicht nur übrig gebliebene Zeugnisse „einer überwundenen Zeitepoche". Die Werke Raffaels und Michelangelos waren zwar sicher nicht Erzeugnisse der kommunistischen Zeitepoche; sie waren aber gemeinsamer lebendiger Besitz der ganzen – also auch der kommunistischen Menschheit. Es gab somit Werke, die nicht nur „Funktion" waren. Das gilt nicht nur für die Kunst, sondern – wie jedem Nichtkommunisten einleuchtend ist – auch von der Sprache. Auch sie ist nicht nur „Funktion", sondern hat einen ihr innewohnenden, allgemein gültigen Wert. Warum aber Stalin um dieser allgemeinen Wahrheit zum Durchbruch zu verhelfen gerade den Hebel bei der Sprachwissenschaft ansetzte, ist sein Geheimnis geblieben.

Es läßt sich nicht leugnen, daß die Sowjetrussen vor wie nach dem Eingreifen Stalins auf dem Gebiet der Linguistik, also der Kenntnis der inneren Gesetze der vielen Sprachen der Bewohner ihrer schier unermeßlichen Länder, aber auch der Sprachen außerhalb ihres Einflußgebietes in ihrer Art viel leisteten und noch leisten. Sie haben seit 1953 bis heute eine bedeutende wissenschaftliche Zeitschrift, die ein aufmerksames, zeitweise auch kritisches Studium auch von westlichen

Sprachwissenschaftlern verdient. Es gibt außerdem eine reiche wissenschaftliche Literatur über dieses Wissensgebiet. Nur ganz Weniges kann hier angeführt werden.

Die Akademie der Wissenschaften in Moskau hat im Jahre 1958 einen „Bibliographischen Anzeiger" für die in der UdSSR in russischer Sprache zwischen 1918 und 1955 erschienene sprachwissenschaftliche Literatur herausgegeben. Er ist das Gemeinschaftswerk einer Gruppe von Fachgelehrten und umfaßt 1849 Titel. Er ist also eine Leistung, die sich sehr gut sehen lassen kann. Natürlich gibt es auch nach Stalins Eingreifen noch rein theoretische Werke zur Sprachwissenschaft. Ein Beispiel möge das Buch von Frau T. A. Degtereva über die „Wege der Entwicklung der modernen Linguistik" sein, das 1961 in Moskau erschienen ist. Es behandelt die „Wege der Entwicklung der sowjetischen Sprachwissenschaft auf dem Gebiet der indoeuropäischen Problematik". Ein anderes Werk von 383 Seiten, das V. A. Zveginceh im Jahre 1962 im Verlag der Moskauer Universität unter dem Titel „Untersuchungen zur allgemeinen Sprachwissenschaft" herausgab, enthält die folgenden – offenbar rein theoretischen – Hauptabschnitte: Sprache, Methode, Entwicklung der Sprache, Sprache und Geschichte, Sprache und Denken. Schon allein das Wissen um die sowjetrussische Sprachwissenschaft stellt offenbar einen eigenen Zweig des Allgemeinwissens dar.

UMSCHAU

Die Kirche des Königreiches Griechenland und die Begegnung in Jerusalem

Man hat gemeint, die negative Haltung des Erzbischofs Chrysostomos von Athen gegenüber der Begegnung zwischen Papst und Ökumenischem Patriarchen mit der Rivalität zwischen der Kirche des Königsreichs Griechenland und dem Patriarchat von Konstantinopel erklären zu können[1]. Eine solche Rivalität ist gewiß vorhanden; aber sie dürfte für sich allein die Stellungnahme der Griechen des Königreiches zu dem ökumenischen Ereignis von Jerusalem kaum verständlich machen.

Die „Synodale Kirche des Königreiches Griechenland" ist heute völlig unabhängig vom Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, zu dessen Territorium freilich ein Teil des Königreiches gehört. Der sogenannte „Dodekanes", eine Gruppe von zwölf Inseln, deren größte Rhodos ist, wurde mit dem Ende des zweiten Weltkrieges politisch zu Griechenland geschlagen (vorher war er bei Italien). Sie untersteht aber kirchlich weiter Konstantinopel. Ebenso gehören die Insel Kreta und die Mönchsrepublik des Athos zum Ökumenischen Patriarchat. Die Metropoliten der beiden Inseln Rhodos und Kreta, Spiridion und Eugenios, begleiteten sogar den Patriarchen bei seiner Reise ins Heilige Land. Die 33 griechischen Diözesen in den Gebieten von Mazedonien und Thrazien, die durch die Balkankriege 1912 bis 1913 zu Griechenland kamen, unterstehen heute tatsächlich der zentralen Autorität in Athen, wenn sich auch der Patriarch von Konstantinopel in der Übereinkunft von 1928 theoretisch seine Rechte vorbehalten hat.

Das Ökumenische Patriarchat macht sich so, was seinen Umfang und seine Seelenzahl angeht, gegenüber der Kirche Griechenlands recht bescheiden aus. Die Zahl seiner Gläubigen in Europa beläuft sich auf etwa 670 000 gegen-

[1] *Rheinische Post* 25. 1. 1964 Beilage „Geist und Leben", Aufsatz: „Papst und Patriarch".

über rund 8 Millionen der griechischen Kirche. Zu den Untertanen des Ökumenischen Patriarchen sind freilich noch die griechischen Emigranten in Westeuropa und in Amerika zu rechnen, deren Zahl auf 1 ½ Millionen geschätzt wird. Für sie hat der Patriarch „Exarchen" eingesetzt, deren Namen im Zusammenhang mit der Hl. Land-Reise öfters genannt wurden: In London residiert der Metropolit Athenagoras von Thyatira, Exarch für Westeuropa, und in New York der Metropolit Jakovos, Exarch für Amerika.

Die Kirche des Königreiches Griechenland ist die stärkste orthodoxe Gemeinschaft der freien Welt. Es ist deshalb begreiflich, daß sie eine entsprechende Rolle spielen will und daß sie das starke Hervortreten des Patriarchen von Konstantinopel nicht gerade mit Begeisterung verfolgt.

Diese Rivalität hat noch tiefer in der Geschichte liegende Gründe. Griechenland gehörte tatsächlich elf Jahrhunderte hindurch zum Bereich des Ökumenischen Patriarchats, genau gesagt von 732 bis 1833. Im Jahr 732 dekretierte Kaiser Leo III. der Isaurier die Loslösung der Gebiete des heutigen Königreichs aus dem Verband des westlichen römischen Patriarchats und deren Eingliederung in das Patriarchat von Konstantinopel. Grund dafür war der Streit mit Rom um die Bilderverehrung. Aber die Päpste haben diese willkürliche Maßnahme niemals anerkannt. Vor diesem Beschluß des Kaisers unterstanden die genannten Gebiete, obwohl seit der endgültigen Teilung des Reiches (395) politisch zum Osten gehörend, unmittelbar dem Bischof von Rom als dem Patriarchen des Westens. Der Papst hatte in Thessalonich einen Vikar, der ihn in Griechenland vertrat.

1833 trennte sich die Kirche des durch den Befreiungskampf gegen die Türken gerade entstandenen Königreiches Griechenland vom Ökumenischen Patriarchen. Es schien den Griechen unvereinbar mit der eben erst errungenen politischen Freiheit zu sein, weiter von dem durch die Macht der Verhältnisse den Türken hörigen Patriarchen abzuhängen. Konstantinopel hatte einst seinen Primat mit dem Hinweis auf die politische Stellung der Stadt als des Neuen Rom begründet, die Sitz des Kaisers und des Senats war (Kanon 28 von Chalkedon). Die politische Größe war durch die Eroberung Konstantinopels durch die Türken (1453) ein für allemal dahin. Macht und Einfluß des Patriarchen wuchsen allerdings zur Zeit der Türken; er galt bei ihnen als das religiöse und bürgerliche Haupt aller orthodoxen Christen des ganzen Ottomanischen Reiches. Durch die enge Bindung an die türkischen Sultane wurde jedoch in den Augen dieser Christen die Abhängigkeit vom Ökumenischen Patriarchen ähnlich verhaßt wie die von den Türken. Daß selbst die eigenen Volksgenossen des Patriarchen, die Griechen des Königreiches, sich, sobald sie nur konnten, von seiner Oberhoheit freimachten, zeigt, wie sehr das Ansehen des Ökumenischen Thrones gesunken war. Zwar war der Patriarch Gregor V. zu Ostern 1821 von den Türken am Tor zu seiner Kathedrale in Konstantinopel wegen angeblicher oder wirklicher Teilnahme an der Rebellion der Griechen gehängt worden. Aber nicht einmal sein Tod konnte die Stellung des Patriarchen in den Augen der Griechen wiederherstellen.

Die unabhängige Kirche des Königreiches Griechenland war also von vornherein durch ihre bloße Existenz schon ein Protest gegen das Ökumenische Patriarchat, das sich erst 1850 zur Anerkennung der Autokephalie Griechenlands herbeiließ. All diese Dinge sind natürlich in der Erinnerung der Griechen noch lebendig und müssen in Betracht gezogen werden, wenn man ihr Verhalten verstehen will.

Aber noch eine andere Tatsache ist zu berücksichtigen, die von ungleich größerer Bedeutung sein dürfte: die bei den Griechen tief verwurzelte Abneigung gegen alles Lateinische. Diese Abneigung ist gewiß allen Griechen gemein, ob sie nun im Königreich Griechenland oder in der Türkei leben. Patriarch Athenagoras hat sich kraft seiner Persönlichkeit und wegen seiner zahlreichen Kontakte mit dem Westen – er lebte lange in Amerika – von diesen Vorurteilen frei gemacht. Er konnte sich aber auch in seinem eigenen Patriarchat nur mit Mühe und nur gegen den Widerstand nicht

weniger seiner Metropoliten durchsetzen. Es ist begreiflich, daß es ihm nicht ohne weiteres gelang, seine Weitherzigkeit den ihm selbst nicht unterstehenden Griechen mitzuteilen.

Griechenland hat tatsächlich noch mehr als Konstantinopel unter der lateinischen Herrschaft vergangener Jahrhunderte gelitten. Die Lateiner waren nur ein paar Jahrzehnte (1204 bis 1260) die Herren in der alten Kaiserstadt am Bosporus. In Griechenland und auf den Inseln hielt sich dagegen ihre Herrschaft durch die Jahrhunderte hindurch. Auf dem griechischen Festland waren es Italiener, Franzosen und Katalanen, die das Gebiet eroberten und dort eine Unzahl von kleinen Fürstentümern gründeten. Dort brach die westliche Herrschaft in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts unter dem Ansturm der Türken zusammen. Auf den Inseln dominierte die „Signoria" von Venedig zum Teil noch bis zum Untergang der Serenissima im Jahre 1797. Kreta beispielsweise war venezianisch von 1207 bis 1669. Vom Ende des 15. Jahrhunderts an eroberten die Türken langsam eine nach der andern der bislang von den Venezianern beherrschten Inseln.

Die lateinische Herrschaft hat bei den Griechen ein bitteres Andenken hinterlassen. Man nennt die Lateiner im Orient auch heute noch „Franken" (Frandji). Und das ist ein Schimpfname geworden, belastet mit der schweren Last der Vergangenheit. Ein persönliches Erlebnis zur Illustration: Im September vorigen Jahres besuchte ich mit einer deutschen Pilgergruppe auf der Fahrt ins Hl. Land auch Athen. Auf der Akropolis führte uns eine hochgebildete alte Dame. Sie ließ gelegentlich im Gespräch die Bemerkung fallen: „Unsere ärgsten Feinde, das waren immer die Franken." Ein Beispiel aus der Geschichte: Der Obere der reformierten Franziskaner in Ägypten, Franz von Salem, schreibt im Jahr 1697 an die Propaganda-Kongregation in Rom über die Schwierigkeit einer Union der Kopten. Man würde sie im Fall des Übertritts „Franken" nennen, und mit dem Namen „bezeichnen die Türken und auch alle Christen die verworfensten und verbrecherischsten Menschen der Welt"[2]. Eine solche Bemerkung beleuchtet das Andenken, das die Westeuropäer im Orient hinterlassen haben.

In solchen Urteilen steckt natürlich viel Unrecht. Aber wie dem auch sei: das Vorangehen der lateinischen Herren des Landes war wenig geeignet, die Sympathie der Griechen zu gewinnen. Papst Innozenz III. errichtete 1209 in Athen ein lateinisches Erzbistum, dem elf Suffragansitze unterstanden. Nur die wenigen griechischen Bischöfe, die sich bereit fanden, dem Papst Gehorsam zu schwören, konnten, in strikter Unterordnung unter den lateinischen Erzbischof, bleiben. Der Papst dachte anfangs allen Ernstes daran, den griechischen Ritus kurzerhand abzuschaffen, besann sich aber schließlich doch eines Besseren und rang sich zu einer freilich widerwilligen Duldung der orientalischen Sonderbräuche durch[3]. Die Venezianer duldeten in ihren Besitzungen – weil Rom dies verlangte – überhaupt keine regierenden Bischöfe, sondern nur einige Weihbischöfe[4]. Im 14. Jahrhundert ging Rom dazu über, den Griechen unter lateinischer Herrschaft gebietsweise – wenn auch nicht überall – einfach den lateinischen Ritus aufzuerlegen[5]. Diese Griechen galten offiziell als katholisch. Wie wenig sie es in Wirklichkeit waren, zeigte sich beim Zusammenbruch der westlichen Herrschaft. Sie bekannten sich sofort wieder zur Orthodoxie.

Diese geschichtlichen Tatsachen muß man im Auge behalten, wenn man die Reaktion mancher Kreise in Griechenland auf die Begegnung zwischen Papst und Patriarch begreifen will. Was das einfache orthodoxe Volk und die vielfach ungebildeten Mönche über den Papst denken, ist in einem alten Wandgemälde im serbischen Kloster Chilandari auf dem Athos dargestellt: der Papst wird zusammen mit dem falschen Propheten Mohammed und dem Erzketzer Arius von der sich vor ihnen auftuenden Erde verschlungen. Heute kommentiert die in Athen erscheinende Monatszeitung „Typos" in ihrer Januarausgabe 1964 in einem „Begegnung" betitelten Leitartikel ein Foto, das Papst

[2] J. P. TROSSEN, *Les relations du Patriarche copte Jean XVI avec Rome*, Luxemburg 1948, 58, mit Berufung auf das Archiv der Propaganda.

[3] W. de VRIES, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, Freiburg 1963, 186.

[4] Ebd. 257. [5] Ebd. 191.

und Patriarch Hand in Hand gehend darstellt, wie folgt: „Der Papst hält wie eine Hyäne mit wildem Ausdruck der Zufriedenheit seine Beute fest. In dem ratlosen Blick des Patriarchen Athenagoras spiegelt sich das Gefühl schwerer Schuld wider." Das Blatt kritisiert den Patriarchen besonders, weil er den Papst in der Apostolischen Delegatur in Jerusalem aufsuchte. Man hat darin eine Anerkennung des Papstes – dieses Schismatikers und Häretikers – als des ersten Bischofs der Christenheit gesehen. Wenn die beiden auf neutralem Boden zusammengetroffen wären, dann hätte man noch von einer echten Begegnung sprechen können. Aber so „zeigte der Vatikan sein satanisches Geschick, das Patriarchat noch tiefer zu demütigen". Athenagoras sei im einfachen schwarzen Mönchskleid wie der verlorene Sohn zum Papst gegangen, der in prächtigem Ornat den Patriarchen empfing. Vom Eingang der Delegatur sei der Papst von oben herab ein paar Stufen die Treppe hinunter gestiegen, dem Patriarchen entgegen wie ein Oberer seinem Untergebenen. Man sieht: Abneigung und Mißtrauen sind noch so tief verwurzelt, daß alles, was der Papst auch immer in bester Absicht tun mag, mißdeutet wird. Diese Nummer wurde übrigens, wie eigens vermerkt wird, in 100 000 Exemplaren gedruckt und unter das Volk geworfen. „Typos" ist das Organ der „Panhellenischen orthodoxen Vereinigung".

Diese Geistesart gibt es also noch, und wir müssen mit ihr rechnen und sie zu begreifen suchen. Das ist die erste Voraussetzung für ihre Überwindung. Sie dürfte aber nicht die vorherrschende Stimmung sein. Patriarch Athenagoras selbst erklärte in einem Interview für einen deutschen Journalisten[6]: „Wir wissen hier im Phanar ganz genau, daß mindestens 80 % der Griechen Griechenlands auf unserer Seite stehen." Es wird in der Tat die Zahl derer, die entschlossen sind, die Vergangenheit zu vergessen, immer größer. Ein Beweis dafür war gerade die Reaktion der großen Tageszeitungen in Athen, wie „Vima" (= Tribüne), „Ethnos" (= Nation), „Kathimerini" (= Tageblatt), „Mesimvrini" (= Mittag) auf die Begegnung in Jerusalem. Es ist sonst nicht die Art dieser Zeitungen, in großer Aufmachung über katholische Ereignisse zu berichten. Eine Ausnahme gab es schon beim Tod Johannes' XXIII. Jetzt beherrschte die Reise des Papstes tagelang die erste Seite dieser Blätter, mit Riesenüberschriften, großen Fotos und ausführlichen, in durchaus sympathischem Ton gehaltenen Berichten. Auch nachher erschienen noch ausführliche positive Kommentare zur Begegnung. So brachte z. B. „Ethnos" am 21. Januar ein Interview mit dem Theologieprofessor Keramides, dem Präsidenten der Vereinigung orthodoxer Laientheologen, der sich im Namen seiner Kollegen sehr positiv zur Begegnung äußerte. Von den Theologieprofessoren sind nur wenige, so Karmiris, Tomadakis und Panagiotakos, Gegner des Gesprächs mit Rom. Ein „Ta Zizania" (= Das Unkraut) betitelter Aufsatz in „Vima" vom 22. Januar beweist, daß auch die Haltung der Hierarchie durchaus nicht einheitlich ablehnend ist. Hier nimmt das Blatt Stellung zugunsten des Metropoliten Chrysostomos von Grevena, der kurz zuvor bei einer Sitzung der Hl. Synode dem Erzbischof Chrysostomos von Athen offen entgegengetreten war und sich so dessen Vorwurf zugezogen hatte, Unkraut unter den Weizen der Orthodoxie zu säen. „Vima" ist dagegen der Auffassung, daß es Chrysostomos von Athen ist, der Unkraut sät. Dieser hatte in der Sitzung erklärt: „Ich mißbillige ohne Einschränkung die Begegnung des Ökumenischen Patriarchen mit dem Papst und ich bin gegen jede derartige Begegnung auch in Zukunft." Dagegen machte der Metropolit geltend, die Hl. Synode der griechischen Kirche habe die Beschlüsse der interorthodoxen Konferenz von Rhodos (September 1963) gebilligt, in denen die Aufnahme von Gesprächen mit Rom befürwortet wurde.

Die Meinungen in Griechenland, sowohl bei der Hierarchie wie bei den Theologen und im Volk, sind also geteilt. Immerhin setzt sich ein großer Teil der öffentlichen Meinung für das Gespräch mit Rom im Sinn des Patriarchen Athenagoras ein.

Wilhelm de Vries SJ

[6] *Rheinische Post* 25. 1. 1964.

BESPRECHUNGEN

Theologie

HASENHÜTTL, Gotthold: *Der Glaubensvollzug.* Eine Begegnung mit Rudolf Bultmann aus katholischem Glaubensverständnis (Koinonia, hrsg. v. Th. Sartory, Bd. 1). Essen: Ludgerus Verlag 1963. 398 S. Lw. 24,80.

Die Auseinandersetzung mit der Theologie Rudolf Bultmanns beschäftigte sich bislang in der Hauptsache mit der Methode, den Prinzipien und den Ergebnissen seiner neutestamentlichen Exegese. Durch die heftige Debatte um das Programm einer „Entmythologisierung" des Neuen Testaments war dieser Teil seiner Arbeit wie von selbst in den Blickpunkt des öffentlichen Interesses gerückt. Dabei hat man jedoch nicht immer mit genügender Deutlichkeit gesehen, daß Bultmann aus ursprünglich theologischen Ansätzen heraus denkt und daß auch seine Exegese nur von diesen Grundlagen her verständlich werden kann.

Die Arbeit Hasenhüttls, die aus einer römischen Dissertation hervorgeht, will – in dieser Ausführlichkeit erstmals in der katholischen Diskussion – das philosophisch-dogmatische Denken Bultmanns herausarbeiten. Mit Recht wählt er dazu das Verständnis des Glaubensvollzugs aus, weil hier das zentrale Thema liegt, auf das sich alle Themen und Thesen der Theologie Bultmanns letztlich zurückführen lassen.

Hasenhüttl untersucht in einem ersten, eher fundamentaltheologischen Teil die „Möglichkeit des Glaubensvollzugs", nämlich die Frage des „Vorverständnisses", die Begegnung mit der Heilstat Gottes in Christus und die Gegenwart des Heils in der Verkündigung. Der zweite, zentrale Teil entwickelt Bultmanns Auffassung vom Glaubensvollzug selbst als dem in der Begegnung mit Christus erwachsenen neuen Selbstverständnis. Nach diesen vorwiegend referierenden Ausführungen entwirft der dritte Teil den „Versuch einer kritischen Würdigung".

Hasenhüttl ist wie keiner der katholischen Diskussionspartner vor ihm in die Denkbewegung Bultmanns eingedrungen. Er beherrscht nicht nur die Begrifflichkeit, sondern Inhalte und Methode dieses Denkens und zeigt zudem eine vorzügliche Kenntnis der geistesgeschichtlichen Hintergründe. Die Zitate aus Pascal, Kierkegaard, Heidegger oder auch Plato, die er geschickt auswählt, vermögen oft mehr zu erhellen als lange Ausführungen. So hat es der Verf. verstanden, die tieferen Intentionen Bultmanns offenzulegen und die uns fremde Sprache für das eigentlich Gemeinte durchsichtig zu machen. Zentrale Begriffe Bultmanns wie „Vorverständnis", „Paradox" und „paradoxe Identität", „existential" und „existentiell", „Geschichtlichkeit", „Verstehen", „Ereignis" oder „Vollzug" werden in einer Klarheit verdeutlicht, daß immer wieder ein überraschender Gleichklang zwischen dem von Bultmann letztlich Gemeinten und dem Aussageinhalt des katholischen Dogmas aufscheint. Wie sehr es dem Verf. gelungen ist, das Denken Bultmanns sachgemäß darzustellen und in seinen tieferen Intentionen zu entfalten, wird ihm von Bultmann selbst in einem Vorwort bestätigt.

Die kritische Auseinandersetzung, die den Schlußteil des Buches ausfüllt, konzentriert sich auf die Frage nach der Kirche. Während die katholische Theologie ein gutes Stück Weges mit Bultmann gehen und in seinem Denken gelegentlich sogar eine passendere Formulierung der christlichen Wirklichkeiten finden könne, zeigten sich die eigentlichen Unterschiede bei der Auffassung des kirchlichen Amtes und der dogmatisch formulierten Lehre. Hier habe Bultmann seine Gedanken von der Gegenwart Christi in der Verkündigung und von der „paradoxen Identität" der sichtbaren Kirche mit der eschatologischen Gemeinde nicht folgerichtig zu Ende gedacht. Seine Thesen seien deswegen nicht in ihren Grundlagen, sondern nur in ihren Folgerungen für den Katholiken unannehmbar.

Hasenhüttl hat die Diskussion mit Bultmann auf eine neue Grundlage gestellt. Er hat eine Fülle von Mißverständnissen und Vorurteilen beseitigt und damit die Möglichkeit eines wahren Dialogs eröffnet. Die Kraft und die innere Folgerichtigkeit seines Denkens, die Kunst der verstehenden Interpretation, die klare, durchsichtige Sprache, das alles hebt sein Buch über den größten Teil der bisherigen Literatur um Bultmann hinaus und wird es auch, so darf man hoffen, zu einem neuen Brennpunkt der Auseinandersetzungen machen. Daß in seiner Arbeit noch nicht alles vollkommen ausgereift ist, daß sie gelegentlich noch zu sehr die Spu-

ren einer Dissertation an sich trägt, daß sie auch in ihren Thesen hier und dort Angriffsflächen bietet, das mindert ihren Wert nicht und wird auch in der Diskussion von selbst korrigiert werden. Es zeugt darüber hinaus von der in Rom herrschenden Offenheit des Denkens, daß diese Arbeit dort geschrieben werden konnte und die Approbation der Päpstlichen Universität Gregoriana fand.

Verwunderlich ist lediglich, daß eine so vorzügliche Arbeit nicht in der dafür eigentlich zuständigen und auch hervorragend qualifizierten Reihe der „Konfessionskundlichen und kontroverstheologischen Studien" des Johann-Adam-Möhler-Instituts erschienen ist.

W. Seibel SJ

Das Alte Testament nach den Grundtexten übers. u. hrsg. v. Vinzenz Hamp und Meinrad Stenzel †. 14. Auflage. Aschaffenburg: Pattloch 1962. X u. 1159 S. 14,–.

Für die 14. Auflage wurde der gesamte Text von Prof. Hamp gründlich überarbeitet. Die Psalmen und die Kleinen Propheten sind praktisch neu übersetzt. Auch bei anderen Büchern wurde sehr viel geändert. Im allgemeinen hat die Nähe zum Urtext zugenommen und die Sprache ist weniger gesucht, als sie vorher in den von Stenzel bearbeiteten Partien war. Auch die Noten sind überarbeitet und erweitert.

N. Lohfink SJ

Congar, Yves: *La Foi et la Théologie* (Dogmatique 1 Le mystère chrétien: Théologie). Tournai: Desclée: 1962. 282 S.

Der Verf. gehört zu den Theologen, die bei dem 2. Vatikanischen Konzil unter den „Periti" bewußt für eine Öffnung in die Zukunft eintraten. Seine zahlreichen Schriften über den Laien, über die ökumenische Frage, über die Kirche haben ihn auch in weiten Kreisen Deutschlands bekannt gemacht. Vorliegendes „Schulbuch" legt ein sowohl in geschichtlichem Wissen wie in spekulativer Durchdringung solides theologisches Gerüst frei, von dem aus die Sicht und die Anregungen des französischen Dominikaners ihre Begründung nehmen. Die zwanzig, auch in schulmäßigem Latein formulierten Thesen behandeln so, wie man seit dem Hochmittelalter Theologie zu treiben pflegt, den Glaubenstraktat und die Einleitung in die Theologie. Hinter diesen Definitionen, theologischen Qualifikationen, Gruppierungen der Adversarii, Beweisführungen, Auflösungen der Schwierigkeiten und hinter den in dieser „Schultheologie" notwendigen Vereinfachungen steht aber kein anderer Congar als der des Vatikanischen Konzils. Auch dieses „Schulbuch" scheut sich nicht, heiße Eisen anzufassen und moderne Probleme zu erörtern; nur geschieht es nicht mit dem begeisternden Feuer des Redners, sondern in der nüchternen Thesensprache der Scholastik. Man lese, oder besser, man studiere nur einmal die Thesen über die Unfehlbarkeit der Kirche, über Formulierung und Entwicklung der Dogmen, oder über den inneren Aufbau der Theologie! Der „ökumenische" Geist des Verf. zeigt sich auch darin, daß er, der ausdrücklich der Theologie des hl. Thomas folgt, mit einer eigenen These für die Notwendigkeit verschiedener Auffassungen innerhalb der katholischen Theologie und die Fruchtbarkeit einer brüderlichen Auseinandersetzung eintritt. Auch der dritte Teil, der eine Geschichte der Theologie skizziert, atmet den gleichen freien und zugleich klaren Geist, der allein den Schritt in die Zukunft wagen darf.

J. Sudbrack SJ

Maio, Romeo de: *Das Evangelienbuch auf den ökumenischen Konzilien.* Roma: Biblioteca Apostolica Vaticana 1963. 98 S. 10 Tafeln.

Dieses hervorragend ausgestattete Buch faßt unter einem Titel zwei verschiedene Gegenstände zusammen: erstens eine durch historische Quellenstudien und kunstgeschichtliche Untersuchungen wohl unterbaute Darstellung der Bedeutung, die das auf vielen ökumenischen Konzilien aufgestellte Evangelium für die versammelten Väter hatte, und zweitens einen Versuch, diese Bücher zu identifizieren. Dies war nur für die beiden vatikanischen Konzilien möglich. Das Buch de Maios behandelt also einen Ritus und den Gegenstand dieses Ritus.

Die Bedeutung des Evangelienbuches wechselt im Lauf der Jahrhunderte von dem im geschriebenen Worte gleichsam gegenwärtigen „Worte Gottes", das in dieser Form verborgen auf dem Thron der Herrschaft ruhend im Konzil den Vorsitz führte, zu dem Buch hin, das in der Stellvertretung Christi, erhöht über den Papst und den byzantinischen Kaiser, einen Streit zwischen diesen beiden um den Vorsitz unmöglich machte. Zuletzt blieb nur mehr ein Buch übrig, das die geoffenbarte Wahrheit enthält und darum ähnlich wie das Evangelien-

buch während der Messe besonderer Ehren würdig ist. Mit diesem Bedeutungswandel des Buches änderte sich natürlich auch der Sinn des Thrones, auf dem es liegt.

Der letzte reich bebilderte Teil des Werkes beschreibt ausführlich, mit Liebe und großer Fachkenntnis, die Handschrift und die Miniaturen des heute im Konzil verwendeten Evangelienbuches, nämlich des Codex Urbinas latinus 10 – in der Tat ein Prachtstück der spätmittelalterlichen italienischen Schreibkunst und Buchmalerei. *A. M. Ammann SJ*

Religionsgeschichte

SALE, Marino Omodeo: *Buddhismus.* Lehre und Geschichte. Olten-Freiburg i. B.: Walter-Verlag 1962. 226 S. Lw. 16,80.

Der Leser findet hier nicht nur einen kurzen Bericht über die Entstehung des Buddhismus und seine ursprüngliche Lehre, sondern auch über die Formen, die er im Laufe seiner 25 Jahrhunderte währenden Geschichte in den verschiedenen Ländern und Sekten angenommen hat. Diese Entwicklung sieht der Verf. in ihren Hauptlinien bereits in den Jüngern Buddhas vorgezeichnet, den Weg der Erlösung durch Weisheit in Shâriputra, den der Erlösung durch Glauben an die Liebe des Buddha in Ananda, den der Erlösung durch Konzentration und Trance in Maudgalyâyana (24). Äußere Einflüsse haben dann, besonders als sich der Buddhismus in Tibet, China und Japan verbreitete, weitere Unterschiede hineingebracht, so daß die Zahl der Sekten und die Unterschiede der Lehren schwer zu übersehen sind. Für eine rasche Unterrichtung darüber ist das vorliegende Buch gut geeignet. *A. Brunner SJ*

ANAGARIKA Govinda: *Die psychologische Haltung der frühbuddhistischen Philosophie und ihre systematische Darstellung nach der Tradition des Abhidhamma.* Zürich-Stuttgart: Rascher 1962. 263 S. Lw. 24,–.

Es ist eine dem abendländischen Denken sehr ferne liegende Philosophie und Psychologie, die hier dargestellt wird. Sie ermangelt weder der Erfahrungsgrundlage noch subtiler Unterscheidungen und Begriffsbildungen. Nach dem Abhidhamma ist Buddha die höchste überindividuelle Wirklichkeit. Der Heilsweg besteht in der Erkenntnis, daß das individuelle Ich und seine Welt nur eine Illusion sind, hervorgegangen aus der Begierlichkeit des Ich. Das Ich ist nur „ein reiner Ausfallswert, ein ideelles Vakuum, eine Illusion" (102). „Die ‚Ich'-Vorstellung ist nur ein Produkt des Oberflächenbewußtseins" (112). „Es ist unser Wille, unser glühendes Begehren, das die Welt, in der wir leben, und den Organismus, der ihr entspricht, erschaffen hat und ständig neu erstehen läßt" (67). Allerdings erhebt sich bei solchen Aussagen die Frage, wie das Ich begehren und dadurch eine Welt erschaffen kann, da es doch nur Leere und Illusion ist? Und wie kommt die alleinige überindividuelle Wirklichkeit dazu, sich zu den Ich zu vereinzeln, da doch Unwissenheit, Begierde und Objektwelt erst die Folge der Vereinzelung sind und darum nicht ihre Ursache sein können? Wenn kein bleibendes Ich existiert, dann dürfte man auch nicht, wie der Verf. es tut, sagen, daß der Einzelne s e i n e früheren Existenzen in der Versenkung erkennt, da sie ja doch nicht einem sich durch alle Existenzen durchhaltenden Ich zugehören können, das es ja nicht gibt. Es spricht nicht für eine gute Kenntnis des Christentums, wenn S. 122 gesagt wird: „In welcher Religion wäre wohl je dem Menschen eine solche Stellung eingeräumt, das Menschsein so günstig beurteilt worden, wie im Buddhismus!" Ist doch hier der Mensch nur eine Illusion, während er im Christentum mit Leib und Seele als dieser einmalige Mensch zum Heil berufen ist. Gewiß sind viele gute psychologische Beobachtungen in dem System festgehalten. Aber es ist nicht nötig, sie in ein so widersprüchliches System einzuordnen, das im Grunde dadurch entstanden ist, daß psychische Kategorien als metaphysische mißverstanden wurden. Es genügt, daß man mit dem Christentum in der Selbstsucht die Quelle des Unheils sieht und in der Abkehr von ihr zur selbstlosen Liebe den Weg des Heils. Zwar schafft die Selbstsucht nicht die stoffliche Wirklichkeit, und diese ist keine bloße Illusion; wohl aber rühren von jener ihr anziehender oder abstoßender Charakter her, und diese vergegenständlichten Eigenschaften stehen im gewöhnlichen Verhalten im Vordergrund und scheinen darum die Bedeutung und Wirklichkeit der Dinge auszumachen. Hier, im Kampf gegen die Selbstsucht, könnten sich Buddhismus und Christentum begegnen.

A. Brunner SJ

Goldammer, Kurt: *Der Mythus von Ost und West.* Eine kultur- und religionsgeschichtliche Betrachtung. München: Ernst Reinhardt 1962. 111 S. 5,80.

Goldammer entwirft in seinem Buch eine Entstehungsgeschichte des später so verhärteten Ost-West-Gegensatzes von den frühen Griechen bis in die heutige Zeit. Wir stimmen im allgemeinen seinem Ergebnis zu. Aber ist damit das Problem gelöst? Der Gegensatz ist trotz grundsätzlicher Gemeinsamkeiten da; daß er nicht sein müßte, daß die Grenzen verschwimmen, schafft ihn nicht aus der Welt. Wissenschaftler, Weltreisende und Missionare, die mit bestem Willen und vorurteilslos den fremden Völkern gegenübertreten, müssen immer wieder feststellen, wie weit europäisches und orientalisches (auch indisches und chinesisches) Denken samt den entsprechenden Lebensformen voneinander entfernt sind. Was hilft es da, daß diese Entfernung nur zufällig ist? Sie ist da und man kann sie nicht von heute auf morgen beseitigen, obschon wir angeblich auf dem Wege zur einen und unteilbaren Welt sind. Was sich sofort bessern läßt ist die Haltung, zumal die der „Westler". Sie muß den fremden Kulturen mit mehr Ehrfurcht begegnen. *G. F. Klenk SJ*

Wisse, Stephan: *Das religiöse Symbol.* Versuch einer Wesensdeutung. Essen: Ludgerus Verlag 1963. 297 S. Br. 30,–.

Das Symbol spielt in der Religion eine wesentliche Rolle und verdiente daher eine philosophische Untersuchung. Eine solche liegt hier vor. Die Arbeit behandelt zuerst den Begriff des Symbols überhaupt und des religiösen Symbols, dann dessen Wesen und schließlich seine Funktionen. Sie setzt sich dauernd mit den verschiedenen Theorien auseinander, die bis jetzt darüber aufgestellt wurden, und beweist eine große Literaturkenntnis. Die Kritik an den Theorien ist durchgehend zutreffend, besonders auch die Ablehnung der Meinung, daß das Symbolisierte irgendwie im Symbol gegenwärtig oder enthalten sein müßte. Letztlich beruht die Möglichkeit des Symbols, das ein Transzendentes darstellt, auf der Seinsanalogie, die auch zwischen Gott und den endlichen Seienden besteht; diese können ihn also, wenn auch eben nur analog, zu erkennen geben und anschaulich darstellen. Dies ist ohne Zweifel die letzte Grundlage. Aber dazwischen steht wohl noch eine nähere, die Beziehung gewisser Seiender zum Menschen. Nehmen wir das Wasser. W. meint, es sei ausgesprochen qualitätsarm und könne an sich als Symbol keine Verwendung finden. Aber der Reichtum eines Seienden an Qualitäten spielt wohl nicht die Hauptrolle; sonst könnte das Wasser nicht eines der urtümlichsten und verbreitetsten Symbole sein. Wohl aber hat der Mensch zum Wasser sehr wesentliche Beziehungen; ohne es können weder er noch seine Tiere noch seine Pflanzungen leben und gedeihen. Für das primitive Denken enthält es also das Leben und kann darum auch Symbol für das höhere, von der Gottheit gespendete Leben werden. Ferner dient das Wasser zur körperlichen Reinigung und wird also zum Symbol der religiösen, der rituellen wie der sittlichen Reinheit. Natürlich gründen diese Beziehungen in den Eigenschaften, die das Wasser an sich besitzt. Aber diese erhalten nur durch jene Beziehungen symbolischen Wert; diese sind auch das Mehr über das Sinnliche hinaus, das man am Symbol unmittelbar wahrnimmt, und verweisen auf das in sich nicht Wahrnehmbare, das sie symbolisieren und auf analoge Weise erkennen lassen. Weil der heutige Mensch durch den Einfluß der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise die Seienden fast nur noch in ihrem physikalisch-chemischen Sein sieht, sprechen die Symbole nicht mehr zu ihm, und er beraubt sich so der Anschaulichkeit und Wärme, die ihm das Symbol spenden könnte, und die Erkenntnis des Göttlichen wie des eigentlich Geistigen geht ihm leicht verloren. Die ontologischen Strukturen des Symbols werden in dem vorliegenden Buch gut und klar herausgearbeitet. *A. Brunner SJ*

Biographien

Raab, Heribert: *Clemens Wenzeslaus von Sachsen und seine Zeit* (1739–1812). Bd. 1: Dynastie, Kirche und Reich im 18. Jahrhundert. Freiburg: Herder 1962. XXXI, 374 S. Kart. 48,–.

Dieses Werk stellt einen weiteren verheißungsvollen Schritt dar, jenes reichische Deutschland des 18. Jahrhunderts vor uns wieder erstehen zu lassen, von dem die Hoch- und Erzstifte von Lüttich bis Salzburg den wichtigsten Teil bildeten. Dieses Deutschland liegt tiefer unter dem Schutt vergraben, als es Troja oder Pompeii gewesen sind, weil die historische

Wahrheit darüber eine große Anklage gegen eine leichtfertige, dynastisch oder konfessionell bestimmte Geschichtsschreibung bildet, die nur allzu lange den Markt beherrscht hat.

Dumm, faul, bigott und anmaßend soll in den geistlichen Staaten des 18. Jahrhunderts regiert worden sein, ihre Fürsten hätten beim Weinfaß und auf der Jagd ihre Zeit vertan. Nun, was Raab in einer erstaunlich umfassenden Archiv- und Quellenforschung für Freising, Regensburg, Augsburg, Trier, Mainz und Lüttich um die Zeit Clemens Wenzeslaus' ermittelt hat, lautet doch etwas anders.

Freilich erbaulich ist es nicht, wie um geistliche Pfründen gefeilscht und gehandelt wurde, um die nachgeborenen Söhne der reichsritterlichen und reichsfürstlichen Stände zu versorgen. Erbaulich ist es auch nicht, mit welchen Intrigen und Druckmitteln die europäischen Höfe jede deutsche Bischofswahl beeinflußten – aber dumm und träge waren diese geistlichen Regenten meistens nicht. Die kulturelle Leistung der stiftischen Gebiete liegt zwar anderswo als die des zeitgenössischen protestantischen Deutschlands, aber sie war nichtsdestoweniger eindrucksvoll. Und politisch und sozial gesehen bildeten die vom Krummstab beherrschten Staaten Inseln der Menschlichkeit gegenüber den Zwingburgen des sie umgebenden dynastischen Absolutismus. *G. F. Klenk SJ*

Hantsch, Hugo: *Leopold Graf Berchtold, Grandseigneur und Staatsmann.* Köln-Graz-Wien: Styria-Verlag 1963. 2 Bände, XIV und 896 Seiten, 27 Bilder, Lw. 55,–.

Berchtold war österreichisch-ungarischer Außenminister von 1912 bis 1915. Unter seinem Namen ging im Sommer 1914 die Kriegserklärung an Serbien ab. Er gehört also zu den vielen, die am ersten Weltkrieg „schuldig" sind. Es ist bisher verhältnismäßig wenig über ihn geschrieben worden. Bülow schildert ihn in seinen ebenso glänzend geschriebenen wie giftigen Memoiren als leichtsinnigen, unfähigen Kavalier.

Berchtold hat Tagebücher und einen Entwurf zu Memoiren hinterlassen, beide in Fragmenten. Die Tagebücher enthalten überdies viele private Notizen, die heute kein Interesse bieten, und sind zu umfangreich zur Veröffentlichung. Hugo Hantsch hat dieses Material seiner Biographie zugrund gelegt, aber dazu noch alle erdenklichen Archivalien und Memoirenwerke der Zeit benützt.

Es ist H. H. nicht darum zu tun, aus Berchtold einen Heros der Weltgeschichte zu machen. Er zeigt ihn vielmehr als das, was er war: einen Edelmann, der seinem Kaiser und seinem Vaterland gegenüber seine verdammte Pflicht und Schuldigkeit erfüllte, so gut er konnte, ständig gehindert durch einen auffallenden Mangel an Selbstvertrauen, dabei klarer sehend als die damaligen „starken Männer" in Österreich-Ungarn, Tisza, Conrad, Ährenthal nicht ausgenommen.

Das fesselnd geschriebene Werk wird über die Persönlichkeit B.s hinaus zu einer Geschichte der letzten Jahrzehnte österreichisch-ungarischer Außenpolitik. Es wäre zu wünschen, daß es gerade in Deutschland viele Leser findet.

L. v. Hertling SJ

Montgomery of Alamain, Viscount Bernard L.: *Memoiren.* Übers. v. Dietrich Niebuhr. München: Paul List Verlag o. J. 620 Seiten, 18 Kunstdruckbilder u. 14 Kartenskizzen. 25,80.

Montgomery ist ganz Soldat. Seine Memoiren sind kaum etwas anderes als die militärische Beschreibung seiner Feldzüge von Ägypten bis Sizilien und später von der Normandie bis zur Kapitulation. Er war dann anfangs Befehlshaber der englischen Zone in Deutschland und wurde 1946 Chef des englischen Generalstabs. In dem Buch finden sich keine Tiraden gegen die Deutschen im allgemeinen oder Hitler im besonderen. Die Deutschen sind für Montgomery einfach die militärischen Gegner. Kleine Diensterlebnisse werden mit echt englischem verhaltenen Humor erzählt. Das Buch ist für den Historiker wertvoll, besonders für den Kriegsgeschichtler, wird aber auch von jedem mit Interesse gelesen werden, der wissen will, wie es damals auf der andern Seite ausgesehen hat. *L. v. Hertling SJ*

Freud, Sigmund-Pfister, Oskar: *Briefe 1909 bis 1939.* Frankfurt a. M.: S. Fischer 1963. 168 S. Brosch. 7,80.

Schon früh suchte der protestantische Pfarrer Pfister die Psychoanalyse in den Dienst der Seelsorge zu stellen. Er war einer der treuesten Anhänger Freuds und stand während 30 Jahre mit ihm im Briefwechsel. Dieser wird hier veröffentlicht. Die meisten der Briefe stammen von Freud; die Briefe Pfisters sind verloren; nur

einzelne ließen sich aus stenographischen Notizen wiederherstellen. Für die Kenntnis der Psychoanalyse bietet sie kaum etwas Wesentliches; einige liefern Angaben für deren Geschichte. Aufschlußreich sind sie hingegen für den Charakter Freuds. Er erscheint als ein entschiedener Gegner jeder Religion; noch 1929 tritt er für das hölzerne Eisen einer „allgemeinen wissenschaftlichen Weltanschauung, mit welcher die religiöse unverträglich bleibt" (139), ein. Jedoch ist er dem Christentum Pfisters gegenüber duldsam und geht so weit zuzugeben, daß die Religion für den Erfolg einer Analyse nützlich sein könne. Die Einstellung Pfisters geht besonders aus Brief Nr. 81 hervor. Er vertritt ein völlig dogmenfreies Christentum. Er sieht aber richtig, daß Freud seine eigene hohe sittliche Haltung nicht auf seine naturalistischen Grundsätze stützen kann und daß er darin dem Christentum näher steht, als er selbst meint. Erfreulich ist der Briefwechsel als Beispiel einer vornehmen Auseinandersetzung zwischen Standpunkten, die im Grunde unvereinbar sind.

A. Brunner SJ

Schneider, Reinhold: *Briefe an einen Freund.* Mit Erinnerungen von Otto Heuschele. Köln: Hegner 1961. 190 S. Ln. DM 13.80.

Daß Heuschele die an ihn gerichteten Briefe Reinhold Schneiders veröffentlicht hat, verdient unseren aufrichtigen Dank. Sie erstrecken sich auf die Jahre 1937–1959, zeugen also für diese schwere Zeit. Abgesehen vom Inhalt sind sie uns wertvoll, weil sich hier der Dichter in seiner Demut zeigt, seinem aufrichtigen Herzen und vor allem in dem immer vorhandenen Vertrauen auf Gott, das ihn alles Schwere bestehen läßt. Auch in seinen Briefen zeigt sich Schneider als Meister der Sprache, für den die Schlichtheit Beweis der Aufrichtigkeit ist.

O. Simmel SJ

Starkie, Enid: *Das trunkene Schiff.* Das Leben des Jean Arthur Rimbaud. Übersetzt von Gräfin Montgelas und H. B. Wagenseil. Mit 50 Gedichten von Rimbaud im Originaltext und in deutschen Meisterübersetzungen. Hamburg: Leibniz 1963. 575 S. 16 Bildtafeln. Lw. 25,–.

Die Verfasserin, die eine Professur für Literatur in Oxford innehat, legt mit dieser Biographie das Ergebnis langer, gründlicher Studien über Rimbaud vor, der heute allgemein als einer der kühnsten und ursprünglichsten Dichter Frankreichs gilt. Mit großer Geduld ist sie seinen Spuren nachgegangen und gibt eine eingehende Analyse seiner Dichtung, wobei sie den Einfluß des Okkulten, von Alchimie und Magie hervorhebt.

Das Buch, das im Biographischen und in der literarischen Analyse meisterhaft zu nennen ist, befriedigt weniger, wo es um letzte Wertmaßstäbe geht. Oft ist nicht klar, ob die Verf. nur referiert oder sich die Anschauungen Rimbauds zu eigen macht. Gilt der kritische Abstand, den sie zu sittlichen Verfehlungen zeigt, auch da, wo der christliche Glaube abgelehnt und totale geistige Ungebundenheit verkündet wird? Und wird nicht die literarische Qualität allzusehr zum einzigen Maßstab erhoben?

Indirekt freilich straft das Leben des Dichters selbst alle Verherrlichung des Heidentums Lügen. Ist es doch ein Leben aus Blut und Tränen und von dunkler Tragik beschattet. Vieles ist sicher pathologisch; manches grenzt ans Satanische. Rimbaud erscheint als die reine Form des gescheiterten Genies; und doch ruft alles aus diesem Elend nach dem Erlöser. Man weiß, daß seine Dichtung Claudel geholfen hat, aus dem Gefängnis des Materialismus auszubrechen. Aber vielleicht sind von daher gläubige Kritiker zu sehr geneigt, Rimbaud allzu positiv zu deuten.

Daß dem Werk so reichlich Gedichte im Originaltext beigegeben sind, ist erfreulich; denn das Letzte an ihnen ist unübersetzbar. Es ist reizvoll zu sehen, wie Meister der Sprache jeweils eine Nachdichtung in deutscher Sprache versuchen. Die Übersetzungen stammen von Stefan George, Wilhelm Hausenstein, Karl Krolow, Max Rieple, Hans Jürgen von Winterfeld und anderen. Ein reiches und eindrucksvolles Bildmaterial unterstützt den Text.

F. Hillig SJ

Chaigne, Louis: *Paul Claudel.* Leben und Werk. Vorwort von Robert Grosche. Heidelberg: F. H. Kerle 1963. 300 S. mit Handschriftproben und mehreren Bildtafeln. Lw. 22,80.

Eine erste, durchaus empfehlenswerte Biographie des Dichters. Chaigne, ein Literaturkritiker aus dem gläubigen Lager, folgt dem

bewegten Leben Claudels als Botschafter, der in seinen unermüdlichen, den Erdball umspannenden Reisen die Weltdimension seiner Dichtung grundgelegt hat, und entwirft zugleich ein Bild der nicht minder spannungsreichen inneren Entwicklung und die Entstehung der einzelnen Etappen des literarischen „Opus mirandum". Der Biograph muß sich bei der zeitlichen Nähe der Ereignisse und weil manche „Mitspieler" noch leben, Zurückhaltung auferlegen. Dennoch tritt auch so die Härte und Einsamkeit dieses Lebens an den Tag, das keineswegs nur strahlend und triumphal gewesen ist und erst spät von Ruhm überglänzt wurde. Chaigne hat Claudel persönlich gekannt und verehrt ihn. Das ist ohne Zweifel eine Hilfe für die Interpretation einer so komplexen Erscheinung, wie Claudel sie darstellt. Es mag aber auch ein Grund sein, warum sein Lebensbild stellenweise etwas glatt gerät und das Umstrittene an Claudel nicht deutlich genug zur Sprache kommt. Vom Vorwort des verdienten Claudelkenners R. Grosche an wird in dem Buch mehrfach betont, daß die Absicht Claudels, Priester zu werden, auf den Widerstand seiner geistlichen Berater gestoßen sei. Claudel hat aber doch selbst (unter anderm in den „Mémoires improvisés") bekannt, daß zugleich auch eine innere Stimme kategorisch „nein" gesagt hat. Man wundert sich, keinen Hinweis darauf zu finden.

Im Anhang ist eine ausführliche Zeittafel mit einer Gegenüberstellung von „Claudels Leben" und „Zeitgeschichte" beigegeben. So bildet dieser Band eine willkommene Ergänzung zu den im gleichen Verlag erschienenen „Gesammelten Werken" in 6 Bänden.

F. Hillig SJ

Polen

Liegt Polen noch in Europa? Hrsg. von Herbert Ludat. Gießen: Wilhelm Schmitz 1960. 1 Karte, 176 S. Br. 3,90.

Es handelt sich um sechs Vorträge, die das Institut für kontinentale Agrar- und Wirtschaftsforschung der Universität Gießen veranstaltet hat: Polen – Geschichte einer europäischen Nation (Klaus Zermack), Das heutige Polen zwischen Ost und West (Herbert Ludat), Die Lage der katholischen Kirche in Polen von 1939 bis 1959 (Bernhard Stasiewski), Das kulturelle Leben im heutigen Polen (Karl Hartmann), Die Landwirtschaft Polens (Eberhard von Dalwig-Nolda), Wirtschaft und Gesellschaft nach dem Polnischen Oktober (Rudolf Neumann).

Aus den Vorträgen entsteht ein eindrucksvolles Bild des heutigen Polens. Die Frage des Titels wird insofern eindeutig beantwortet, als sämtliche Vorträge zeigen, daß Polen seiner Geschichte und Kultur nach zu Europa gehört. Ist dieses Ergebnis auch nicht überraschend, so tut man doch gut daran, es sich ab und zu ins Bewußtsein zu rufen, da die politische Lage nur allzu leicht zur gegenteiligen Meinung verführen könnte. Für uns Deutsche wäre eine solche Besinnung besonders notwendig, da wir eingestandenermaßen von den Polen nur zu wenig wissen, obwohl sie in unserer ganzen Geschichte unsere Nachbarn sind, mit denen wir wenig nachbarlich, sondern sehr anmaßend umgegangen sind. Leider fehlt in dem Buch ein Beitrag über das deutsch-polnische Verhältnis der letzten 100 Jahre im besonderen.

O. Simmel SJ

Scholtis, August: *Reise nach Polen.* München: Biederstein 1962. 205 S. Br. 9,80.

Der Verf., ein bekannter Journalist, unternahm 1961 eine Reise in die Heimat seiner Väter, nach Oberschlesien, die ihn aber durch ganz Polen führte. Von seinen Erlebnissen, Gesprächen, Beobachtungen berichtet er auf eine menschlich vornehme Art, wobei er vor allem über das deutsch-polnische Verhältnis jeweils reflektiert. Er bestätigt mit seiner Reise und seinen Beobachtungen nur die Vorträge der Gießener Universität, die er von der menschlichen Seite her beleuchtet. Die Menschen in Polen sind nicht anders als die Menschen hier.

So liefert das Buch einen wertvollen Beitrag zu einem neubeginnenden deutsch-polnischen Verständnis. *O. Simmel SJ*

Bluhm, Georg: *Die Oder-Neiße-Linie in der deutschen Außenpolitik.* Freiburg: Rombach 1963. 208 S. (Freiburger Studien zu Politik u. Soziologie) Lw. 23,–.

Im ersten Teil gibt der Verf. einen Überblick über die Ostgebiete des deutschen Reiches unter polnischer Verwaltung, vor allem über ihre demographische und wirtschaftliche Ein-

gliederung in das heutige Polen, das seinerseits seine Ostgebiete, 46,3 % des Staatsgebietes von 1921–1937, an die Sowjetunion verloren hat. Dem zweifellosen Rechtsanspruch der Bundesrepublik, die allein die legitimen Ansprüche des deutschen Volkes vertritt, steht das Lebensinteresse des polnischen Volkes gegenüber, das nicht mit nationalistischen Expansionsträumen gleichgesetzt werden darf. Kein Volk kann ein Drittel seines bewohnten Territoriums abtreten, und es ist unmöglich, nahezu 9 Millionen Menschen auszusiedeln, auch wenn 1945 an den Deutschen ein geschichtlich unerhörtes Unrecht geschehen ist.

Für dieses Dilemma sucht der Verf. im zweiten Teil: „Das deutsch-polnische Territorialproblem in der weltpolitischen Konstellation der Gegenwart", einen Weg zu zeigen. Die deutsche Frage kann nur auf dem Hintergrund der weltpolitischen Auseinandersetzung gesehen und gelöst werden. Darin hat die Bundesrepublik einen ganz besonders exponierten Platz. Es verbietet sich also jeder Alleingang Deutschlands, auch wenn er so harmlos erscheint wie der der Neutralität. Das Kräfteverhältnis zwischen den zwei Blöcken darf nicht gestört werden, es darf auch nicht die Großmachtstellung Sowjetrußlands aufgehoben werden, weil in dieses Vakuum unberechenbare Kräfte einströmen würden. Niemand also kann ein Interesse daran haben, daß die weltpolitische Konstellation des Status quo angetastet wird.

Deutschland kann deswegen seine außenpolitischen Ziele nur mit dem Westen erreichen, und jede deutsche Außenpolitik muß sich an die durch die Sache gegebenen Prioritäten halten, von denen die grundlegendste und unantastbarste die freiheitlich-rechtsstaatliche Ordnung ist. Sie verbietet jede Gewaltlösung. Von hier aus ist sowohl die Wiedervereinigung Deutschlands wie auch die Frage der deutschen Ostgrenzen zu beurteilen. Nicht weil die Bundesrepublik zu schwach ist, eine gewaltsame Lösung herbeizuführen, sondern weil sie sich zu den rechtsstaatlichen Prinzipien bekennt, deswegen ist eine Gewaltlösung in der einen oder anderen Frage für die Deutschen unannehmbar.

Polen, keine polnische Regierung kann auf die ehemaligen deutschen Gebiete verzichten. Und die Nichtanerkennung dieser Grenze durch die Bundesrepublik bindet das polnische Volk am stärksten an die Sowjetunion, die als einzige Großmacht eine Garantie dieser Grenze übernommen hat. Solange die polnische Regierung in der Ungewißheit über diese Grenze lebt, muß sie die Spaltung Deutschlands begrüßen, nicht weil die Zonenregierung diese Grenze anerkannt hat, was völkerrechtlich bedeutungslos ist, sondern weil ein wiedervereinigtes Deutschland einen schweren Druck auf Polen ausüben könnte.

Der Verf. glaubt daher, daß der deutsche Rechtsanspruch politisch eingesetzt werden müßte, etwa wie folgt: „1. Daß die rechtliche Festsetzung der deutsch-polnischen Grenze einem Friedensvertrag vorbehalten bleibt, der von deutscher Seite nur unter der Voraussetzung als gültig anerkannt wird, wenn er verhandelt und geschlossen wird mit der freiheitlich legitimierten Repräsentation des ganzen deutschen Volkes; 2. Daß die Bundesrepublik verbindlich und eindeutig erklärt, daß die seit 1945 eingetretenen, an den Besitz der ehemaligen deutschen Ostgebiete gebundenen Lebensnotwendigkeiten des polnischen Volkes bei der rechtlichen Festsetzung der deutsch-polnischen Grenze unbestritten respektiert werden; 3. und daß die sich daraus ergebenden Fragen in zweiseitigen Verhandlungen geregelt werden müssen."

Ein solcher Entschluß stellte die deutsche Nation vor eine große Aufgabe: „Eine geistig-sittliche Neuintegrierung unserer Nation, derart, daß sie sich selbst begreift in der angemessenen Bezogenheit und Verpflichtetheit für andere Völker, und daß sie deren Rechte wie die eigenen achtet, würde die deutsche Wirkung stärken zu Gunsten einer freiheitlich-föderativen Organisation Europas, in der die historisch geprägten eigenen Arten der Völker bewahrt und gesichert sind."

Mit einem solchen Entschluß, der zweifellos einen großen Verzicht vom gesamten Volk, nicht nur von den Vertriebenen erforderte, wäre ein Weg in die Zukunft gebahnt, der zugleich die besten Traditionen unseres Volkes aufgenommen hätte.

Das Buch ist eine gründliche wissenschaftliche Studie mit vielen Belegen und drei Anhängen. Es ist leicht und verständlich geschrieben. Man möchte es nicht nur unsern Politikern, diesen aber vor allem, sondern möglichst vielen Deutschen in die Hand geben.

O. Simmel SJ

Z 63/3873

28. APR. 1965
6. SEP. 1965
3. 10. 66
5. 5. 67
11. MAI 1967
29. MAI 1967
30. 7. 70
6. März 1972
19. JUNI 1972
11. MAI 1973
3. SEP. 1975
16. JUNI 1977
6. 78
13. AUG. 1979
6. FEB. 1980
18. 9. 81
15. AUG. 1982

11.35