N12<522846375 021
ubTÜBINGEN

WERNER STICKEL
Buchbinderei
ÖSCHINGEN

88 Z 64/1835 U 13

STIMMEN DER ZEIT

Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

April 1964

H. WULF	Die Mischehe
H. MAIER	Zur Genesis des Obrigkeitsstaates
W. KUHN	Auschwitz — das Ende einer Weltanschauung
K. ERLINGHAGEN	Bildungsrückstand der deutschen Katholiken
O. v. NELL-BREUNING	Das Evangelische Soziallexikon
R. KARMANN	Musik der Ostkirche

174. Band
89. Jahrgang 1963/64
7. Heft

Gh 2449

Verlag Herder Freiburg im Breisgau

INHALT

Hans Wulf SJ	Die Mischehe	1
Hans Maier	Zur Genesis des Obrigkeitsstaates in Deutschland	18
Wolfgang Kuhn	Auschwitz – Ende einer „biologischen Weltanschauung“	36
Karl Erlinghagen SJ	Zum Bildungsrückstand der deutschen Katholiken	50

ZEITBERICHT

Entchristlichung des Landes	61
Neue Verschärfung des antireligiösen Kampfes in der UdSSR	61
Eine Leprastation in Karachi	63
Geburtenbeschränkung in Japan	65

UMSCHAU

Oswald v. Nell-Breuning SJ	Evangelisches Soziallexikon	66
Rudolf Karmann	Musik der Ostkirche	68

BESPRECHUNGEN

Geschichte	73
Literatur	75
Romane	78
Psychologie	79

DIE MITARBEITER DES HEFTES

Prof. Dr. Hans Maier, 8 München 15, Kobellstraße 8 – Prof. Dr. Wolfgang Kuhn, 66 Saarbrücken, Schumannstraße 46 – Karl Erlinghagen, 6 Frankfurt-Süd 10, Offenbacher Landstraße 224 – Oswald von Nell-Breuning, 6 Frankfurt-Süd 10, Offenbacher Landstraße 224 – Dr. Rudolf Karmann, 85 Nürnberg, Bielingstraße 25

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

STIMMEN DER ZEIT

STIMMEN DER ZEIT

MONATSCHRIFT FÜR DAS GEISTESLEBEN
DER GEGENWART

174. BAND



1964

VERLAG HERDER FREIBURG

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Gn 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 174. BANDES

BEA, Kard. Augustinus: *Das Konzil und die Brüderlichkeit* 81
– *Mariologie, marianische Frömmigkeit und ökumenischer Geist* 321
BECKER, Walter: *Massenmedien, Jugend und Familie* 241
– *Studenten-Ehen** 459
BERGER, Hans: *Das Bild des christlichen Politikers* 182
BLEISTEIN, Roman: *Jugend im Fernsehen** 461
BRUNNER, August: *Alttestamentliche Geschichtsschreibung* 102
– *Überlieferung* 213
– *Bekenntnis und Wahrheit* 344
ERLINGHAGEN, Karl: *Zum Bildungsrückstand der deutschen Katholiken* 50
– *Katholische Schüler an weiterführenden Schulen* 375
– *Zwei Pläne zur Schulreform* 435
FUCHS, Josef: *Die Diskussion um die „Pille"* 401
GÖTZE, Willibald: *Richard Strauss* 203
– *Rhythmisch-musikalische Erziehung tauber Kinder** 466
HERTLING, Ludwig v.: *Die kirchengeschichtliche Fakultät in Rom und ihr neues Jahrbuch** 231
KARMANN, Rudolf: *Musik der Ostkirche** 68
KLENK, G. Friedrich: *Geschichte als Kraftfeld zwischen Freiheit und Ordo* 130
KUHN, Wolfgang: *Auschwitz – Ende einer „biologischen Weltanschauung"* 36
LANGE, Rudolf: *Die Pfarrei im Spannungsfeld der pluralistischen Gesellschaft als soziologisches Strukturproblem* 419
LOHE, Eilert Johannes: *Bildungsprogramm der Katholiken** 146
LOHFINK, Norbert: *Über die Irrtumslosigkeit und die Einheit der Schrift* 161
– *Die Evangelien und die Geschichte* 365
MAIER, Hans: *Zur Genesis des Obrigkeitsstaates in Deutschland* 18
MARTINI, Paul: *Voraussetzungen zur Hochschulreform* 190
MIDDENDORFF, Wolf: *Religion und Kriminologie* 115
NELL-BREUNING, Oswald v.: *Evangelisches Soziallexikon** 66
– *System der Sünde?** 229
– *Wirtschaftliche Mitbestimmung** 309
– *Soziale Theorie der Wirtschaftssysteme** 468
NEUNER, Josef: *Der Eucharistische Kongreß in Bombay* 444
OVERHAGE, Paul: *„Zinjanthropus" und „Homo habilis" von Olduvai* 273
RAHNER, Karl: *Zur konziliaren Mariologie* 87
RÖTZER, Hans Gerd: *Utopie und Gegenutopie* 356
ROMMERSKIRCH, Erich: *Bericht einer Reise nach Israel* 264
SCHADE, Herbert: *Byzantinische Kunst* 330
– *Secession** 151
– *Georg Petel, ein bayrischer Bildschnitzer des Frühbarock** 463
SIEGMUND, Georg: *Begrenzte Euthanasie?** 387
STELZMANN, Rainulf: *Der Stein des Anstoßes. Die Romane und Erzählungen Flannery O'Connors* 286
VRIES, Wilhelm de: *Noch einmal: Die Stimme der Ostkirche* 296
WULF, Hans: *Der Christ und die Obrigkeit* 253
– *Die Mischehe* 1

Umschaubeiträge sind durch * bezeichnet.

ÜBERSICHT

I. THEOLOGIE

Augustinus Kard. BEA: *Das Konzil und die Brüderlichkeit* 81
– *Mariologie, marianische Frömmigkeit und ökumenischer Geist* 321
August BRUNNER: *Bekenntnis und Wahrheit* 344
Karl RAHNER: *Zur konziliaren Mariologie* 87

II. HL. SCHRIFT

August BRUNNER: *Alttestamentliche Geschichtsschreibung* 102
– *Überlieferung* 213
Norbert LOHFINK: *Über die Irrtumslosigkeit und die Einheit der Schrift* . . . 161
– *Die Evangelien und die Geschichte* 365

III. MORALTHEOLOGIE

Josef FUCHS: *Die Diskussion um die „Pille"* 401
Georg SIEGMUND: *Begrenzte Euthanasie?** 387

IV. KIRCHE

Ludwig v. HERTLING: *Die kirchengeschichtliche Fakultät in Rom und ihr neues Jahrbuch** 231
Rudolf LANGE: *Die Pfarrei im Spannungsfeld der pluralistischen Gesellschaft als soziologisches Strukturproblem* 419
Josef NEUNER: *Der Eucharistische Kongreß in Bombay* 444
Wilhelm de VRIES: *Noch einmal: Die Stimme der Ostkirche* 296
Hans WULF: *Die Mischehe* 1

V. GESCHICHTE

G. Friedrich KLENK: *Geschichte als Kraftfeld zwischen Freiheit und Ordo* . . 130
Wolfgang KUHN: *Auschwitz – Ende einer „biologischen Weltanschauung"* . . 36

VI. STAAT UND GESELLSCHAFT

Walter Becker: *Studenten-Ehen** 459
Hans Berger: *Das Bild des christlichen Politikers* 182
Hans Maier: *Zur Genesis des Obrigkeitsstaates in Deutschland* 18
Wolf Middendorff: *Religion und Kriminologie* 115
Oswald v. Nell-Breuning: *Evangelisches Soziallexikon** 66
– *System der Sünde?** 229
– *Wirtschaftliche Mitbestimmung** 309
– *Soziale Theorie der Wirtschaftssysteme** 468
Hans Wulf: *Der Christ und die Obrigkeit* 253

VII. PÄDAGOGIK

Walter Becker: *Massenmedien, Jugend und Familie* 241
Roman Bleistein: *Jugend im Fernsehen** 461
Karl Erlinghagen: *Zum Bildungsrückstand der deutschen Katholiken* . . . 50
– *Katholische Schüler an weiterführenden Schulen* 375
– *Zwei Pläne zur Schulreform* 435
Willibald Götze: *Rhythmisch-musikalische Erziehung tauber Kinder* . . . 466
Eilert Johannes Lohe: *Bildungsprogramm der Katholiken** 146
Paul Martini: *Voraussetzungen zur Hochschulreform* 190

VIII. KUNST

Herbert Schade: *Secession** 151
– *Byzantinische Kunst* 330
– *Georg Petel, ein bayrischer Bildschnitzer des Frühbarock** 463

IX. LITERATUR

Hans Gerd Rötzer: *Utopie und Gegenutopie* 356
Rainulf Stelzmann: *Der Stein des Anstoßes. Die Romane und Erzählungen Flannery O'Connors* 286

X. MUSIK

Willibald Götze: *Richard Strauss* 203
Rudolf Karmann: *Musik der Ostkirche** 68

XI. NATURWISSENSCHAFT

Paul Overhage: *„Zinjanthropus" und „Homo habilis" von Olduvai* . . . 273

XII. REISEN

Erich Rommerskirch: *Bericht einer Reise nach Israel* 264

ZEITBERICHT IM ÜBERBLICK

Religion und Kirche: Entchristlichung des Landes 61 – Neue Verschärfung des antireligiösen Kampfes in der UdSSR 61 – Protestantismus in Lateinamerika 143 – Zur religiösen Lage in der Ukraine 145 – Landvolk und Kirche 222 – Brot der Armut – Zeichen der Freiheit: zum Selbstverständnis orthodoxer Juden 225 – Die religiöse Lage in Finnland 227 – Religionssoziologische Erhebungen in der UdSSR 385.

Bildung: Um die Hochschulreform in Frankreich 306 – Lateinamerikanische Studenten in Europa 308 – Die französischen Katholiken angesichts der modernen Forschung 456.

Asien: Eine Leprastation in Karachi 63 – Geburtenbeschränkung in Japan 65 – Bevölkerungsbewegung in Indien 224.

Afrika: Um die Befreiung der Frau in Afrika 305 – Malawi 457.

Europa: Kriminalität in Frankreich 385 – Spanische Binnenwanderung 305.

Südamerika: Zu den Vorgängen in Brasilien 383.

BUCHBESPRECHUNGSGRUPPEN

Asiatisches Denken 233

Biographien 236

Frömmigkeit 478

Geschichte 73

Gesellschaft 157

Gesellschaftsleben 314

Heilige Schrift 155

Konzil 312

Kunst 479

Literatur 75, 158, 317

Mönchtum 236

Musik 159

Philosophie 471

Politische Wissenschaft 238

Psychologie 79

Religionsgeschichte 156

Romane 78

Universität 240

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN SCHRIFTEN

ALKER, Ernst: *Deutsche Literaturgeschichte im 19. Jahrhundert (1832–1914)* 75

ALLUES, Elisabeth des: *Das Buch von Toumliline.* Benediktiner im Herzen des Islam 236

ALVERDES, Paul: *Rabe, Fuchs und Löwe.* Fabeln der Welt 397

AUZOU, Georges: *Als Gott zu unseren Vätern sprach.* Geschichte der heiligen Schriften des Gottesvolkes 155

Der Babylonische Talmud. Ausgewählt, übersetzt und erklärt von Reinhold Mayer 156

BAUMANN, Ferdinand: *Die Welt braucht heilige Vorbilder* 478

BEACH, Peter und DUNPHY, William: *Mönch und Moslem* 236

BECKER, Oskar: *Dasein und Dawesen* 472

BECKMANN, Joachim, WEISSER, Gerhard: *Christliche Gemeinde und Gesellschaftswandel* (Festschrift für Fr. Karrenberg) 315

BENZ, Ernst: *Buddhas Wiederkehr und die Zukunft Asiens* 234

BOLLEY, Alfons, CLOSTERMANN, G.: *Abhandlungen zur Religions- und Arbeitspsychologie* 80

CATEL, Werner: *Grenzsituationen des Lebens* 387

CHRISTMANN, Alfred: *Wirtschaftliche Mitbestimmung im Meinungsstreit* 309

CIVITAS – *Jahrbuch für christliche Gesellschaftsforschung* 316

CLEMEN, Wolfgang: *Idee und Wirklichkeit auf der Universität* 240

COMENIUS, Johann Amos: *Informatorium der Mutterschul* 400

CRAMER, Heinz von: *Die Konzessionen des Himmels* 79

DAMBORIENA, Prudencio: *El Protestantismo en America Latina* 143

Deutscher Liberalismus im Vormärz 74

DIETZ, Heinrich: *Jugend von heute – Gesellschaft von morgen* 399

Joseph von Eichendorff in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt von Paul Stöcklein 318

EID, Emile: *La figure juridique du Patriarche* 296

ERNST, Fritz: *Die Deutschen und ihre jüngste Geschichte* 392

ESTANG, Luc: *Das Glück und das Heil* 396

Evangelisches Soziallexikon 66

FISCHER, Ernst: *Probleme der jungen Generation* 398

FLITNER, Andreas: *Soziologische Jugendforschung* 398

FOUCAULD, Charles de: *Der Einsiedler in der Sahara* 478

FRIEDRICH, C. J.: *Die Staatsräson im Verfassungsstaat* 239

FRISCHAUER, Paul: *Der Sieger* 397

FROMM, Erich, SUZUKI, Daisetz Teitaro, MARTINO, Richard de: *Zen-Buddhismus und Psychoanalyse* 233

GALLI, Mario von, MOOSBRUGGER, Bernhard: *Das Konzil* 313

Die Gnade des Gebets. Hrsg. von Richard Bochinger 478

GÖRGEMANNS, Herwig: *Beiträge zur Interpretation von Platons Nomoi* 476

GOHLKE, Paul: *Moderne Logik und Naturphilosophie mit Aristoteles* 476

GRIMM, Reinhold: *Strukturen* 77

HAMPE, Johann Christoph: *Ende der Gegenreformation?* 313

Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie unter Einschluß wichtiger Grenzgebiete 79

HEIMANN, Eduard: *Soziale Theorie der Wirtschaftssysteme* 468

HEINRICHS, Heribert: *Brennpunkte neuzeitlicher Didaktik* 400

HEINRICHS, Maurus: *Katholische Theologie und asiatisches Denken* 233

HOHOFF, Curt: *Schnittpunkte* 77

HOLM, Soren: *Das Ende der Vergangenheit* 393

HORST, Fidelis van der: *Das Schema über die Kirche auf dem ersten Vatikanischen Konzil* 312

JUNG, C. G.: *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion* 235

KERN, Erich: *General von Pannwitz und seine Kosaken* 395

KLEINSTÜCK, Erwin: *Johann Friedrich Böhmer* 237

KLÜBER, Franz, WENDLAND, H.-D.: *Individuum und Gemeinschaft in katholischer Sicht* 315

KÖMSTEDT, Rudolf: *Von Bauten und Baumeistern des fränkischen Barock* 479

KOHLS, Ernst-Wilhelm: *Die Schule bei Martin Bucer in ihrem Verhältnis zu Kirche und Obrigkeit* 400

KONRAD, Andreas: *Untersuchungen zur Kritik des phänomenalistischen Agnostizismus und des subjektiven Idealismus* 473

Konzilsreden 312

KRASNOW, N. N.: *Verborgenes Rußland* 394

KRYSMANSKI, Hans-Jürgen: *Die utopische Methode* 356

KUHN, Helmut: *Das Sein und das Gute* 473

LAZAROWICZ, Klaus: *Verkehrte Welt* 158

LÉON-DUFOUR, Xavier: *Les évangiles et l'histoire de Jésus* 155

LITT, Theodor: *Mensch und Welt* 477

LOHMANN, Ulrich: *Innerparteiliche Demokratie* 238

LOMBARDI, Franco: *Die Geburt der modernen Welt* 392

MANDELKOW, Karl Robert: *Hermann Brochs Romantrilogie „Die Schlafwandler"* 319

MEIDINGER-GEISE, Inge: *Der Mond von gestern* 395

MEINHOLD, Peter: *Goethe zur Geschichte des Christentums* 317

Menschenwürdige Gesellschaft nach katholischer Soziallehre, evangelischer Sozialethik, demokratischem Sozialismus, liberaler Ordnungslehre 314

METZGER, Max Josef: *Für Frieden und Einheit* 237

MODEL, Otto: *Staatsbürger-Taschenbuch* 240

MÜLLER-SCHWEFE, Hans-Rudolf: *Existenzphilosophie* 136

NICKEL, Erwin: *Zugang zur Wirklichkeit* 471

O'CONNOR, Edwin: *Ein Hauch Traurigkeit* 79

PALÉOLOGUE, Maurice: *Das Ende der Romanows* 74

PFEIFFER, Johannes: *Dichtkunst und Kirchenlied* 159

PHILIPPI, Alfred, HEIM, Ferdinand: *Der Feldzug gegen Sowjetrußland 1941–1945* 75

PÖGGELER, Otto: *Der Denkweg Martin Heideggers* 475

Propyläen-Weltgeschichte 393

RAUSCHHAUPT, Ursula von: *Die vokale Kirchenmusik Hugo Distlers* 160

ROCK, John: *Geburtenkontrolle* 403

RONDOT, Pierre: *Der Islam und die Mohammedaner von heute* 156

ROUGEMONT, Denis de: *Das Wagnis Abendland* 131

RÜSTOW, Alexander: *Rede und Antwort* 317

SCHALLER, Klaus: *Die Pädagogik des Johann Amos Comenius und die Anfänge des pädagogischen Realismus im 17. Jahrhundert* 399

SCHNEIDER, Gerhard: *Neuschöpfung oder Wiederkehr?* 139

SCHÖFER, Erasmus: *Die Sprache Heideggers* 476

SCHREEB, Gerhard: *Jugend und Politik* 240

SCHURHAMMER, Georg: *Franz Xaver, sein Leben und seine Zeit* 236

SEEWALD, Richard: *Der Mann von gegenüber* 480

SEIBEL, Wolfgang, DORN, Luitpold A.: *Tagebuch des Konzils* 312

SEIFERT, Friedrich: *Seele und Bewußtsein* 474

SETHE, Paul: *Geschichte der Deutschen* 73

SOBEJANO, Gonzalo: *Moderne spanische Erzähler* 397

SORGE, Reinhard Johannes: *Werke* Bd. 2 319

SPAEMANN, Robert: *Reflexion und Spontaneität* 471

STAIGER, Emil: *Stilwandel* 77

STANGE, Alfred: *Basiliken, Kuppelkirchen, Kathedralen* 479

STUDNITZ, Hans-Georg von: *Als Berlin brannte* 395

SYMANOWSKI, Horst, VILMAR, Fritz: *Die Welt des Arbeiters* 229

TAPPOLET, Walter: *In neuen Zungen* 158

TENBRUCK, Friedrich H.: *Jugend und Gesellschaft* 398

THOMAS, Manuel: *Herr Mo oder der Abstieg in den Hades* 397

TRIGT, F. van: *Die Geschichte der Patriarchen* 156

VAWTER, Bruce: *Mahner und Künder* 474

VITTORINI, Elio: *Gespräch in Sizilien* 396

VOGT, Joseph: *Der Aufstieg Roms* 73

WEST, Morris L.: *In den Schuhen des Fischers* 78

WÜRZBURGER, Karl: *Die Unkenntlichkeit Gottes* 475

WULF, Joseph: *Musik im DrittenReich* 159

NAMENSVERZEICHNIS

A

Agricola, Michael 227
Aristoteles 476 (B)

B

Bacon, Francis 358
Bea, Kard. Augustinus 365
Benedikt XIV. 300
Berlioz, Hector 204
Bertrams, Wilhelm 11
Böhmer, Johann Friedrich 237 (B)
Brizola, Leonel 383
Broch, Hermann 319 (B)
Buber, Martin 170
Bucer, Martin 400 (B)

C

Campanella, Tommaso 358
Catel, Werner 387
Chamberlain, Houston Stewart 41
Chesterton, G. K. 286
Comenius, Johann Amos 399

D

Darwin, Charles 37
Dibelius, Otto 18, 253
Distler, Hugo 160 (B)

E

Eichendorff, Joseph v. 318 (B)
Elert, Werner 5

F

Fehrenbach, Konstantin 51
Fénelon 471 (B)
Foucauld, Charles 478 (B)
Franz Xaver, hl. 236 (B)
Friedrich Wilhelm I. 31

G

Gerstenmeier, Eugen 254
Gobineau, Arthur 41
Goethe, Johann W. v. 317 (B)
Goulart, Joao 383
Greene, Graham 286
Gruehn, Werner 80 (B)

H

Häring, Bernhard 403
Heenan, Erzbischof von Westminster 401
Heidegger, Martin 475 (B), 476 (B)
Hertling, Georg v. 50
Hitler, Adolf 36
Hofmannsthal, Hugo v. 209
Humboldt, Wilhelm v. 192
Huxley, Aldous 362

I

Innozenz III. 299

J

Janssens, L. 403
Jaspers, Karl 120

Johannes XXIII. 81, 230, 324, 326
Jünger, Ernst 363
Justinian 337

K

Kähler, Heinz 335
Kinder, Ernst 6
Klinger, Max 152

L

Leakey, L. S. B. 274
Leo XIII. 263
Liszt, Franz 205
Lohff, Wenzel 5
Lombroso, Cesare 115
Lubac, Henri de 176
Luther, Martin 5, 19, 253

M

Malraux, André 341
Marcuse, Ludwig 36
Maron 297
Maximos IV., Patriarch 302
Mehl, Roger 1
Metzger, Max Josef 237 (B)
More, Thomas 357
Moreau, Gustave 152
Munch, Eduard 151

O

O'Connor, Flannery 286
Orff, Carl 467
Orwell, George 362
Ottaviani, Kard. Alfredo 404

P

Pannwitz, General von 395 (B)
Paul VI. 82, 161, 272, 404
Petel, Georg 463
Pius XII. 127, 161, 229, 327, 371, 402
Platon 357, 476 (B)
Propheten 474 (B)
Pufendorf, Samuel 25

R

Rahner, Karl 10
Ramsay, Erzbischof von Canterbury 326
Reuss, Josef Maria 403
Rock, John 403
Rosenberg, Alfred 44
Rougement, Denis de 131
Ruffini, Kard. Ernesto 373

S

Samjatin, Jewgenij Iwanowitsch 361
Schnell, Hugo 1
Seewald, Richard 480 (B)
Sorge, Reinhard Johannes 319 (B)
Strauss, Richard 203
Stutz, Ulrich 14
Suhard, Kardinal 163

U

Uexküll, Th. v. 196

V

Van der Mark, W. 403
Visser 't Hooft, W. A. 13

W

Wagner, Richard 205
Waugh, Evelyn 286
Weber, Max 51
Werfel, Franz 364
Wilhelm II. 151
Wulff, O. 334

Z

Zonaras, Johannes 332
Zweig, Stefan 211

SACHVERZEICHNIS

A

Afrika und Frau 305
Alkoholverbrauch 250
Altes Testament, Geschichtschreibung 102
Altes Testament 171
Anti-Baby-Pille, Erlaubtheit 401
Antireligiöser Kampf in der UdSSR 61
Antisemitismus 84
Archivum Historiae Pontificiae 231
Auschwitz 36

B

Barock 479 (B)
Bayern, Höhere Schüler 380
Begabtenförderung 56
Bekenntnis und Wahrheit 344
Berlin 395 (B)
Bevölkerungsbewegung in Indien 224
Bibel, Irrtumslosigkeit 168
Bibelkommission 163, 365
Bildung, Schule 149
Bildungsniveau der Katholiken 375
Bildungsprogramm der Katholiken 146
Bildungsrückstand der Katholiken 50
Binnenwanderung in Spanien 305
Biologie, Mißbrauch 47
Bombay, 38. Eucharistischer Kongreß 444
Brasilien, Regierungskrise 383
Brüderlichkeit 81
Buddhismus 234 (B)
Bürgertum im 18. Jahrhundert 32
Byzantinische Kunst 330

C

Christ und Obrigkeit 253
Christentum und Bekenntnis 350
Cusanuswerk 57

D

Darwinismus 36
Demokratie, innerparteiliche 238 (B)
Deszendenztheorie 36
Deutsches Institut für Bildung und Wissen 440
Deutschland, Obrigkeitsstaat 18

E

Ehe 3
Ehe und Studenten 459
Enzyklika Divino afflante Spiritu 161, 175, 327, 371
  Mater et magistra 230
  Munificentissimus Deus 327
  Pacem in terris 85
  Providentissimus Deus 163
  Spiritus Paraclitus 167
Erziehung, rhythmisch-musikalische von Taubstummen 466
Eucharistischer Kongreß in Bombay 444
Euthanasie, begrenzte 387
Evangelien als Bekenntnis 352
Evangelien und Geschichte 365
Exegese 177

F

Fabel 397 (B)
Fakultät für Kirchengeschichte an der Gregoriana 231
Familie und Massenmedien 241
Feldzug gegen Sowjetrußland 75 (B)
Fernsehen und Jugend 461
Film 247 (B)
Finnland, religiöse Lage 227
Formgeschichte 366
Frankreich, Hochschulreform 306
  Katholiken und moderne Forschung 456
  Kriminalität 385
Frau in Afrika 305
Frömmigkeit, marianische 321

G

Geburtenbeschränkung in Japan 65
Geburtenregelung, ethisches Problem 401
Gehorsam, staatsbürgerlicher 253
Gesamtplan zur Neuordnung des Deutschen Bildungswesens 440

Geschichte der Deutschen 73 (B)
Geschichte 130
Geschichtschreibung, alttestamentliche 102
Gesellschaft und Pfarrei 419
Gnadenmittlerschaft (Maria) 92
Gregorianische Universität Rom 231
Gutachten des Deutschen Ausschusses zur Hauptschule 435

H

Hagia Sophia 337
Hauptschule 435
Heilige Schrift, Christologischer Sinn 172
Irrtumslosigkeit 161
Verfasserschaft 163
Hermeneutik 176
Hochschulen, Konfessionsstatistik 52
Hochschulreform 240 (B)
in Frankreich 306
Voraussetzungen 190
Homo habilis 273

I

Indien, Bevölkerungsbewegung 224
Katholizismus 444
Inspirationslehre, dogmatische 161
Instruktion der Päpstlichen Bibelkommission vom 21. April 1964 365
Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift 161
Islam 156 (B)
Israel 264

J

Jahrbuch für Papstgeschichte 232
Jakobiten 298
Japan, Geburtenbeschränkung 65
Juden 84
orthodoxe 225
Jugend im Fernsehen 461
und Massenmedien 241
und Politik 240 (B)
Jugendforschung, soziologische 398 (B)

K

Kanon der Bibel 168
Karachi, Leprastation 63
Katholiken, Bildungsprogramm 146
Bildungsrückstand 50
an höheren Schulen 375
Katholizismus in Finnland 227
Kirche und Landvolk 222
Kirchengeschichte 231
Kirchenlied 158/159 (B)
Kirchenmusik, Ostkirche 68
Konfessionsstatistik bei Hochschülern 52
Selbstmordhäufigkeit 125
Kongreß, 38. Eucharistischer 444
Konzil und Mariologie 87
2. Vat. 81, 312 (B)
Kosaken 395 (B)
Kriminalität in Frankreich 385
Kriminologie und Religion 115
Kunst, byzantinische 330
europäische 151

L

Landbevölkerung, Entchristlichung 61
Landvolk und Kirche 222
Lateinamerika, Protestantismus 143
Lateinamerikanische Studenten in Europa 308
Legende 109
Leprastation in Karachi 63
Liberalismus, deutscher 74 (B)
Literalsinn 175
Literaturgeschichte, deutsche 75 (B)
Lohnarbeitsverhältnis 229

M

Malawi 457
Mariologie, konziliare 87
und ökumenischer Geist 321
Maroniten 295
Massenmedien 241
Melkiten 297
Mischehe 1
Mitbestimmung, wirtschaftliche 309
Miterlöserschaft (Maria) 92
Musik im Dritten Reich 159 (B)
Mythus 109

N

Nationalsozialismus 43
Neues Testament 171
Neurosen 79 (B)

O

Obrigkeit 253
Obrigkeitsstaat in Deutschland 18
Ökumenismus 83
  und Mariologie 321
Offenbarung 161, 345
Olduvai 273
Orff-Schulwerk 467
Ostkirche 296
  Gesänge 68

P

Paläanthropologie 273
Papstgeschichte, Jahrbuch 231
Passahmahl, jüdisches 225
Patriarchate der Ostkirche 296
Patriarchen 156 (B)
Pentateuch 164
Person und Geschichte 131
Pfarrei 419
Politik und Jugend 240 (B)
Politiker, christlicher 182
Preußen, Territorialstaat 23
Protestantismus in Lateinamerika 143
Psychoanalyse und Zen-Buddhismus 233 (B)
Psychologie und Religion 235 (B)

R

Rasse 40
Reformatoren und „Obrigkeit" 19
Religiöse Lage der Ukraine 145
Religion und Kriminologie 115
  und Psychologie 235 (B)
  und Überlieferung 218
Religions- und Arbeitspsychologie 80 (B)
Religionssoziologische Erhebungen in der UdSSR 385
Religionszugehörigkeit an Schulen 375
Revolution in Brasilien 383
Rom, Aufstieg 73 (B)
Rußland, Haus Romanow 74 (B)
  religionssoziologische Erhebungen 385
  Zwangsarbeit 394 (B)

S

Sachwissen 214
Säkularisation, Folgen für die Bildung 57
Satire, Geschichte der 158 (B)
Schule als Bildungsfaktor 149
Schulreform 435
Secession, München 151
Selbstmordhäufigkeit 125
Selbstverwaltung der Hochschulen 199
Selektionsprinzip 38
Sonderschulen 378
Soziallehre, evangelische 66
Spanien, Binnenwanderung 305
  Literatur 397 (B)
Staatsräson 239 (B)
Strafgesetzbuch, Entwurf 120
Studenten-Ehen 459
Studenten, lateinamerikanische 308

T

Tabakverbrauch 250
Talmud, Babylonischer 156 (B)
Taubstumme und rhythmisch-musikalische Erziehung 466
Territorialstaat 21
Toumliline 236 (B)
Tourismus 250
Typologie 180

U

UdSSR, antireligiöser Kampf 61
Überlieferung 213, 348
Ukraine, religiöse Lage 145
Universität, Gregorianische 231
Utopie 356

V

Verfasserschaft der Hl. Schrift 163

W

Wahrheit und Bekenntnis 344
Widerstand gegen Staatsgewalt 253
Wirtschaft und Mitbestimmung 309
Wirtschaftssystem 468
Wohnsitzgemeinde 422
Wunder 111

Z

Zen-Buddhismus und Psychoanalyse 233 (B)
Zeugnis der Wahrheit 347
Zinjanthropus 273

Die Mischehe

Hans Wulf SJ

Es kann keine Frage sein: Das Mischehenproblem belastet in Deutschland das Verhältnis der katholischen und evangelischen Christen, genauer der katholischen Kirche und der Kirchen der reformatorischen Bekenntnisse[1]. Die vielen evangelischen Stimmen beweisen es. So ist etwa Oberkirchenrat Hugo Schnell der Ansicht, daß man „nicht die Einheit aller Christen beschwören und gleichzeitig die Mischehen unter ein Recht beugen (kann), das gegenreformatorischen Geist atmet und den konfessionellen Hader geradezu provoziert“[2]. Die Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands erklärte zum selben Problem, „es sei unverständlich, daß die unumgängliche Revision des Mischehenrechts der römisch-katholischen Kirche verzögert werde. Gerade an einer zufriedenstellenden Änderung der Mischehenpraxis, die das Zusammenleben evangelischer und katholischer Christen untragbar belastet, könne sich die ökumenische Aufgeschlossenheit der römisch-katholischen Kirche erweisen“[3]. Auch vor einem ökumenischen Forum wurde die Frage erörtert. Auf der Vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, die im Juli 1963 in Montreal gehalten wurde, führte Roger Mehl aus: „Solange diese (katholische) Kirche die in den Kirchen der Reformation vollzogene Eheschließung für null und nichtig erklärt, wird es diesen schwer fallen, mit Rom zu einem wahren ökumenischen Gespräch zu gelangen; denn eine solche Haltung läßt darauf schließen, daß die katholische Kirche nicht sämtliche Schlußfolgerungen aus dem Dasein einer Gemeinschaft von Getauften zieht. An dem Tage, an dem die katholische Kirche aufhören wird, diejenigen ihrer Kinder zu exkommunizieren, die in einer Mischehe den Segen einer protestanti-

[1] Einige Zahlen für drei ganz verschiedene Gebiete der Bundesrepublik mögen das Problem noch deutlicher beleuchten.

1963 wurden im Bistum Münster 17 427 Ehen nach katholischem Ritus geschlossen. Davon waren 3057 Mischehen, also 17,5 %.

In der Stadt München wurden im gleichen Jahr 7264 Ehen nach katholischem Ritus geschlossen, von denen 1275 Mischehen waren, also ebenfalls 17,5 %. Für die rechte Beurteilung der Mischehenfrage besagen diese Zahlen jedoch nicht viel. Das Problem wird in seiner Schärfe erst sichtbar, wenn man weiß, daß in München außer den 1275 katholisch geschlossenen Mischehen 2205 weitere Mischehen nicht nach katholischem Ritus geschlossen wurden. Es stehen also in München den 5989 rein katholischen Ehen tatsächlich 3477 Mischehen gegenüber. Anders ausgedrückt: Von 15 455 katholischen Ehepartnern gingen 3477 eine Mischehe ein, d. h. etwa 22,5 %.

Bei der hohen Zahl der nichtkatholisch getrauten Mischehen muß allerdings berücksichtigt werden, daß in 669 Fällen eine katholische Eheschließung überhaupt nicht möglich war, vermutlich weil der eine Teil geschieden war.

Die Zahlen der Evang.-Luth. Landeskirche Bayerns sind folgende: 1962 fanden in der Evang.-Luth. Landeskirche Bayerns insgesamt 17 522 Trauungen statt, von denen 4873 Mischehen waren, also 27,8 %.

Für die freundliche Überlassung der einschlägigen Zahlen danken wir dem Evang.-Luth. Landeskirchenrat in München sowie den Ordinariaten München und Münster.

[2] Zitiert nach: Christ und Welt, 17 (1964), Nr. 2.

[3] Lutherische Monatshefte, 3 (1964) 44.

schen Kirche empfangen, wird sich nicht nur die Atmosphäre ändern, sondern es wird auch eine der objektiven Bedingungen für das ökumenische Gespräch erfüllt sein."[4] Man hat eine Neuregelung der kirchenrechtlichen Bestimmungen über das Eingehen einer Mischehe somit zum „Testfall"[5], für die Echtheit der ökumenischen Gesinnung der katholischen Kirche gemacht.

Gewiß: das Problem ist schmerzlich und dringlich. Dennoch kommt es uns vor, als habe man es „hochgespielt", und zwar aus Gründen, die nicht nur der pastoralen Sorge der Landeskirchen und dem Willen zum ökumenischen Gespräch entspringen. Man darf doch nicht verkennen, daß eine Änderung des für die Gesamtkirche geltenden Rechts für diese eine ganze Reihe von schwerwiegenden Fragen mit sich bringt. Es sei auch daran erinnert, daß eine nachkonziliare Reform des Kirchenrechts geplant ist; dabei wird sicherlich auch das Eherecht neu formuliert werden.

Wichtiger und für die katholische Kirche im ökumenischen Sinn hilfreich wäre es, wenn uns einheitlicher und deutlicher gesagt würde, wie die Kirchen der Reformation die Ehe unter ihren verschiedenen Rücksichten theologisch beurteilen und welche Konsequenzen sie aus dieser Beurteilung praktisch ziehen. Daraus würde erst die ganze Schwere des Problems sichtbar. Man nehme nur einmal folgende Äußerung eines prominenten evangelischen Kirchenführers: „Die Einsicht in den geistlichen Charakter der Lehre und Weisung des NT hat es der evangelischen Kirche unmöglich gemacht, aus den biblischen Sätzen über die Ehescheidung ein allgemein verbindliches Gesetz von der Unscheidbarkeit der Ehe herzuleiten... Die Frage der Wiederverheiratung, insbesondere die heute viel verhandelte Frage der Wiedertrauung geschiedener Christen, wird von den Ethikern ebenso beantwortet wie die Frage der Ehescheidung. Auch hier kann es kein generelles Nein oder Ja geben, denn auch hier muß in jedem Fall aus seelsorgerlicher Verantwortung eine geistliche Entscheidung getroffen werden. Dieser Erkenntnis haben auch die ‚kirchlichen Lebensordnungen', die in den evangelischen Kirchen Deutschlands in den letzten Jahren neu erlassen worden sind, durchweg Ausdruck gegeben."[6] Solche Sätze stehen nicht vereinzelt da; sie erschweren eine Lösung der Mischehenfrage. Denn der erfahrene Seelsorger weiß, daß die tatsächliche Möglichkeit einer Ehescheidung und die kirchliche Trauung von Geschiedenen bei nicht wenigen evangelischen Christen als selbstverständliche Bedingung in den Ehewillen eingehen. Damit ist dieser aber nicht mehr absolut. Die darauf basierende „Ehe" wäre nach dem katholischen Glaubensverständnis einfachhin nichtig. Wie soll das katholische Eherecht solchen nicht aus der Luft gegriffenen Fällen begegnen?

---

[4] Roger Mehl, Der gegenwärtige Stand der ökumenischen Bewegung, in: Ökumenische Rundschau, 13 (1964) 10.

[5] Auf die Frage: „Was kann das Konzil ... tun, um die christliche Einheit zu fördern?" – antwortete Prof. Schlink: „Die Testfrage für das allgemeine Bewußtsein der Christen in Deutschland ist zweifellos das Problem der Mischehen", in: Lutherische Monatshefte, 1 (1962) 262–263.

[6] Joachim Beckmann, in: Evangelisches Soziallexikon, Stuttgart [4]1963, Sp. 300. Vgl. Ehe und Ehescheidung (Hamburg 1963).

Was auch die evangelischen Landeskirchen auf solche und ähnliche Fragen antworten werden, sie entbinden die Katholiken nicht von der Aufgabe, das komplizierte Mischehenproblem ebenso besonnen wie mutig anzugehen, damit eine für alle Seiten angemessene pastorale und rechtliche Lösung gefunden werde.

Die Ehe im Glaubensverständnis

Was ist nach katholischem Glaubensverständnis die Ehe? Sie ist von ihrem natural-kreatürlichen Wesen und damit von Gott her die dauernde Lebensgemeinschaft eines Mannes und einer Frau, die sich im Leibe sexuell äußert und im Kind fruchtbar wird. Diese in der Geschlechtsdifferenz des Menschen wurzelnde naturhafte Lebensgestalt, Urbild mitmenschlicher Gemeinschaft überhaupt, Institution, in der sich die Liebe von Mann und Frau im Hinblick auf diese selbst und auf ihr Fruchtbarwerden im Kind endgültig irdisch verfaßt, verwirklicht und verleiblicht, ist für die Getauften von Christus zur Würde eines Sakraments erhoben worden, zu einem Zeichen des Heils, das Gottes Gnade wirklich enthält und wirksam mitteilt. Der Ehe unter Christen eignet von daher ein doppelter Sinn: ein natürlich-weltimmanenter und ein gnadenhaft-welttranszendenter. Sie ist innerweltlich sinnvolle Lebensform, weil tiefste und fruchtbarste Gemeinschaft des Menschen, der nur im liebenden Miteinandersein zu sich selbst zu kommen vermag. Allerdings wird ihre reine Gestalt in der tatsächlichen erbsündigen Verfaßtheit des Menschen nicht ungebrochen erreicht. Sie hat überdies einen gnadenhaft auf Gott bezogenen, in die Ewigkeit des Menschen hineinreichenden Sinn, sofern sie für die Getauften der Ort der liebenden Selbstmitteilung Gottes an den Verheirateten ist. Sie ist jenes religiöse Geheimnis, von dem der Apostel Paulus sagt, daß es groß sei: „Ich sage es in bezug auf Christus und die Kirche" (Eph 5, 32).

Das eine und einfältige Geheimnis der sakramentalen Ehe öffnet sich in zweifacher Hinsicht, in einen öffentlichen und in einen privaten Bereich. Die christlichen Gatten machen (erstens) in ihrer Ehe den endgültigen Bund von Gott und Mensch in der Kirche und vor der Öffentlichkeit der Welt zeichenhaft sichtbar und verwirklichen ihn (zweitens) an ihrem Ort und zu ihrem Teil in ihrer ehelichen Verbundenheit, insofern die Gnade des Ehesakraments in der Heilung und Heiligung der ehelichen Liebe durch deren Einbeziehung in das Mysterium der Liebe Christi zu seiner Kirche und darin und dadurch Gottes zur Welt besteht. Wenn man so das Wesen der christlichen Ehe bedenkt, ist ihr letztlich begründender Grund Gott selbst. Sie gründet als Schöpfungswirklichkeit in Gott. Diese ist ein notwendig vorausgesetztes Moment der alles Kreatürliche umgreifenden Heilsordnung, die, durch denselben Gott in Christus gestiftet, die Welt „durch die Kirche" (Eph 3, 10) auf ihr endgültiges Heil hin erlöst und eschatologisch vollendet. Diese Vollendung erreicht ihr von Gott immer schon gemeintes Ziel in der Gestalt des endgültig enthüllten hochzeitlichen Bundes von Gott und Mensch, dessen Grundlage Christus

heißt. Auf diesen Bund hin ist die Ehe ursprünglich bezogen, um dieses Bundes willen und als sein Abbild ist sie zuerst und zuletzt von Gott gewollt.

Der einzelne übernimmt die eheliche Lebensform durch eigene und freie, durch keine andere Instanz vertretbare, in rechter Ordnung geäußerte Entscheidung. In solcher Äußerung des Willens zur Ehe werden durchaus ihre vom Menschen aus unverfügbaren Wesensstrukturen übernommen. Der einzelne ist gewiß frei zu heiraten, hat er aber geheiratet, dann ist es ihm nicht erlaubt, nach subjektiver Willkür über die Ordnung der Ehe zu verfügen. Er ist an das Wesensgesetz dieser Institution sittlich gebunden[7]. Weil nun für die Getauften die Ehe gemäß der Anordnung Gottes ein Sakrament ist, empfangen diese durch die Äußerung des Willens zur Ehe, wenn immer dieser rechtmäßig geschieht, die sakramentale Gnade. Eigentlicher Spender dieses wie aller Sakramente ist die Kirche; sie äußert und verwirklicht ihren Spenderwillen im Ja der zur Ehe bereiten Partner. Daß diese sich das Ehesakrament „einander" spenden, ist eine abgekürzte und leicht mißverständliche Redeweise.

In diesem Zusammenhang ist nun die Form der Äußerung des Ehewillens bedeutsam. Und das einmal von der Tatsache her, daß die Kirche über die konkrete Art und Weise der Sakramentenspendung, die ein öffentlich-kultischer Akt, eine liturgische Funktion im strengen Sinne ist, so zu befinden hat, daß die rechtmäßige Form Bedingung der Gültigkeit für den Empfang des Sakraments überhaupt ist. Dann wegen der sozialen Bedeutsamkeit der Ehe selbst. Ehe ist nicht nur etwas Privates, sondern hat unabdingbar als Ort von Zeugung und Geburt Bedeutung für die menschliche Gesellschaft. Sie bezieht sich auch auf die öffentlich-rechtlich verfaßten Institutionen von Staat und Kirche. Vor diesen muß die Ehe rechtsnotorisch gemacht werden. Klandestine Ehen sind gesellschaftlich vom Übel. Rechtsnotorisch und somit erst unter jeder Hinsicht unauflöslich wird die Ehe, wenn sie formgerecht geschlossen wird; das Gesetz der Form wird aber zuletzt bestimmt durch die gesellschaftlichen Autoritäten. Für den katholischen Christen wird die Ehe dann gültig geschlossen, wenn der Pfarrer des Eheschließungsortes (oder sein Delegierter) der Äußerung des Ehewillens aktiv assistiert und zwei Zeugen diesen rechtsverbindlich bezeugen können (can. 1094). Eine solche ist kirchenrechtlich ein „matrimonium ratum", eine von der Kirche ratifizierte Ehe. Man bedenke allerdings hier auch, daß nach can. 1098 auch eine kanonisch gültige Ehe ohne Assistenz des Priesters nur mit zwei Zeugen möglich ist, für den Fall, daß der Pfarrer, bzw. der Ortsordinarius oder der von ihnen delegierte Priester ohne schweren Nachteil nicht zu haben oder zu erreichen sind. Der Kanon nennt zwei Fälle: die Todesgefahr und den Fall, daß wenigstens einen ganzen Monat lang kein trauungsberechtigter Priester zur Verfügung steht.

---

[7] Werner Elert, Das christliche Ethos (Tübingen 1949) 124. Elert fürchtet um die Stabilität der Ehen, die allein im Vertragswillen der Partner begründet werden. Er zitiert für seine Ansicht das Wort Fichtes, daß sich „Eheleute selbst mit freiem Willen scheiden, so wie sie sich mit freiem Willen verbunden haben".

Um die Problematik der Mischehe in angemessener Weise erörtern zu können, müssen wir noch das reformatorische Verständnis erwähnen. Es ist das nicht ganz leicht. Wenzel Lohff schreibt über die „Ehe nach evangelischer Auffassung": „Wer es unternimmt, nach der evangelischen Lehre von der Ehe zu fragen, kann bei der Vielzahl von Auffassungen und Positionen, die in der evangelischen Öffentlichkeit zu finden sind, in Verwirrung geraten. Angesichts der geschlossenen Konzeption der römischen Kirche ist dieser Eindruck besonders stark." [8] Immerhin dürften bezüglich des evangelischen Eheverständnisses vor allem zwei Linien zu unterscheiden sein, eine verneinend-polemische und eine bejahend-religiöse. Für Luther war die Ehe bekanntlich kein Sakrament. „Die Ehe ist ein äußerlich leiblich Ding wie andere weltliche Hantierungen" [9], ein „weltlich Geschäft", ein „äußerlich weltlich Ding" [10]. Sie gehört in den Bereich des weltlichen Regiments, in sein Reich zur Linken. Sie ist ein öffentlicher Stand (status oeconomicus), der weltlichen Obrigkeit überantwortet. Auch Calvin verneint den sakramentalen Charakter der christlichen Ehe: „Gewiß, der Ehestand ist eine gute und heilige Ordnung Gottes; aber auch der Ackerbau, das Häuserbauen, das Schuster- und Barbierhandwerk sind rechtmäßige Ordnungen Gottes und trotzdem keine Sakramente." [11] Anderseits ist die Ehe Stiftung des Schöpfergottes, ja sogar für Luther ein Heilszeichen. „Das Sakrament Deines lieben Sohnes Jesu Christi und der Kirchen, seiner Braut, darin bezeichnet." [12] Diese heilstheologische Sicht hat, wie sich versteht, vor allem Karl Barth ausdrücklich ausgearbeitet. Für ihn ist der Bund Gottes mit den Menschen letzter Grund der Ehe. Er fragt: „Woher das alttestamentliche Wissen um die Würde des geschlechtlichen Verhältnisses? Dieses Wissen, das es erlaubt und gebietet, in dem heiligen Verhältnis zu Gott und Israel dieses innergeschöpfliche Verhältnis wiederzuerkennen? Das Neue Testament antwortet: Im Anfang war, der erste und eigentliche Gegenstand von Gottes Willen, Plan und Erwählung der innere Grund der Schöpfung der Bund zwischen Jesus Christus und seiner Gemeinde. Er, dieser Bund, ist das Urbild des alttestamentlichen Urbilds: Jahve und Israel, und also er, dieser Bund, das Urbild des Verhältnisses von Mann und Frau." [13] Die Lutheraner lehnen gemäß ihrer Zwei-Reiche-Lehre diese christologische Begründung der Ehe im allgemeinen ab. Sie lassen sie allein in der Schöpfungsordnung verankert sein. So z. B. Werner Elert: „Wenn wir ... nunmehr von christlicher Ehe sprechen, so heißt das nicht, daß die Ehe heute als Ordnung etwas anderes wäre als das jus naturale. Sie ist vielmehr auch für den Christen nach wie vor Ethos unter dem Gesetz. Aber gerade darin, daß sie so und nicht anders verstanden wird, besteht ihre Christlichkeit." [14] Diese Meinung wird nicht von allen

---

[8] Wenzel Lohff, Die Ehe nach evangelischer Auffassung, in: Ehe und Ehescheidung, 42.
[9] WA 10 II, 283. [10] WA 30 III, 205. [11] Inst. IV, 19, 34.
[12] Kl. Katechismus, Traubüchlein, in: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (Göttingen 1952) 534.
[13] Kirchliche Dogmatik, III/2, 361.
[14] Werner Elert a.a.O. 127.

Lutheranern geteilt. Ernst Kinder z. B. spricht von einer „Heiligung der Ehe ‚in Christo' " und bemerkt dazu: „Diese ... Seite der neutestamentlichen Wesensschau der Ehe, ihre eigentümliche Christusbeziehung im Sinne von Eph 5, 22 ff. u. a., wird von Luther und den lutherischen Bekenntnisschriften weniger betont ... Dieses Zurücktreten der Perspektive von Eph 5, 22 ff. ... ist aus ihrer berechtigten Ablehnung der Auffassung der Ehe als eines Sakramentes zu verstehen." [15]

Die Fragwürdigkeit der Mischehe

Wer das dargelegte Glaubensverständnis von der Ehe in der Gemeinsamkeit und Unterschiedenheit der christlichen Bekenntnisse verstanden hat, wird leicht begreifen, daß die Mischehe alle christlichen Glaubensgemeinschaften vor eine überaus schmerzliche Problematik stellt. Den Mischehen eignet eine tiefe Fragwürdigkeit. Diese wird allerdings von der katholischen Kirche und den Kirchen der Reformation verschieden gedeutet.

Die Problematik der Mischehe betrifft nach katholischer Ansicht sowohl den weltimmanenten als auch den welttranszendenten Sinn der Ehe. Ehe meint die dauernde Lebensgemeinschaft geschlechtsdifferenzierter Partner, die sich sexuell äußert und verwirklicht. Alle Dimensionen menschlicher Existenz sind in ihr betroffen und beansprucht. Die im tiefsten prägende Form dieser Lebensgemeinschaft, die erst in der „Partnerschaftsehe" ganz sie selber wird ist jene Liebe, in der sich Personen unterscheiden und einen. Es kann und soll nicht bestritten werden, daß es in der Ehe viele Punkte eines rein natürlichen Einvernehmens gibt, von denen praktisch der Erfolg oder Mißerfolg einer Ehe abhängt. Doch kann ebensowenig geleugnet werden, daß ein Unterschied in der grundlegendsten Haltung des Menschen, nämlich in seinem Verständnis von Gott, Mensch und Welt und deren gegenseitiger Bezogenheit, der innersten Anlage der Ehe auf Gemeinsamkeit hin widerspricht und die Ehe belasten muß, und dies um so mehr, je mehr sich die Gatten bemühen, gemeinsam aus grundlegenden Werten zu leben. Diese schon natürliche Problematik der Mischehe wird sich noch vertiefen, wenn die religiös-sakramentale Seite vom katholischen Ehepartner ernst genommen wird. Unter dieser Rücksicht hat die Fragwürdigkeit der Mischehe ein doppeltes Gesicht: Wenn und weil die christliche Ehe Zeichen für das Geheimnis des in und durch die Kirche sich verwirklichenden hochzeitlichen Bundes Gottes mit der Menschheit vor der Öffentlichkeit der Welt ist, wird man unschwer erkennen, daß die Intensität, die Leuchtkraft des Zeichens abnehmen muß, wenn einer der Partner diese Sakramentalität nicht erkennt und anerkennt. Dazu kommt noch, daß der katholische Partner in Gefahr gerät, die Wirklichkeit, die die Ehe als Heilszeichen objektiv meint, weniger hingebend, weniger persönlich und existenziell zu erfüllen. Das alles aber min-

[15] Ernst Kinder, Die Ehe, in: Sucker, Lell, Nitzschke, Die Mischehe (Göttingen 1959) 27–28.

dert tatsächlich die Wirksamkeit der Heilssendung der Kirche, die an sich und darin auch von der übernommenen Gnade der sakramentalen Ehe her „Salz der Erde", „Stadt auf dem Berge" und „Licht der Welt" (Mt 5, 13–16) zu sein hat.

Ehe ist weiter Ort der Selbstmitteilung Gottes für die Gatten, eben in und durch ihre Ehe. Auch von dieser Rücksicht her ist die Mischehe problematisch, ganz abgesehen von der religiösen Gestaltung des Alltags: im Gebet, im gemeinsamen Gottesdienst, dem Empfang der Sakramente, zumal des des Altares, dem Verständnis der Ehe, der Ordnung des ehelichen Lebens selbst, der Kindererziehung usw. Die sakramentale Gnade wirkt gewiß aus der Kraft Gottes allein und hängt als solche weder von der Subjektivität des Spenders des Sakramentes noch von der des Empfängers ab; beide müssen nur den Willen haben, ein Sakrament zu spenden und zu empfangen. Das besagt aber nicht, daß das Sakrament ohne ein gläubiges Sich-Öffnen, ohne u. U. Überwindung eines schwer sündhaften Willens, fruchtbar empfangen und so subjektiv wirksam werden könnte. Die „Disposition" des Empfängers ist gewiß nicht Ursache der (objektiven) sakramentalen Wirksamkeit, wohl aber unabdingbare Voraussetzung des Ankommens der Gnade im menschlichen Herzen. Sakramente wirken eben nicht magisch, sondern die sakramentale Gnade muß, damit sie den Grund der Person erreicht, personal übernommen werden, was wiederum aus unverdienter Gnade geschieht. Als Gnade, die in einer sakramentalen Ehe angeboten wird, ist sie gewiß von jedem als dem einzelnen anzunehmen. In solcher Annahme ist jeder unvertretbar. Die Willigkeit anzunehmen, die Tiefe der Disposition, die Radikalität des Sich-Öffnens hängen aber auch von der Heilssorge des jeweiligen ehelichen Partners ab. Der eine hat den andern anzurufen, jeder hat sich um die Seele des andern zu sorgen, und das nicht nur in einem allgemeinen Sinn, sondern hier im Hinblick auf die persönliche Gnade des Ehesakramentes. Das alles aber wird psychologisch erschwert, wenn nicht sogar verhindert, wenn und weil die Ehepartner im Glauben, hier verstanden als geglaubte göttliche Wirklichkeit selbst (fides quae creditur), nicht in allen Stücken und ausdrücklich eines Herzens und eines Sinnes sind. Auch wenn zuzugeben ist, daß im Glaubensakt selbst (fides qua creditur) Gläubige verschiedensten Bekenntnisses im Entscheidenden miteinander übereinstimmen, wenigstens insofern sich der Gott der Offenbarung dem Gläubigen schenkt; darin ist aber alle Glaubenswirklichkeit einschlußweise anwesend.

Wer die doppelte Problematik der Mischehe, die sich auf den weltimmanenten und welttranszendenten Sinn der Ehe bezieht, bedenkt, wird begreifen, warum die katholische Kirche um ihres Heilsauftrags willen vor dem Eingehen einer Mischehe warnt und sie an sich verbietet. Nur wer der Kirche ihre seelsorgerliche Verantwortung und darin ihren gehorsamfordernden Anspruch bestreitet, wird ihre Heilssorge bezüglich der Mischehe nicht erkennen und anerkennen.

Auch die evangelischen Kirchen der verschiedensten Bekenntnisse wissen aus religiösen Gründen um die Fragwürdigkeit der Mischehe. So erklärt H. Dombois

eindeutig: „Alle Kirchen verbieten oder widerraten ernstlich die Mischehe als dem Wesen der Ehe als umfassender Vergemeinschaftung widersprechend, wegen der Gefahr der Indifferenz und der Gefährdung der religiösen Kindererziehung in ihrem Sinne. Sie gehen mit verschiedenen Mitteln vor, müssen aber die ungemischte Ehe als Ziel und Regel festhalten."[16] Ähnlich O. Friedrich: „Die Konfessionsverschiedenheit der Ehegatten widerstreitet der Natur der Ehe als der seelisch und leiblich innigsten Gemeinschaft. Die evangelische Kirche hat darum von jeher vor der Mischehe gewarnt."[17] Endlich heißt es in der „Erklärung der Lutherischen Bischofskonferenz" (1958): „Wer eine Mischehe eingeht, nimmt eine schwere Last auf sich. Nichts verbindet die Eheleute so fest wie die Einmütigkeit im Glauben. Die Zugehörigkeit zu verschiedenen Konfessionen macht es den Eheleuten oft schwer, zur vollen inneren Gemeinschaft zu kommen und ihrem Bekenntnis treu zu bleiben. Wer am Glaubensleben seiner Kirche lebendig Anteil nimmt, wird gerade in der Mischehe unter der Verschiedenheit der Konfessionen leiden . . . Unterschätzt die schwere Last der Mischehe nicht! Verachtet nicht das hohe Gut des gemeinsamen Glaubens in der Ehe."[18] In ähnlicher Weise warnt auch die Evangelische Kirche der Union vor dem Eingehen einer Mischehe[19]. Wenn man diese Äußerungen liest, wird man erkennen, daß auch in evangelischer Sicht aus zwei Gründen vor der Mischehe gewarnt wird: einmal im Hinblick auf den natürlichen Sinn der Ehe, die auf ungebrochene Gemeinschaft der Gatten angelegt ist; dann im Hinblick auf das gläubig-kirchliche Leben, dem die Familie verpflichtet ist. Also auch die evangelischen Kirchen sind genau so wie die katholische Kirche der Ansicht, daß in der Mischehe der weltimmanente und der welttranszendente Sinn der Ehe in Frage gestellt ist. Deshalb das berechtigte Unbehagen über sie.

Kirche und Mischehe

Weil die katholische Kirche die Mischehe objektiv als heilsgefährdend ansieht – daß auch andere Momente der konkreten Ehe das ebenfalls sein können, wird damit keineswegs geleugnet –, darum warnt sie nicht nur im allgemeinen davor, sondern sucht sie auch zu verhindern. Das geschieht zunächst mit rechtlichen Mitteln, im Mischehenrecht. Danach sind Mischehen im Sinn der Bekenntnisverschiedenheit Getaufter (mixta religio) streng (severissime) verboten (can. 1060). Von diesem (aufschiebenden) Ehehindernis kann allerdings unter einem dreifachen Vorbehalt dispensiert werden: (Erstens) „müssen gerechte und gewichtige Gründe für eine Dispens sprechen, z. B. die Gefahr, daß die Ehe sonst nichtkatholisch geschlossen wird; (zweitens) muß der nichtkatholische Partner versprechen, von seinem Gatten die Gefahr des Glaubensabfalls fernzuhalten; (drittens) müssen beide Partner

[16] RGG³ IV Sp. 963.
[17] EKL I Sp. 1009.
[18] Lutherische Monatshefte 1 (1962) 256–257.
[19] Aus den Lebensordnungen der Landeskirchen, in: Sucker, Lell, Nitzschke a.a.O. 410.

zusichern, daß alle Kinder, die aus der Ehe geboren werden, katholisch getauft und erzogen werden. Es genügt nicht, daß diese Versprechen gegeben werden; es darf vielmehr nur dann dispensiert werden, wenn moralische Gewißheit besteht, daß sie auch gehalten werden." [20] Die genannten Versprechen müssen gewöhnlich (regulariter) schriftlich gegeben werden (can. 1061). Überdies kann die Mischehe gültig nur, wenn wir vom Sonderfall des can. 1098 absehen, vor dem katholischen Forum, d. i. vor dem Pfarrer des Eheschließungsortes (oder seines Delegierten) und wenigstens zwei Zeugen geschlossen werden (can. 1094 und 1099). Noch eine Vorschrift sei erwähnt: Der katholische Partner wird verpflichtet, in kluger Weise sich um die Konversion des nichtkatholischen Gatten zu bemühen (can. 1062).

Auch die evangelischen Landeskirchen versuchten das Mischehenproblem rechtlich in den Griff zu bekommen[21]. Allgemein werden von ihnen die evangelisch-kirchliche Trauung und die evangelische Erziehung aller Kinder verlangt. Wenn ein evangelischer Christ sich dazu nicht verstehen sollte, hat er bestimmte Rechtsfolgen zu tragen, wie z. B. Ausschluß vom aktiven und passiven Wahlrecht, von bestimmten kirchlichen Diensten, vom Patenamt oder anderen kirchlichen Rechten. Am weitesten geht hier wohl die Evangelisch-Lutherische Kirche Bayerns. Sie erklärt in ihrer „Kirchlichen Lebensordnung" (1922): „Wer als Glied einer evangelischen Gemeinde sich bei seiner Eheschließung verpflichtet, seine Kinder sämtlich in einer anderen Konfession als der seinen erziehen zu lassen, dem wird die Trauung versagt ... Ein Kirchenglied, das bei seiner Eheschließung oder später die Erziehung seiner Kinder beiderlei Geschlechts in einem anderen Bekenntnis als dem seinen bestimmt oder zuläßt, wird durch Kirchenvorstandsbeschluß des Rechts verlustig erklärt, zu kirchlichen Vertretungen zu wählen oder gewählt zu werden und Pate zu sein. Seine kirchliche Beerdigung wird in schlichter Weise vorgenommen. Wer bei Übernahme einer solchen Verpflichtung sich der Forderung eines Eides oder einer ähnlichen Versicherung unterwirft, der sagt sich damit von der Evangelischen Kirche los und wird nicht mehr als Gemeindeglied betrachtet. Voraussetzung für die Gewährung der evangelischen Trauung konfessionell gemischter Paare ist die schriftliche Erklärung beider Teile, die aus der Ehe hervorgehenden Kinder evangelisch zu erziehen." [22] Man sieht, diese Bestimmungen sind durchaus dem katholischen Kirchenrecht nachgebildet. Wir können in dieser Sache dem Urteil von Erik Wolf nur zustimmen: „Bei den Mischehen ... gelten die gleichen Prinzipien wie im katholischen Bereich." [23] Allerdings muß angemerkt werden, daß die evangelischen Kirchen eine nicht gemäß der Ordnung der jeweiligen Landeskirche geschlossene Ehe nicht als nichtig betrachten, wie das in der katholischen

---

[20] Gertrude Reidick, Die Mischehe – Stein des Anstoßes zwischen den Konfessionen, in: Una Sancta 16 (1961) 213.

[21] Aus den Lebensordnungen der Landeskirchen, in: Sucker, Lell, Nitzschke a.a.O. 409–441; Georg May, Bestimmungen über die Eingehung und Behandlung von Mischehen in den Ordnungen des deutschen Protestantismus, in: Trierer theologische Zeitschrift 73 (1964) 22–44.

[22] Aus den Lebensordnungen der Landeskirchen a.a.O. 431–432.

[23] Erik Wolf, Ordnung der Kirche (Frankfurt/M. 1960) 91.

Kirche der Fall ist, sie ist unerlaubt, aber gültig zustandegekommen. Das schon aus dem einfachen Grund, weil nach evangelischer Auffassung die Gültigkeit einer Ehe nach der Ansicht der meisten Theologen überhaupt nicht von der kirchlichen Trauung abhängt[24].

Der evangelische Protest gegen das katholische Mischehenrecht

Und dieser Punkt ist es wohl, daß die evangelischen Christen und ihre Kirchenleitungen trotz der sonst grundsätzlich gleichen Einstellung zur Mischehenfrage aufs heftigste gegen das Mischehenrecht der katholischen Kirche protestieren. Die Gründe dafür sind theologischer, ökumenischer und seelsorglicher Art.

Zunächst wird erklärt: „Indem sich die katholische Kirche zur Richterin über Gültigkeit und Ungültigkeit der Ehe aufwirft, beugt sie die Gottesgabe der Ehe unter eine theologische Konstruktion." [25] Auf der einen Seite,so wird gesagt, behaupte die katholische Kirche, daß die Ehe durch die Zustimmung der Partner zustande komme und daß sich diese, wenn es sich um Getaufte handle, in ihrer ehelichen Willenserklärung das Sakrament selbst spendeten; auf der andern Seite mache sie aber die Gültigkeit solcher Ehen von der Übernahme ihrer Formvorschrift abhängig.

Macht sich die katholische Kirche wirklich zur Richterin über Gültigkeit oder Ungültigkeit der Ehe? Das ist insofern der Fall, als das eigentliche Subjekt der Sakramentenspendung die Kirche ist. Die konkreten Ausspender, also die Eheleute, drücken als „Diener" (ministri) ihren, der Kirche, Willen aus. Diese Auffassung ist nicht, wie Hugo Schnell anzunehmen scheint[26], eine Lehre, die sozusagen ad hoc zurechtgemacht worden ist. Sie ist einfach in dem allgemein angenommenen theologischen Satz mitgegeben, daß der konkrete Spender des Sakramentes die Intention haben muß, das zu tun, was die Kirche in der Sakramentenspendung tun will[27]. Karl Rahner erläutert das so: „Eheschließung als solche selbst (ist) das Sakrament. Sie ist es darum, weil ja dieses eheliche Ja selbst einer der Grundvollzüge der Kirche ist, weil sie in diesem Ja ihrer Glieder sich selbst als das Mysterium der Einheit zwischen Christus und den Menschen darstellt. Hier ist dann auch einer der Fälle gegeben, bei denen ... nicht ein Kleriker, sondern jeder Christ einen Akt der Kirche als solcher vollzieht, indem er das Sakrament ‚spendet'." [28]

Nur in diesem Sinn ist die Kirche „Richterin über Gültigkeit oder Ungültigkeit der Ehe". Wie sehr sie aber bei diesem „Richten" selbst an das Wesen der Ehe gebunden ist, wie sie nicht willkürlich darüber befinden kann, ob eine Ehe gültig oder ungültig ist, zeigt folgende Überlegung. Ist eine kanonisch nichtige Ehe, nich-

[24] Erwin Wilkens, Probleme der kirchlichen Trauung, in: Ehe und Ehescheidung a.a.O. 204–205.
[25] Hugo Schnell, Ehenot in konfessionell gemischtem Land, in: Lutherische Monatshefte, 1 (1962) 257.
[26] Ebd. 257.
[27] S. Th. 3, q. 64; a. 8; Denz. [32] 1963 Ind. syst. 2bb.
[28] K. Rahner, Kirche und Sakramente (Freiburg 1960) 98.

tig wegen mangelnder kirchlich vorgeschriebener Form, schlechthin und in jeder Rücksicht nichtig? Wir glauben nicht. Zunächst muß man davon ausgehen, daß in einer kirchenrechtlich und damit sakramental nicht zustande gekommenen Ehe der eheliche Wille an sich vorhanden gewesen ist, daß sich also in einer geäußerten Grundentscheidung zwei Menschen, Mann und Frau, zu einer dauernden und ausschließlichen ehelichen Lebensgemeinschaft entschlossen haben. Solche Entscheidung aber stiftet zwischen diesen Menschen eine endgültige, seinshaft und somit auch ethisch bedeutsame Beziehung. Der Kanonist W. Bertrams macht darauf aufmerksam, „daß tatsächlich die Ehe allein durch die Ehe-Willenserklärung der Partner konstituiert wird und daß diese als solche durch eine menschliche Autorität weder ergänzt noch aufgehoben werden kann." Das aber hat die Folge, daß Partner, die zur kanonischen Form verpflichtet sind, jedoch nur vor dem Standesbeamten die Ehe-Willenserklärung abgegeben haben, nicht einfachhin frei sind, eine neue Ehe einzugehen ... So ist auch für die an die kanonische Form gebundenen Ehepartner die standesamtliche Ehe-Willenserklärung nicht eine ihres Sinnes entleerte Formalität". Dasselbe gilt natürlich auch von einer Ehe unter Christen, die von einem evangelischen Pfarrer getraut worden sind. Somit ist z. B. die „Heilung der Ehe in der Wurzel" (sanatio in radice) nicht bloß eine rechtliche Fiktion, sondern bezieht sich auf jene Dimension, in der die Partner schon ehelich verbunden sind. Dazu bemerkt W. Bertrams: „Gerade die Möglichkeit der Heilung in der Wurzel ist ein Erweis, daß die Kirche die Ehe-Willenserklärung als einzige Wirkursache der Ehe anerkennt und daß die Verpflichtung zur kanonischen Form keine Einwirkung bedeutet auf das (geistige) Wesen der Ehe, sondern nur auf ihre äußere Struktur und rechtliche Wirksamkeit."[29] Man erinnere sich hier auch daran, daß das Kirchenrecht zwischen ungültiger Ehe (matrimonium invalidum) und Konkubinat unterscheidet (can. 1078). Mischehen, die nicht gemäß der kanonischen Form geschlossen worden sind, sind keine Konkubinate, sondern nur rechtsungültige Ehen. Von daher müßte die kirchliche Praxis bezüglich der Trauung von Geschiedenen, die nur kanonisch nicht gültig verheiratet waren, neu bedacht werden.

Doch nicht nur auf der naturrechtlichen Ebene haben die illegitim geschlossenen Ehen einen echten Wirklichkeitscharakter, sondern auch auf der religiösen. Wenn immer diese nämlich in gutem Glauben geschlossen werden, wird man sagen müssen, daß hier ein aus zuvorkommender Gnade erwecktes und gnadevermittelndes Verlangen (votum) nach der sakramentalen Ehe wirksam geworden ist. Selbstverständlich wird so nicht das Sakrament empfangen, wohl aber die Sache, die das Sakrament meint. Genauer: Das Votum bezieht sich direkt auf das eheliche Band, das so gnadenhaft geheilt und geheiligt wird. In der Vermittlung dieser Ebene des Gesamtvorgangs und dessen, was er begründet, wird dann dem einzelnen Partner die „res", d. i. die auf die Ehe bezogene Gnade selbst geschenkt. Diese trägt aller-

[29] W. Bertrams, Die kirchlich gültige Ehe, in: Orientierung, 26 (1962) 197–202.

dings die der ganzen Heilsordnung eignende inkarnatorische Tendenz in sich, auf der ekklesiologisch-sakramentalen Ebene greifbar zu werden. Diese Dynamik gilt es, sollte sie verpflichtend bewußt werden, personal zu übernehmen und sakramental in und vor der Öffentlichkeit der Kirche zu verwirklichen. Wenn dies wider besseres Wissen und Gewissen nicht geschähe, würde die Gnade, die das quasi-sakramentale Verlangen vermittelt, abgelehnt werden und der Mensch machte sich in schwerer Weise vor Gott schuldig.

Im Rahmen dieses theologischen Protestes gegen das katholische Mischehenrecht wird noch ein weiterer Einwand vorgebracht: „Die Verrechtlichung der Mischehe degradiert die Seelsorge zur Handlangerin des Kirchenrechts und läßt sie ihre Aufgabe verfehlen", weil „dieses Recht, ein von der Kirche gesetztes Recht ... in zunehmendem Maße – darin äußert sich das wachsende Schwergewicht der Ekklesiologie – mit dem göttlichen Recht identifiziert (wird) ... Wo man aber das kirchliche Recht so nahe an das göttliche Recht heranrückt und es ihm praktisch gleichsetzt, beansprucht die Kirche einen Gehorsam, der nur Gott zukommt. Die Obödienz gegen die Kirche und ihr Recht wird gleichsam heilsnotwendig."[30] Es wird demnach hier nicht bestritten, daß es ein Kirchenrecht im allgemeinen und ein Eherecht im besonderen geben müsse; es wird nur behauptet, das katholische Eherecht verrechtliche das Eingehen einer Ehe zu sehr und „verfehle" so seine seelsorgerlichdienende Aufgabe.

Nun wird man zunächst als Selbstverständlichkeit zugeben, daß das Recht in der Kirche eine dienende Aufgabe hat. Es hat der Ordnung der Kirche als Volk Gottes zu dienen. Es verteidigt darin auch das Unverfügbare in den verschiedenen, dem einzelnen vorgegebenen Institutionen, hier der Ehe in ihrer natürlichen und sakramentalen Gestalt. Unter beiden Rücksichten gibt es aus dem Wesen der Sache selbst heraus eine rechtliche Dimension. Auch für die innerweltliche Eheschließung ist eine bestimmte Form als Bedingung der Gültigkeit durch Gesetz zwingend vorgeschrieben[31]. Somit kann es keine Seelsorge geben, die grundsätzlich das Rechtliche an der Ehe nicht respektiert. In einer Zwei-Reiche-Theologie[32] allerdings ist für den Christen, den Bürger der andern und endgültigen Welt, alles Rechtliche verdächtig. Hier liegt natürlich auch für den evangelischen Christen die Schwierigkeit einer theologischen Begründung des Kirchenrechts. Ob das katholische Mischehenrecht in seiner konkreten Gestalt der Seelsorge dient, werden wir später noch ausführlich zu untersuchen haben.

Der zweite Vorwurf, der dem katholischen Mischehenrecht gemacht wird, bezieht sich auf die ökumenische Situation der Kirchen und Christen unserer Zeit. „Die Mischehe, die der ökumenischen Bewegung dienen könnte, wird unter der

---

[30] Hugo Schnell a.a.O. 258.

[31] Gesetz Nr. 16 des Kontrollrats § 13.

[32] Vgl. Otto Dibelius, Obrigkeit. Stuttgart-Berlin 1963, 116: „Der Christ ist gegenüber allen Gesetzen ‚exempt' – nicht weil er besondere Rechte für sich beanspruchen könnte, sondern weil er in dieser irdischen Welt als ein Fremdling lebt und von seiner eigentlichen, ewigen Heimat her einen ‚Status' hat, den er nicht verleugnen kann."

Auswirkung des kanonischen Rechts zum Kampfobjekt und nährt die Entfremdung zwischen den Konfessionen ... Das Mischehenproblem ist zum Rauhreif auf den ökumenischen Frühling geworden ... Mischehenrecht und Mischehenpraxis diskriminieren die evangelische Kirche und ihre Glieder. Allein die Tatsache, daß das kanonische Recht die Glaubensüberzeugung des anderen gering achtet, daß es der evangelischen Kirche das Kirchesein abspricht, daß es diskriminiert und beleidigt, macht es im ökumenischen Zeitalter fragwürdig." [33] Das sind fraglos hart anklagende Worte. Ist es wirklich so, daß das katholische Eherecht die evangelische Kirche und ihre Glieder diskriminiert, ihre Glaubensüberzeugung geringachtet und der evangelischen Kirche den Status der Kirche abspricht?

Die Antwort überlassen wir einem evangelischen Theologen, W. A. Visser 't Hooft, der über die Beziehung der Kirchen, die im „Ökumenischen Rat der Kirchen" zusammengeschlossen sind, schreibt: „Solange in wichtigen Punkten von Glauben und Kirchenverfassung tiefgehende Unterschiede bestehen, haben wir die Einheit, von der das NT spricht, noch nicht erreicht. Dennoch ist die schon jetzt vorhandene Einheit ein Geschenk, von dem dankbar Zeugnis abgelegt werden muß und das nicht ungenützt bleiben darf. Diese Dialektik wird klar zum Ausdruck gebracht in der Erklärung, die vom Zentralauschuß in Toronto 1950 angenommen wurde und wo es einerseits heißt, daß aus der Mitgliedschaft des Ökumenischen Rates nicht folgt, daß jede Kirche die anderen Mitgliedskirchen als Kirchen im wahren und vollen Sinn des Wortes ansehen muß, andererseits gesagt wird, daß die Kirchen einander anerkennen als Kirchen, die dem einen Herrn dienen." Dem haben wir kaum etwas hinzuzufügen. Der Vorwurf mangelnden ökumenischen Geistes, der im Hinblick auf ihr Mischehenrecht der katholischen Kirche bis zur Stunde gemacht wird, übersieht die ökumenische Problematik überhaupt und versucht sie in unserer Frage emotional zu „überspielen"[34]. Es gibt ein verschiedenes Kirchenverständnis nicht nur zwischen der katholischen Kirche und den Kirchen der Reformation, sondern auch innerhalb der Kirchen der Ökumene. Wenn also aus der Mitgliedschaft zum Ökumenischen Rat nicht folgt, „daß jede Kirche die anderen ... als Kirchen im wahren und vollen Sinn ansehen muß" und dies keine unsachliche Diskriminierung der anderen bedeutet, dann gilt das auch vom Verständnis und dem entsprechenden Verhältnis der katholischen Kirche zu den evangelischen. Auch das andere von Visser 't Hooft genannte Moment der Dialektik des Kirchenverständnisses können wir annehmen. Josef Ratzinger hat das hier Gemeinte so formuliert: „Da es nach katholischer Lehre kein Christsein ohne Kirche gibt, bedeutet die Anerkennung jeder rechtgespendeten Taufe zugleich auch die Anerkennung der Tatsache, daß in irgendeiner Form Kirche anwesend ist." [35] Anders formuliert: Das Axiom, daß es außerhalb der Kirche kein Heil gibt, kann so

[33] Hugo Schnell a.a.O. 262.
[34] W. A. Visser 't Hooft, Ökumenische Bewegung, in: Weltkirchenlexikon (Stuttgart 1960) Sp. 1037.
[35] RGG³ V, Sp. 664.

gelesen werden: Wo immer Heil ist, ist in einem seinshaften Sinn auch Kirche. Nun bestreitet kein Katholik, daß auch der evangelische Christ in der Heilsgnade existieren kann; somit lebt dieser in einem noch genauer zu bestimmenden Sinn auch in der Kirche. Wer diese innere Dialektik des Kirchenbegriffs negiert, irrt theologisch; er müßte überdies die Legitimität der Unterscheidung von Orthodoxie, Schisma und Häresie leugnen. Im übrigen hat diese Unterscheidung sehr praktische und leidvolle Konsequenzen. Es gibt bekanntlich nicht einfachhin eine Abendmahlsgemeinschaft innerhalb der Ökumene. Es gibt sie u. U. auch nicht unter den Partnern einer rein evangelischen Ehe, dann nämlich nicht, wenn diese verschiedenen Bekenntnisses sind und diese nicht in Abendmahlsgemeinschaft miteinander stehen. Es kann somit keine Rede davon sein, daß das Mischehenrecht, das katholische wie das evangelische, an sich die jeweils andere Kirche in unbilliger Weise diskriminiere und die Glaubensüberzeugung des Christen des anderen Bekenntnisses in dem Sinn geringachte, als sein subjektiver Gewissensstand nicht ganz und gar geachtet würde.

Mischehe und Hirtensorge der Kirche

Der dritte Einwand gegen das katholische Mischehenrecht ist kurz und bündig so formuliert worden: „Das Mischehenrecht läßt die Seelsorge ihre Aufgabe verfehlen." [36] Wir haben diesen Vorwurf ernst zu nehmen und sorgfältig zu prüfen. Der bedeutende Kirchenrechtler Ulrich Stutz hat einmal folgende Bemerkung über das katholische Kirchenrecht gemacht: „Das katholische Recht verschmäht Biegungen und Brechungen sowie die Anpassung an die gegebenen Verhältnisse keineswegs, aber nur für den Einzelfall und durch Dispensation, Privileg oder Indult. Sonst liebt es die Strenge, die eiserne Folgerichtigkeit des Systems." [37] Das mag stimmen oder auch nicht. Auf jeden Fall sind wir der Meinung, daß „eiserne Folgerichtigkeit des Systems" zwar für das Kirchenrecht einen Wert bedeutet, aber keineswegs dessen höchster ist. Das Recht der Kirche hat im Dienst ihrer Hirtensorge zu stehen, ja ist von seinem Wesen her ein Moment dieser Sorge.

Nun kann kaum zweifelhaft sein, daß das geltende Recht nur ungenügend der aktuellen Problematik der Mischehe gewachsen ist. Wir leben nicht mehr in einer religiös homogenen Gesellschaft, sondern mehr und mehr in einer säkularisierten Welt. Die Strukturen der Gesellschaft sind nur ungenügend stabil, sie sind vielmehr äußerst labil. Das gilt auch von ihren Wertvorstellungen, z. B. ihrer Auffassung von der Ehe. Die Menschen leben nicht mehr in „geschlossenen" Räumen, sondern sind mobilisiert, sozusagen durcheinander gewirbelt. Und so steigt der Prozentsatz auch der Mischehen dauernd an und wird weiterhin ansteigen. Wir verstehen somit die Forderung, die B. Häring in bezug auf die Mischehenfrage gemacht hat: „In einer

[36] Hugo Schnell a.a.O. 257.
[37] Zitiert nach Georg May, Die kanonistische Formpflicht beim Abschluß von Mischehen (Paderborn 1963) 33

offenen, pluralistischen und unheimlich dynamischen Gesellschaft wie der heutigen ist es ... eine unabdingbare Pflicht der Moraltheologie, das Unveränderliche und Veränderliche im bisherigen kirchenrechtlichen und pastoralen Entwurf sorgfältig auseinanderzuscheiden, um dann im Achthaben auf die Wesensnormen und den gegenwärtigen Kairos einen neuen Entwurf vorzubereiten, dessen Kriterien die Kontinuität und der Mut zur Aktualität sein müssen." [38]

In diesem Satz wird ein schweres Problem angesprochen, das gerade heute das theologische Denken beschäftigt und die kirchliche Praxis vor bestimmte Forderungen stellt, das Problem der Geschichtlichkeit der Kirche. Es gibt in ihrer Gestalt und in ihrem Leben das Wesenhafte, Unveränderliche, Überzeitliche und menschlich Unverfügbare. Dieses Wesenhafte tritt, es selber bleibend, jeweils neu und jeweils anders geschichtlich in Erscheinung. Dem Moment des Geschichtlich-Wandelbaren entspricht unter Wahrung des Wesentlichen ein jeweils bestimmtes, auf Ort und Stunde bezogenes Ethos und somit ein bestimmtes Recht. Mit anderen Worten: Um zu einer jeweils angemessenen sittlichen und rechtlichen Ordnung zu kommen, genügt es nicht nur auf das Wesen z. B. einer Institution zu schauen, es müssen auch die konkreten, in sich wandelbaren Umstände berücksichtigt werden[39]. Somit kann heute etwas richtig, weil situationsangemessen sein, was morgen in einer gewandelten Situation falsch wäre. Natürlich gibt es in diesem Feld des historisch Aufgegebenen auch das Fehlurteil, das Versäumnis, das unangemessen Beharrende und Reaktionäre wie das ebenso unangemessen Progressistische und Utopische. Das gibt es auch in der Kirche, und zwar bei ihren Amtsträgern wie beim Kirchenvolk. Immer muß man im Geiste die Forderung der Stunde zu vernehmen sich bemühen und mutig, auf Widerspruch von oben und von unten gefaßt, ans neue Werk gehen.

Was also ist am katholischen Eherecht unveränderlich? Natürlich nur, was göttlichen Rechtes ist. Von daher gilt: Jede gültige Ehe unter zwei Getauften ist ein Sakrament. Dieses wird in der Vermittlung des geäußerten Ehewillens der Brautleute gespendet. Wesentliche Wirkung des so geäußerten Ehewillens ist, gemäß dem Schöpferwillen Gottes, das lebenslängliche und ausschließliche Eheband, aus dem sich die eheliche Gemeinschaft mit ihren spezifischen Pflichten und Rechten ergibt. Alles andere ist Ordnung und Anordnung des an sich wandelbaren heutigen Eherechts der Kirche. Eine Änderung dieses Rechts steht natürlich nicht einfachhin in ihrem Belieben, sondern hat sich, abgesehen von der immer bestehenden Notwendigkeit einer vernünftigen Bindung an die Rechtstradition, an das heute pastoral Notwendige und Angemessene zu orientieren.

Auch heute noch ist gemäß dem genannten Prinzip eine Warnung vor dem Eingehen einer Mischehe nötig. Und das könnte und sollte ebenfalls in der kirchlichen Ehegesetzgebung ausgesprochen werden. Mit anderen Worten: Die Bekennt-

[38] LThK² 7, Sp. 440.
[39] S. Th. 1, 2, q 18, a. 3 und 10.

nisverschiedenheit christlicher Ehewilliger sollte auch weiterhin ein (aufschiebendes) Ehehindernis sein. Wenn gewichtige Gründe für eine Dispens vorhanden wären, könnte wie bisher dispensiert werden. Vielleicht aber wäre es hier sinnvoller, die Dispensgründe nicht einfachhin im vorhinein juridisch zu fixieren, sondern in einem gewissenhaften Seelsorgegespräch z. B. mit einem qualifizierten (vom Bischof bestellten) Priester nach Abwägen aller Gründe und Gegengründe festzustellen. Selbstverständlich müßten auch solchen Priestern Direktiven gegeben werden; sonst würde die Praxis zu uneinheitlich. Bei diesem Gespräch müßte vor allem auch die Frage der Kindererziehung geklärt werden. Eine solche den strengen Rechtsmodalitäten entzogene Praxis dürfte pastoral unserer Situation mehr entsprechen.

Weiterhin: Die rechtlich verschiedene Behandlung der konfessionsverschiedenen Partner nach can. 1061 § 1, 2 und can. 1062 müßte so formuliert werden, daß unbedingt die Würde und die Freiheit der Gewissensentscheidung des jeweils anderen Partners gewahrt würde. Die alte Regelung dürfte einem zu objektivistischen Denken entsprechen, nach dem nur die Wahrheit ein Recht hat zu sein, und berücksichtigt nur ungenügend die subjektive Gewissensgebundenheit des konfessionsverschiedenen Partners.

Endlich: Von einem regional verschieden geordneten Eherecht her – man denke nur an die besonderen Schwierigkeiten zwischen den unierten und nicht-unierten Ostkirchen, was die Ehegesetzgebung angeht[40] – müßte es möglich werden, daß der Abschluß nichtkanonisch geschlossener Ehen zwar unerlaubt bleibt, die Ehe aber gültig ist. Eine ähnliche Regelung wie sie 1906 in der Konstitution „Provida" gefunden wurde, dürfte für bestimmte Regionen der Kirche heute vielleicht pastoral angemessen sein. Dem steht allerdings entgegen, daß wir wachsend in der einen Welt leben und in ihr die Binnenwanderung immer mehr zunimmt. Auch die Bemühungen um eine Vereinheitlichung des zivilen internationalen Eherechts empfiehlt ein kanonisch einheitliches Recht.

---

[40] Nach dem Glaubensverständnis der orthodoxen Kirche wird das Ehesakrament durch den Segen des Priesters gespendet; sie hat infolgedessen kein Verständnis dafür, daß eine vor dem orthodoxen Pfarrer geschlossene Mischehe ungültig sein soll.

In Griechenland verlangt sie seit einigen Jahren im Fall der Mischehe vom orthodoxen Teil ein Versprechen, die Kinder im orthodoxen Glauben zu erziehen. Daraufhin erließ das Heilige Offizium für Griechenland die Verfügung, daß eine schriftliche Versicherung des katholischen Partners, alles tun zu wollen, um die katholische Kindererziehung zu garantieren, genügen solle. Vom orthodoxen Partner werden also keine Kautelen verlangt. Das Heilige Offizium hat weiterhin bereits im Jahre 1948 für Griechenland die Erlaubnis gegeben, daß konfessionell gemischte Paare für die Trauung auch zum orthodoxen Pfarrer gehen, weil sonst die Ehe zivilrechtlich ungültig ist. Das betreffende Dekret wurde nie veröffentlicht, findet sich aber bei den bischöflichen Kurien in Griechenland, wie mehrere Bischöfe ausdrücklich versicherten. Die Trauung vor dem katholischen Pfarrer bleibt natürlich zur Gültigkeit der Ehe notwendig. Es ist aber klar, daß Orthodoxe und Katholiken diese prekäre Situation jeweils anders theologisch und kirchenrechtlich beurteilen. Für die katholischen Griechen des orientalischen Ritus wirken sich Mischehen tatsächlich günstig aus. Die Kinder werden katholisch und sehr oft auch der orthodoxe Ehepartner. Die lateinischen Katholiken dagegen verlieren durch die Mischehen.

Im Nahen (asiatischen und afrikanischen) Osten ist durch das 1949 in Kraft getretene neue Recht die vor dem orthodoxen Pfarrer geschlossene Mischehe ungültig geworden, während sie vorher nur unerlaubt war. Vor allem die katholischen Melkiten setzen sich für eine Abänderung ein. Die Praxis ist gegenwärtig folgende: Praktisch bestimmt der Mann, in welcher Kirche die Trauung erfolgt. Ist er orthodox, geschieht die Trauung vor dem orthodoxen Pfarrer. Der katholische Partner geht nachher zum Bischof und läßt die Ehe „in der Wurzel" sanieren. Man empfindet diese Praxis mit Recht als objektiv unmoralisch. (Mitteilung von P. Wilhelm de Vries, Rom, Pont. Ist. Orientale.)

Weiterhin würden wir dringend empfehlen, daß vor der definitiven Formulierung des kanonischen Eherechts die Experten aller christlichen Bekenntnisse, zumal auch des Ökumenischen Rats der Kirchen und der Missionskirchen, miteinander sprechen. Hier müßten die glaubensmäßigen Gemeinsamkeiten und Unterschiede samt deren Konsequenzen in der Eheauffassung der Christen geklärt werden. Erst wenn in diesen dogmatischen Fragen Klarheit besteht, könnte grundsätzlich die katholische Kirche das Mischehenproblem in einer für diese Zeit angemessenen Weise zu lösen versuchen. Die Evangelischen Kirchen auch in Deutschland müssen sich fragen lassen, ob sie folgenden Sätzen von Ernst Kinder zustimmen: „So ist der Tatbestand im Neuen Testament eindeutig: dieses rechnet unter Christen wohl als äußerste Rand- und Grenzmöglichkeit mit der Trennung der Ehegatten, jedoch das Eingehen einer neuen Ehe mit einem Dritten hält es bei Christen für unmöglich ... Darum sollten Christen sich mit Ernst fragen, ob sie nicht im Rechtfertigungsglauben an die Regel des Neuen Testamentes: Wiederversöhnung – oder aber fortan ehelos bleiben, gebunden sind.“ [41] Man vergleiche diesen Text mit dem schon zitierten von Präses Joachim Beckmann.

Die Hirtensorge der Kirche wird sich nicht nur und nicht in erster Linie auf der Ebene des Rechts äußern, sondern vor allem und direkt auf der seelsorgerlichen. Vielfältig sind hier die pastoralen Mittel, vielfältig die Möglichkeiten, sich um Menschen zu sorgen, die entweder vor dem Eingehen einer Mischehe stehen oder in einer solchen leben, u. U. in einer solchen, die sakramental nicht gültig geschlossen worden ist. Immer aber ist Takt, Achtung vor dem Gewissen des andern, Diskretion und Weckung des Glaubensgeistes notwendig. Man wird auch bedenken müssen, daß der Nichtkatholik zumeist nur objektiv und material in der Häresie, bzw. im Schisma lebt, aber subjektiv in seiner gnadegewirkten Glaubensentscheidung, die immer den einen Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus meint, nicht nur persönlich-individuell in einer Heilssituation steht, sondern gemeinsam mit allen Christgläubigen und so in ausgezeichneter Weise mit seinem Ehepartner auch im Heiligen Geiste verbunden ist. Diese letzte religiöse Gemeinsamkeit mag dann in der Übernahme der andrängenden Tendenz des Glaubens zur Verleiblichung in der Una Sancta diese mitaufbauen helfen. Das aber wäre die rechte Weise, ökumenisch zu denken und zu leben. Doch auch in diesem tröstlichen Horizont bleibt die Mischehe nach wie vor ein schmerzliches Problem; sie ist eine Tatsächlichkeit, die an sich nicht sein sollte. Sie müßte von allen Christen als Not empfunden werden, eine Not, die sich nur dann wenden wird, wenn aus der Gnade Gottes und im gläubigen Gehorsam der Christen die „eine, heilige, katholische und apostolische Kirche“ jene Gestalt gewinnt, die dem Herrn und seinem Stiftungswillen gemäß ist.

---

[41] Ernst Kinder, Die Ehe, in: Sucker, Lell, Nitzschke a.a.O. 34.

Zur Genesis des Obrigkeitsstaates in Deutschland

Hans Maier

In seinem bekannten Brief über die Obrigkeit hat Bischof Dibelius die Frage aufgeworfen, ob Luthers Übersetzung vom Römer 13 „Jedermann sei untertan der Obrigkeit" für die heutige Zeit noch Gültigkeit besitze oder ob es nicht besser sei, statt des Wortes Obrigkeit einen anderen Ausdruck zu wählen. Er erinnert an die Herkunft des Wortes aus dem Gottesgnadentum und fährt fort: „Es war begnadetes Sprachgefühl, das dies Wort gewählt hat. Nur – die Sache, die das Wort bezeichnete, die gibt es heute in Deutschland nicht mehr ... Das Wort ist verschwunden, weil die Sache verschwunden ist. Und zwar ist sie seit dem Tage verschwunden, an dem man eine Staatsordnung aufgerichtet hat, die sich auf Parteien aufbaut ... Der Regierende Bürgermeister von Berlin, wenn er zu einer anderen Partei gehört als ich, kann für mich nicht in dem Sinne Autorität sein, wie es für Martin Luther der Kanzler Brück war und der Kurfürst, der hinter seinem Kanzler stand ... Daß der Staat mit seiner Ordnung bejaht, respektiert und in seiner Würde geachtet werde, ist unser aller gemeinsames Interesse. Und wir glauben als Christen, daß das auch Gottes Wille ist. Aber das ist keineswegs gleichbedeutend mit Autoritätsstellung derer, die die staatliche Macht jeweils verwalten ... Um diese Mächte als Ganzes geht es. Es geht um das System. Und dieses System ist heute nicht mehr ungebrochene, sondern gebrochene Autorität." [1]

Gebrochene Autorität – das ist für Dibelius keineswegs nur der östliche Einparteistaat, gegen den sich der Obrigkeitsbrief in erster Linie wendet. Auch der westliche Parteienstaat – dessen verschiedene Formen hier nicht näher unterschieden werden – gehört für ihn in die Linie der geschichtlichen Entwicklungen, die zur Auflösung von Obrigkeit im alten Sinn beigetragen haben; auch er ist ein Stück „gebrochener Autorität". Hier wird ein grundsätzlicher Zweifel an der Legitimität demokratischer Regierungen laut, ein innerer Vorbehalt, der aus dem Verlangen nach starken, unverfügbaren, dem Wechsel der Mehrheitsverhältnisse entzogenen staatlichen Ordnungen kommt. Die Frage ist erlaubt, ob dieser Zweifel auf den deutschen Protestantismus oder auf die Generation von Dibelius beschränkt

---

[1] Dem Beitrag liegt der Text eines Vortrags zugrunde, der beim 2. Salzburger Forschungsgespräch im Sept. 1963 gehalten wurde. Zitierung nach dem 1959 veröffentlichten, heute nur schwer zugänglichen Privatdruck von Dibelius: Obrigkeit. Eine Frage an den 60jährigen Landesbischof (sc. Lilje, Hannover). Inzwischen hat Bischof Dibelius eine erweiterte und umgearbeitete Fassung seiner Schrift erscheinen lassen: Obrigkeit (Kreuz-Verlag, Stuttgart-Berlin 1963), in der die Schärfe der ursprünglich vorgetragenen Thesen vielfach abgeschwächt ist. Die oben zitierten Stellen finden sich nur in der ersten Fassung.

ist oder ob sich nicht hier vielmehr etwas äußert, was als geistiger oder institutioneller Reflex älterer staatlicher Ordnungen noch heute das politische Leben Deutschlands – freilich wohl mit nachlassender Formkraft[2] – bestimmt und prägt.

Reformatoren und „Obrigkeit"

Zunächst ist genauer abzugrenzen, in welcher Weise die Reformatoren zur Entwicklung des Begriffs Obrigkeit und der Institutionen des „Obrigkeitsstaates" beigetragen haben, wobei man von vornherein unterscheiden muß zwischen den ausdrücklichen Plänen, Zielen, Willensäußerungen der Reformatoren und den oft unabsichtlich oder unerwünscht sich einstellenden pragmatischen Wirkungen und Nebenwirkungen der Reformation.

Der Traktat von den weltlichen Ordnungen, vom Politischen, steht nicht im Zentrum der reformatorischen Lehre; und die Frage nach einer wie immer gearteten reformatorischen Staatslehre oder Politik führt am eigentlichen Problem vorbei. Es ist oft festgestellt worden (und wird aus Luthers Äußerungen über politische und wirtschaftliche Fragen deutlich), daß die deutschen Reformatoren auf dem Gebiet von Staat und Recht nicht eigentlich schöpferisch waren; sie übernahmen die gängigen Begriffe und Tendenzen ihrer Zeit und formten sie, wenig verändert, in ihre religiöse Predigt ein. Aufgewachsen in einfachen, meist ländlichen Verhältnissen, ohne Berührung mit dem Hofleben oder einer ausgebildeten wirtschaftlichen Stadtkultur, haben die reformierten Schriftsteller die politische Welt fast nur in den kleinräumigen Verhältnissen des Territorialstaats erlebt, in einer engumgrenzten Welt, über der sich der ferne Himmel des Reiches wölbte; ihr politisches Denken – personalistisch, familien- und gemeindegebunden, mit Liebe im engen Kreis hausväterlicher Sorge verweilend – blieb zeitlebens auf diese überschaubaren Verhältnisse fixiert. Wenn Luther vom weltlichen Regiment, von „Oberkeit", Herren, Majestät redet, so vermeidet er damit Begriffe, „die außerhalb der scholastischen oder humanistischen Tradition stehen" und die sich durch ihr „eigentümlich institutionsloses Dasein" und ihre Personalität auszeichnen[3]. Man sieht leicht, daß sich in dieser Umwelt eine eigentliche Staatstheorie kaum entfalten konnte, wenn man einmal von der humanistischen Pflege der aristotelischen Ethik und Politik an den Schulen und Universitäten des lutherischen Deutschlands

---

[2] Es sei nur an die fast einhellige Ablehnung der Obrigkeitsthesen von Dibelius – soweit sie den modernen Verfassungsstaat im ganzen betrafen – in der westdeutschen Öffentlichkeit erinnert; auch die erfreulich wache und scharfe Reaktion auf die Spiegel-Affäre gehört in diesen Zusammenhang.

[3] So A. Voigt in der Einleitung zu einem demnächst in der Reihe POLITICA erscheinenden Textband „Der Herrschaftsvertrag". – Schon hier sei bemerkt, daß dieser familienhaft-personale Zug, diese Neigung, die „herzliche affection, die Lieb und das gute Vertrauen" auch als Grundlage der politischen Ordnung zu nehmen, zu den beständigsten Merkmalen lutherischen Denkens über Staat und Recht gehört: in diesem Sinn hat sich die strenge Vatergestalt Friedrich Wilhelms I. mit seinem hausväterlichen Regiment den lutherischen Untertanen eingeprägt; in diesem Sinn hat noch Novalis in „Glauben und Liebe" (1798) das Königspaar als Repräsentation der preußischen Staatsidee begriffen, indem sich in seinem „poetischen Staat" ein „Hof in eine Familie, ein Thron in ein Heiligtum, eine königliche Vermählung in einen ewigen Herzensbund" verwandelte.

absieht[4]; das deutsche Luthertum hatte deshalb am Kampf der Monarchomachen keinen Anteil, und sein Beitrag zur Ausbildung der naturrechtlichen Vertragstheorien blieb gering.

Auf die Probleme der weltlichen Ordnung wurden die Reformatoren durch zwei Umstände gestoßen: zuerst durch den Konflikt mit Kaiser und Reich infolge des reichsrechtlichen Religionsbanns gegen Luther und der Verfolgung seiner Lehre durch die weltliche Gewalt; sodann durch den Konflikt mit dem auf Luthers Lehre sich berufenden Bauern-, Schwärmer- und Täufertum. Aus dieser doppelten Frontstellung, in die sich die Reformatoren von Anfang an hineingedrängt sahen, erklärt sich der oft festgestellte Unterschied in ihren Äußerungen über Obrigkeit, Gehorsamspflicht und Widerstand, der Wechsel zwischen einer mehr aufständischen und einer mehr friedliebenden, duldenden, ja quietistischen Tonart. Auf der einen Seite die heftige Kritik an Machthabern und Zuständen, die sich vom „Christlichen Adel" bis zur Altersschrift „Wider Hans Worst" als Orgelpunkt durch Luthers Werk hindurchzieht, die Mahnung an die Herren, daß „die gemeinen nicht so yhr eigen sind wie sew und hunde"[5], der unbedingte Tenor des „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen", ja die Zuerkennung eines Widerstandsrechtes gegenüber dem Kaiser in all den Dingen, wo Religion gegen weltliches Gebot steht; kurz all das, was der Reformation – weniger in Deutschland selbst als in andern Ländern – ihre gewaltige Stoßkraft gegenüber den älteren politischen Ordnungen verlieh. Auf der anderen Seite ein schroffes Abrücken von allen Versuchen der Fortsetzung der religiösen Reform ins Politische hinein, die barsche Vermahnung zum Gehorsam an alle Aufrührer, seien sie Bauern, Reichsritter oder irregegangene Lutheraner, die Anerkennung der weltlichen Obrigkeit als Schicksalsmacht und „gotes mummerey" und schließlich, hieraus folgend, die Predigt bedingungsloser Unterwerfung gegenüber den politischen Gewalten. In beidem ist kein Widerspruch: gerade die strikte Beschränkung auf die religiöse Botschaft, die Erneuerung der reinen Lehre zwangen Luther zur Abwehr, als die religiöse Bewegung – mächtig gesteigert durch sein Verdammungsurteil über alle bisher gültigen Ordnungen und Autoritäten – ins Politische übergriff und sich mit der demokratischen Volksbewegung des deutschen Spätmittelalters zu verbinden drohte. In der „Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben" ist dieser Gedanke am Vorabend des Bauernkrieges deutlich ausgesprochen: „Es hat Babst und Keyser widder mich gesetzt und getobet. Nu wo mit hab ich da hyn bracht, das yhe mehr Babst und Keyser tobet haben, yhe mehr meyn Evangelion ist fort gangen? Ich habe nie kein schwert gezuckt, noch rache begerd, Ich habe keyn rotterey noch auffrur angefangen, sondern der weltlichen oberkeyt, auch die, so das

[4] Darüber P. Petersen, Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland (Leipzig 1921), und H. Maier, Die Lehre der Politik an den deutschen Universitäten vornehmlich vom 16. bis 18. Jahrhundert, in: Wissenschaftliche Politik, hrsg. von D. Oberndörfer (Freiburg 1962).

[5] WA 31, I, 194, 32.

evangelion und mich verfolget, yhr gewalt und ehre helffen verteidingen, so viel ich vermocht. Aber da mit bin ich blieben, daß ichs Gott gar heym gestellt, und allezeit auf seine hand mich trozlich verlassen habe, darumb hat er mich auch zu trotz beyde Babst und allen tyrannen nicht alleyne bey dem leben erhalten ... sondern mein Evangelion ymer lassem mehr und weyter zunemen. Nun fallet yhr mir dreyn, wollet dem Evangelio helfen, und sehet nicht, daß yhrs damit auffs aller höhest hyndert und verdruckt."[6]

Es ist nicht zu verkennen, daß die deutschen Reformatoren, je mehr sie genötigt waren, den gärenden Gehalt der neuen Lehre in feste Formeln zu fassen und gegenüber den Schwärmern abzugrenzen, auch ihre Haltung gegenüber den weltlichen Gewalten modifiziert haben. Die geschilderte Zweiseitigkeit der „Vermahnungen" und Warnungen ging dabei zwar nicht völlig verloren; aber sie wurde jetzt doch immer mehr zu einer Mahnung zum scharfen Durchgreifen nach der einen, zum bedingungslosen Gehorchen nach der anderen Seite hin. Luthers Eingreifen in den Bauernkrieg[7] bringt die entscheidende Wendung: die alte Auffassung des politischen Gemeinwesens als einer Zweiheit von Dienst und Schutz verblaßt, die bürgerliche Gesellschaft tritt auseinander in ein Gegenüber von Befehlenden und Gehorchenden, wobei sich das aktive Moment ausschließlich am Pol des Fürstentums, das passive ebenso ausschließlich am Pol des Volkes sammelt. Dementsprechend verliert das Widerstandsrecht seine zentrale Stellung, die es in der älteren deutschrechtlichen Tradition noch hatte: gegenüber der „christlichen oberkeit" – ein Begriff, der von den Dreißigerjahren an bei Luther auftaucht – hat es keinen Sinn mehr, und eine rein weltliche Legitimität wird ihm nicht zugestanden. Mit dem lutherischen Staatskirchentum kündigt sich die Tendenz zur Überführung des älteren Gemeinwesens in einen scharf nach Befehls- und Gehorsamsfunktionen gegliederten „Obrigkeitsstaat" an. Damit sie sich realisierte, mußten freilich bestimmte Bedingungen gegeben sein, die nicht in der Predigt der Reformatoren, sondern in den staatlichen Verhältnissen des damaligen Deutschlands lagen.

Zunächst war hier entscheidend, daß die Reformatoren zur Durchsetzung, Stabilisierung und institutionellen Bindung ihrer Lehre des Vehikels der Fürstenmacht und des Territorialstaats nicht entraten konnten. Das wird in Luthers Lebensgeschichte hinreichend deutlich; es prägt auch sein seelsorgliches, kirchenorganisatorisches Werk. Man hat den Grund dafür, daß Luther seinen Kirchenaufbau auf die Landesfürsten stützte, im niedrigen Kulturniveau der obersächsischen Bauernbevölkerung und des Landadels sehen wollen, dessen Patronatsrechte der Neuordnung überall im Wege standen; ein wirkliches Gemeindeleben, wie es Calvin und Zwingli in den städtischen Kulturzentren der Schweiz aufbauten, habe sich hier

[6] WA 18, 313.

[7] In seiner sozialgeschichtlichen Bedeutung gewürdigt bei F. Lütge, Luthers Eingreifen in den Bauernkrieg in seinen sozialgeschichtlichen Voraussetzungen und Auswirkungen, jetzt in: Studien zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Gesammelte Abhandlungen (Stuttgart 1963), S. 112 ff.; zum folgenden vgl. auch K. von Raumer, Absoluter Staat, korporative Libertät, persönliche Freiheit, in: Historische Zeitschriff 183 (1957), 55 ff.

nicht entfalten können[8]. Aber waren Stumpfsinn, Gleichgültigkeit in religiösen Dingen und Habgier nur bei den Bauern und beim Adel des flachen Landes anzutreffen? Ist nicht bei aller Bedeutung religiöser Motive ein Grundantrieb für den Übertritt der Fürsten zum Protestantismus die Aussicht auf den Gewinn von Kirchengut gewesen – so sehr, daß der Augsburger Religionsfrieden diesem Drang einen Riegel vorschieben mußte? Und konnte nicht noch Pufendorf den Fürsten den Rat geben, den Protestantismus anzunehmen, da er ihnen mehr Macht über die Untertanen gebe?[9] Wie immer man hier die Akzente setzt, sicher ist, daß die Reformation nicht erst den obrigkeitlichen Weg beschritt, nachdem ein genossenschaftlich-demokratischer sich als nicht gangbar erwiesen hatte: schon ihre allerersten Schritte waren nicht denkbar ohne die Mithilfe des Landesfürstentums. Umgekehrt aber war die reformatorische Lehre und ihre landeskirchliche Verfestigung ein wesentliches Bildungsprinzip des werdenden Territorial- und Fürstenstaates, sie hat ihm, über die Schwelle einer unselbständigen Existenz als Reichspartikel und Verwaltungssprengel hinweg, zu realer Eigenstaatlichkeit verholfen.

Man denke nur daran, wie sehr religiöse und politische Einheit in den Territorialstaaten einander wechselseitig bedingten und stützten! Dadurch, daß der Augsburger Religionsfriede die Religion, den konfessionellen Besitzstand, schützte, schützte er auch zugleich das konfessionell einheitliche Territorium. Im Reichsgebiet als ganzem konnten sich weder Reformation noch Gegenreformation je völlig durchsetzen; das Reich blieb paritätisch, es widerstand allen Versuchen der Katholisierung oder Protestantisierung. Aber in den Territorien waren die Konfessionen Herren und Meister. „Die Zeiten, worin die Religion sich spaltete", hat später Hegel in seinem Rückblick auf die Verfassung des deutschen Reichs gesagt, „waren zu ungeschickt, die Kirche vom Staat zu trennen und, der Glaubenstrennung ungeachtet, diesen zu erhalten, und die Fürsten konnten keinen besseren Bundesgenossen finden, um sich der Oberherrschaft des Reichs zu entziehen, als das Gewissen ihrer Untertanen ... Der deutsche Charakter warf sich auf das Innerste des Menschen, Religion und Gewissen, befestigte von hier aus die Vereinzelung, und die Trennung des Äußern als Staaten erschien nur als eine Folge hievon."[10]

Zwei Züge des lutherischen Territorialstaats erklären sich aus diesem politisch-religiösen Erbe der Reformation: einmal die Ausdehnung und Intensivierung der Staatsaufgaben, die mit der Übernahme kirchlicher Funktionen, vor allem im Bereich der Schule und Wohlfahrtspflege, Hand in Hand ging, sodann – eng damit zusammenhängend – die allmähliche Auflösung oder doch Abschwächung des für die ältere Staatsbildung im Abendland grundlegenden Dualismus von Kirche und weltlicher Ordnung, der im lutherischen Landeskirchentum einer weitgehenden Verschmelzung, Unifizierung beider Mächte weichen mußte. Man hat von einem

[8] Vgl. die bei Lütge a.a.O. 125 m. Anm. 23 angeführte Literatur.

[9] Hierzu H. Ehmke, „Staat" und „Gesellschaft" als verfassungstheoretisches Problem, in: Staatsverfassung und Kirchenordnung (Festgabe für R. Smend), Tübingen 1962, 23 ff. (30).

[10] G. W. F. Hegel, Die Verfassung des Deutschen Reichs, ed. Mollat (Stuttgart 1935), 58, 61.

religiösen Polizeistaat gesprochen, von einem „um die Kirche bereicherten Staat“[11]; man könnte ebensogut von einer verstaatlichten, ins Politische aufgelösten Kirche sprechen, die ihrer rechtlichen Autonomie im alten Sinne verlustig gegangen ist[12]. Nimmt man noch hinzu, daß der lutherische Territorialstaat – klein und ohne starke politische Dynamik – den bürgerlichen Schichten nur geringen Spielraum wirtschaftlicher oder kultureller Betätigung bot, so daß die Aufstiegchancen fast ausschließlich in den staatlichen Ämtern lagen[13], bedenkt man weiter, daß bei allem Fortschreiten zu einer religiös gefärbten Staats- und Amtsethik der patriarchalisch-personale Charakter des Gemeinwesens erhalten blieb, Staat und Fürst zusammenfielen, so hat man die Eigenart dieses Staatswesens in den gröbsten Zügen umrissen.

Diese politischen Wirkungen sind aus der religiösen Botschaft der Reformatoren nicht einfach abzuleiten, sie hängen mit den sozialen und politischen Verhältnissen zusammen, in denen ihre Lehren wirksam wurden. Andere Länder haben das, was die Reformatoren über Obrigkeit, weltliches Regiment und Gehorsam schrieben, nach anderen Richtungen hin gewendet: was bei uns zu lutherischem Fürsten-, Untertanen- und Beamtenethos wurde, wurde dort zu einem „sich in Widerstand, Demokratie und Grundrechten auswirkenden Aktivismus“[14]. Es wäre zu einfach, wollte man den Obrigkeitsstaat geradlinig aus dem Denken der Reformatoren über die Obrigkeit ableiten. Aber die Unbedingtheit, mit der die Reformatoren den weltlich-politischen Bereich vom Glauben trennten und unter die Adiaphora verwiesen, das Absehen von der konkreten Sozialität des religiösen Lebensvollzugs hat doch dahin gewirkt, daß die soziale Umwelt, so wie sie war, übernommen und konserviert wurde oder daß die neu andrängenden politischen Mächte, vor allem der fürstliche Absolutismus, in ihrer Wirkung um so freieren Lauf erhielten.

Politische Institutionen des Territorialstaats – Preußen

Das geschichtliche Leben des Terriorialstaats[15] wurzelt nicht mehr in der Zweiheit von Land und Herrschaft – die ständischen Einrichtungen verfallen in Deutschland, von wenigen Schutzzonen abgesehen, vom 16.–18. Jahrhundert fast völlig[16] –, es nimmt einseitig aus der fürstlichen Kanzlei und Kammer seinen Ursprung. Verwaltung, „gute Polizey“, Friedeschutz nach innen und außen, Rationalisierung

---

[11] K. von Raumer a.a.O. 83.

[12] Im einzelnen sind hier freilich erhebliche landschaftliche und zeitliche Differenzierungen zu beachten. Vgl. allgemein zum landesherrlichen Kirchenregiment J. Heckel, Cura religionis, ius in sacra, ius circa sacra, in: Festschrift U. Stutz (Kirchenrechtliche Abhandlungen) H. 97/98 [1938], 224 ff.

[13] Darauf hat A. Müller-Armack in verschiedenen Arbeiten immer wieder hingewiesen; vgl. zuletzt Religion und Wirtschaft (Stuttgart 1959) 125 ff.

[14] So die Formulierung von R. Smend, Art. „Staat“ im Evangelischen Kirchenlexikon, Bd. III, Sp. 1107; vgl. Ehmke a.a.O. 31.

[15] Zum folgenden meine 1965 erscheinende Studie „Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre“, wo die geschilderten Zusammenhänge breiter ausgeführt sind.

[16] Letzte Übersicht bei F. L. Carsten, Princes and parliaments in Germany from the Fifteenth to the Eighteenth Century (Oxford 1959).

des Rechtsherkommens durch zentralisierte Gerichtsorganisation und Kodifikationen, erste Ansätze einer planvollen Wirtschaftsförderung – das sind die Leistungen einer intensivierten Staatlichkeit, mit denen der Territorialstaat – nicht Rechte usurpierend, sondern ein Vakuum ausfüllend – dem Reich allmählich den Rang abläuft. Als ein auf Verwaltung, Polizei (im älteren Sinn) gegründeter Staat tritt der Territorialstaat aus der älteren Tradition des politischen Gemeinwesens heraus. Das Wort „Staat", zuerst auf ihn, nicht auf das Reich angewendet, spiegelt diesen Vorgang deutlich wider: indem es einen Macht- und Besitzstand des Fürsten bezeichnet, meint es etwas anderes als die ältere societas civilis sive respublica[17]. Solange das Reich noch bestand, konnte der Territorialstaat bei aller faktischen wirtschaftlichen und militärischen Macht kein wirkliches politisches Gemeinwesen werden. Seine Legitimation beruhte daher – zumal in der Verwirrung und Verwüstung nach dem Dreißigjährigen Krieg – allein auf der Fähigkeit zur Errichtung einer notdürftigen inneren Ordnung. Hier lag der geschichtliche Auftrag des deutschen Landesfürstentums, und hier lag auch der Ansatzpunkt für die spätere staatsrechtliche Gestaltung der Existenz des Territorialstaats: vom jus supremae inspectionis und vom jus politiae – obersten Rechten der Verwaltung – hat die territorialstaatliche Souveränität und „Landeshoheit" ihren Ausgang genommen.

Es ist für die Bildung des Territorialstaats entscheidend gewesen, daß Luther dem Fürstenstand in der Entscheidungsschlacht mit dem Bauerntum zu Hilfe geeilt war und seinem Sieg die religiöse Sanktion verliehen hatte. Der neue Staat erhielt so vom Religiösen her die Weihe, die ihm vom Politischen her fehlte: das Fürstenamt, der Fürstendienst – als Weltamt von Luther in eine religiöse Unmittelbarkeit zu Gott gestellt und von innerem Pflichtethos durchdrungen – stieg jetzt zur Würde einer quasi-geistlichen Berufung empor. Dem entspricht der deutlich veränderte Ton, mit der die Theologen und Prediger des 17. Jahrhunderts von der Obrigkeit sprechen. „Sehen also", sagt der Geraer Superintendent Friedrich Glaser im Jahre 1612, „daß die hohe Obrigkeit dem lieben Evangelium nimmermehr genugsam danken könne, welches Doktor Luther wiederumb purgiert und gereinigt und mit seinen getreuen Mitgehülffen den Baum weltlicher Obrigkeit auß dem Koth und Schlamm wiederumb herfür gezogen und gantz herrlich gemacht haben, dafür sie jhme und seinen getrewen Successorn nimmermehr genugsam dancken können." Oder der Magister Seiferd: „Nu aber das Seligmachende Evangelium wider an den Tag kommen und die Päpstliche Abgötterey und Tyranney entdeckt ist, hat dieser Stand – nämlich die Obrigkeit – seine vorige reputation wider erlanget."[18] Auch die christliche Staatslehre des 17. Jahrhunderts – Reinking, Friedlieb, Seckendorff – ist voll von solcher Obrigkeitsverehrung; sie verbindet die Ermahnung zum Respekt vor den weltlichen Gewalten mit dem Pathos des strengen Gehorsams gegen Gottes Wort.

[17] Ehmke a.a.O. 27 f.

[18] Zit. bei W. Elert, Morphologie des Luthertums, Bd. II (Neudruck München 1958) 300.

Der strikt betonte und bis zum Ende des alten Reiches festgehaltene christliche Charakter des Territorialstaats verbot eine Übernahme der aus Italien kommenden Staatsräson-Lehren: bei den lutherischen Gelehrten finden sich zahlreiche und heftige, oft geradezu belustigend anmutende Ausfälle gegen die „Ratio status Diabolici". Aber auch das moderne Naturrecht hat im lutherischen Territorialstaat keinen rechten Platz gewonnen: hier standen das bildhaft-personale patriarchalische Fühlen und der Ausfall einer spezifischen Moralphilosophie oder -theologie infolge der strikten natura-corrupta-Lehre im Weg. Die naturrechtlichen Gegenströmungen gegen den konfessions-staatlich geprägten Absolutismus waren in Deutschland sehr viel schwächer als in anderen Ländern, und wo sie zum Durchbruch kamen, wie bei Oldendorp, Pufendorf, Thomasius und Wolff, mußten sie sich den institutionellen Gegebenheiten des Territorialstaates und des fürstlichen Regiments anpassen. Das zeigt sich insbesondere bei dem bedeutendsten Vertreter der naturrechtlichen Tradition in Deutschland, bei Samuel Pufendorf[19]. Sein Naturrecht steht nicht – wie das westliche – in kritischer Distanz zum Staat, es wächst nicht aus einem religiösen Protest gegen Bedrückung des Gewissens oder dem Verlangen nach politischer Freiheit; es ist rein staatsimmanent und wirkt, ganz im Sinn der überlieferten, religiös vertieften Lehre vom „imperium limitatum", vom „gelinden regiment", als inneres, pflichtenethisches Korrektiv einer prinzipiell aus der politischen Kontrolle entlassenen Obrigkeit. Aber Pufendorf konnte seiner Naturrechtslehre eben deshalb eine obrigkeitsstaatliche Wendung geben, ohne in den Absolutismus seines Zeitgenossen Hobbes zu fallen, weil ihm im deutschen Fürstenstaat seiner Zeit kein absolutes Regiment, sondern ein religiös gebundenes Heerscherideal mit ausgeprägter Pflichtenethik gegenüberstand. So hat alles, was in seiner Staatslehre in die Zukunft weist – die Betonung der Freiheit und Würde des einzelnen, die Bedeutung des Sozialen, der wechselseitigen Pflichtbindungen zwischen Herrscher und Untertanen (freilich unter Ausklammerung des Widerstandsrechts) – in dieser Pflichtenethik einer aufgeklärten Obrigkeit seinen Ursprung, und es verkürzt sein Verdienst nicht, daß sich gerade diese Lehren stärker in den westlichen Ländern, vor allem in den USA, ausgewirkt haben als bei uns[20].

So dehnt der fürstliche Absolutismus die Tätigkeiten des Staates auf dem Weg des Gebotsrechts – dem nur noch selten ständischer Schluß oder städtische Verwillkürung bestätigend zur Seite treten – über das soziale Leben und die Masse seiner rechtlich mehr und mehr gleichgestellten Untertanen aus. Den Umkreis der neuen Tätigkeiten findet man in den Landes- und Polizeiordnungen der Zeit bezeichnet; systematisch geordnet werden sie von den frühen Regimentsschriftstellern und später von den Kameralisten und Polizeischriftstellern, den Enzyklopädisten der fürst-

[19] Die folgenden Bemerkungen stützen sich vor allem auf De Officio hominis et civis; vgl. auch H. Welzel, Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs (Berlin ²1958); ders., Naturrecht und materiale Gerechtigkeit (Göttingen ²1960) 145 ff.; und vor allem Ehmke a.a.O. 28 ff.

[20] Dazu H. Welzel, Ein Kapitel aus der Geschichte der amerikanischen Erklärung der Menschenrechte (John Wise und Samuel Pufendorf), in: Rechtsprobleme in Staat und Kirche (Festschrift R. Smend) 1952, 387 ff.

lichen Verwaltungstätigkeit im 17. und 18. Jahrhundert. Liest man etwa Seckendorffs um die Mitte des 17. Jahrhunderts entstandenen „Teutschen Fürstenstaat", das Grundbuch der Verwaltung des Territorialstaates bis zum Ende des alten Reichs, so wird deutlich, wie sehr die Territorialverwaltung zu dieser Zeit schon über den in den alten Gesetzen und Ordnungen umschriebenen Aufgabenkreis hinausgewachsen ist. Neben die früheren Rechts- und Friedewahr-Aufgaben, die den Kern der mittelalterlichen Staatlichkeit bilden, ist eine umfangreiche Wirtschafts- und Wohlfahrtspolizei getreten, deren Instrumente Zölle,Taxen und Steuern, unternehmensfördernde Privilegierungen und endlich Zucht-, Waisen-, Armen- und Spinnhäuser sind. Eine umfassende Kameralpolizei, vom Bereich des fürstlichen Kammergutes auf das ganze Territorium übergreifend, betrieben von einem rational, bald auch akademisch geschulten Beamtentum gesellt sich hinzu. Den dritten großen Komplex bilden die durch Auflösung der selbständigen Kirchenorganisation dem Staate neu erwachsenen Erziehungs-, Bildungs- und Wissenschaftsaufgaben – unter kräftigem Einschluß bisher in der Kirchendisziplin beheimateter seelsorglicher Obliegenheiten. Gerade hier gewinnt die Polizei des Territorialstaates jene ethisch-religiöse Tönung, die dann als ein charakteristischer Zug in der späten deutschen Verwaltungslehre und im Ethos des landesfürstlichen Beamtentums weiterlebt[21].

Der lutherische Fürstenstaat hat den außerordentlichen Machtzuwachs, den er durch die Säkularisierung des Kirchengutes und die Lostrennung der Kirche von der römischen Jurisdiktion erfuhr, bewußt durch eine ethische Politik zu vergelten gesucht. Und obwohl ihm dies auf die Dauer nicht gelang, obwohl infolge mangelnder Unabhängigkeit, mangelnder Möglichkeit zur wechselseitigen Korrektur der Staat allmählich zum sittenregulierenden Polizeistaat, die Kirche zur geschichtslosen Orthodoxie sich zu verhärten drohte, hat sich doch der Ausbruch aus dem christlichen Staatsgefüge in die Ungebundenheit der Machtpolitik und der reinen Staatsräson erst spät, im 18. Jahrhundert, vollzogen. Bis dahin beherrscht eine höchst eigentümliche, für die deutsche Staatsentwicklung bedeutsame Konfiguration von Kirche und Politik das Feld, die noch im 19. Jahrhundert, deutlich etwa in Bismarcks Sozialpolitik, nachwirkt: der christliche Erziehungs- und Wohlfahrtsgedanke – ein politisches Legat, das die verstaatlichte lutherische Kirche dem „Teutschen Fürstenstaat" des 16.–18. Jahrhunderts vererbt hat.

Es ist ein noch nie im Zusammenhang gewürdigtes, ja noch kaum bemerktes Faktum, daß die großen deutschen Staatslehrer der Neuzeit – von Osse und Seckendorff bis zu Hegel und Lorenz von Stein – eigentlich allesamt Verwaltungslehrer, Wohlfahrtstheoretiker gewesen sind. Deutschland hat den großen westlichen Staatslehrern des 16.–18. Jahrhunderts – einem Machiavelli, Bodin, Grotius, Hobbes – kaum einen ebenbürtigen Namen an die Seite zu stellen; weder der Gedanke

[21] Vgl. L. von Seckendorff, Teutscher Fürsten-Stat (1656); vgl. auch G. K. Schmelzeisen, Polizeiordnungen und Privatrecht (= Forschungen zur neueren Privatrechtsgeschichte, Bd. 3) (Köln 1955).

der Staatsräson noch der des Naturrechts haben hier in dieser Zeit eine Heimstatt gefunden; aber an den sittlichen Zweck des Staates, an die Schaffung „gemeiner Wohlfahrt" und „guter Polizey" hat man immer gedacht. Hier liegt der eigentümliche Beitrag Deutschlands – und der lutherisch reformierten Länder überhaupt – zum modernen Staatsgedanken: es ist ein Denken „aus dem Staat heraus" (Müller-Armack), das zur offenen Distanznahme, zum naturrechtlichen Messen des Staates an einer über ihm stehenden Ordnung ebenso unfähig wie zur langsam bedächtigen Reform des Bestehenden in hohem Maß geeignet ist. Der deutsche Fürstenstaat, aus lutherisch-reformatorischem Antrieb erwachsen, ist so nicht nur der Anfang des modernen kontinentalen Staatskirchentums geworden, sondern zugleich eine erste Ausprägung des neuzeitlichen Kultur- und Wohlfahrtsstaates. Wurde doch fast alles, was die mittelalterliche Kirche – die germanische Herrschaft überholend – an verwaltender und regierender Tätigkeit entwickelt hatte, in diesen Fürstenstaat, so klein er räumlich war, hineingenommen: von den Praktiken der kirchlichen Güter- und Finanzverwaltung bis hin zum Erziehungs-, Gesundheits- und besonders Armenwesen, um das sich der lutherische Staat – sehr im Unterschied zu freikirchlich-calvinistischen Ländern – von Anfang an mit großem Eifer annahm. Hier entstand ein christlicher Amtsgedanke, eine religiöse Berufsauffassung, die dem deutschen politischen Leben für Jahrhunderte eine besondere Färbung gegeben hat, indem sie eine Erscheinung wie das Berufsbeamtentum hervorgebracht und die Formen der Amtsausübung mit ihrem Geiste imprägniert hat.

Man betont im allgemeinen das Verblassen dieser Gedankenwelt bereits im 17. und 18. Jahrhundert: schon mit dem Großen Kurfürsten, spätestens mit Friedrich Wilhelm I. und Friedrich dem Großen soll sich der deutsche Fürstenstaat von den ererbten christlichen Überlieferungen gelöst haben und auf die Linie der Staatsräson eingeschwenkt sein. Aber beginnt mit dem Auftreten Preußens auf der historischen Szene tatsächlich schon die unheilvolle Peripetie des Obrigkeitsstaates in Deutschland? Muß nicht zunächst gefragt werden, worin der preußische Staat die Linie des alten Territorialstaates einfach fortgesetzt hat und worin er von dieser Überlieferung abwich?

Blickt man auf die äußeren Strukturen, so zeigt sich, daß Brandenburg-Preußen vom Typ des deutschen Territorialstaates seiner Zeit nicht wesentlich absticht – nur daß dessen Züge hier gleichsam vergrößert, ins Absolute gesteigert, in die letzte Konsequenz getrieben scheinen. Als dynastische Schöpfung eines Fürsten (ohne die für das ältere Staatswesen typische Polarität von Land und Herrschaft), als künstliches Gebilde, in kühner Stückelung von der Memel bis zum Rhein verteilt, zusammengehalten vor allem durch die allmählich vordringende Beamtenverwaltung, lassen die preußischen Staaten – der staatsrechtliche Begriff Preußen datiert erst von späterer Zeit – die charakteristischen Züge eines deutschen Fürstenstaates erkennen. Auch im Stil des Regierens, in der Ausbildung der Beamten, in der Behördenorganisation eilen sie den anderen Staaten höchstens voraus, weichen aber

nicht grundsätzlich von ihnen ab. Und schließlich könnte man selbst in der Staats- und Dienstauffassung der brandenburgischen Kurfürsten und preußischen Könige geradezu eine ins Monumentale gehobene lutherische Berufsethik wiedererkennen, wie sie als Ermahnung zu pflichtgemäßem Regiment, zu Liebe und Treue gegenüber den Untertanen, zu Arbeitsamkeit und Sparsamkeit in eindrucksvoller Steigerung die politischen Testamente der großen Hohenzollern durchzieht[22].

Aber gerade hier, im Bereich des Herrscherethos, des Regierungsstils, beginnt der Wandel, durch den Preußen aus der patriarchalischen Tradition des Territorialstaats, aus der langen Reihe der von frommen „Betefürsten" regierten Staaten heraustritt. In erster Linie hängt dieser Wandel mit dem Übertritt der hohenzollerschen Dynastie zum Calvinismus im Jahre 1613 zusammen, mit der neuen Familienverbindung zum oranischen Haus und zu Holland. Droysen hat wohl als erster auf die Bedeutung dieses Konfessionswechsels hingewiesen, durch den sich Brandenburg-Preußen von der introvertierten Kleinwelt, dem Stilleben der lutherisch regierten Territorien trennte und neuen Ideen, einer größeren, lebensreicheren Weltanschauung öffnete[23], und Otto Hintze hat diese Feststellungen dahin ergänzt, daß der Calvinismus die Brücke gewesen sei, über die von Holland und Frankreich her die Ideen der Staatsräson in Deutschland ihren verspäteten Eingang fanden[24]. In jüngster Zeit hat Gerhard Oestreich in einer bedeutenden Arbeit über „Calvinismus, Neustoizismus und Preußentum" auf den breiten Einstrom neustoischer Gehalte aus der niederländischen Bewegung des 17. Jahrhunderts hingewiesen, die dieses calvinische Erbe der Pflicht und Leistungsethik modifiziert und nach der Seite des antiken Glaubens an Schicksal und Notwendigkeit, necessitas und fatum, abgewandelt haben. Der absolute Herrscher als Vollstrecker des historisch Notwendigen – das ist ein Gedanke, der aus dem niederländischen Neustoizismus, aus Lipsius' Politik, nach Preußen kam; und die Herrschermaxime des aufgeklärten Absolutismus, jener Spruch, der über das Portal des königlichen Schlosses in Berlin eingemeißelt wurde „Sic gesturus sum principatum, ut rem populi esse sciam, non meam privatam", stammt aus der nämlichen Welt[25]. Die Unerbittlichkeit calvinisch-stoischer Pflichtethik tritt bei Friedrich dem Großen, dem „philosophe stoicien", wie ihn die Zeitgenossen nannten, wohl am deutlichsten hervor, aber auch Pufendorfs und später Kants Pflichtenlehre gehören in diesen Zusammenhang.

Man muß bei alledem bedenken, daß sich dieser Wandel nur an der Spitze, beim

---

[22] „Der liebe Gott hat euch auf den thron gesetzet nicht zu faullentzen sondern zu arbeitten und seine Lender wohll zu Regiren", so redet Friedrich Wilhelm I. seinem Nachfolger ins Gewissen. Und Friedrichs des Großen Testament hebt an mit dem Satz: „Le premier devoir d'un citoyen est de servir sa patrie; c'est une obligation que j'ai tâché de remplir dans tous les états différents de ma vie." (G. Küntzel, Die politischen Testamente der Hohenzollern), [1911] Bd. I, 72; Bd. II, 1.)

[23] J. G. Droysen, Geschichte der Preußischen Politik, 5 Bde. (Berlin-Leipzig 1855/86).

[24] O. Hintze, Die Hohenzollern und ihr Werk (Berlin 1915).

[25] G. Oestreich, Calvinismus, Neustoizismus und Preußentum, in: Jahrbuch für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands, Bd. V (1956).

Königshaus und in den obersten Rängen der Verwaltung, übrigens auch bei der Armee, vollzog, während die Untertanen in ihrer großen Masse nach wie vor Lutheraner blieben. Dadurch entstand ein eigenartiges Verhältnis von obrigkeitlichem Aktivismus und passiver Gehorsamshaltung des Volkes. Während sonst „der Kalvinismus liberalisierend wirkte, hat sich durch die Verbindung des lutherischen Staatsdenkens mit einer asketisch gerichteten Oberschicht jene besondere Verschärfung des lutherischen Staatsdenkens durch eine von oben kommende Staatsdisziplin ergeben." [26] Alfred Müller-Armack hat treffend von der Legierung eines weichen und eines harten Metalls gesprochen, und Alexander Rüstow hat dieser preußischen Sozialstruktur eine besondere Bedeutung für die Entstehung des modernen Pflicht- und Arbeitsmenschen zugeschrieben und die großen Leistungen wie auch die besonderen Schwächen des deutschen Volkes aus ihr zu erklären versucht.

Sozialgeschichtlich zeigt sich das tiefer und schärfer eingreifende Regiment des Staates am deutlichsten an der Einbeziehung des bäuerlichen und adeligen Lebens in die preußische Militärverfassung, wie sie mit dem Soldatenkönig Friedrich Wilhelm I. einsetzt. Gewiß, auch die Zurückdrängung der Ständemacht, die „Stabilirung" der fürstlichen Souveränität, das neue Steuerreglement sind Zeichen einer härter werdenden Staatsstruktur; doch lagen sie in der Linie des europäischen Absolutismus. Aber in keinem europäischen Land, geschweige denn in einem deutschen Territorialstaat, ist die Herausarbeitung einer neuen, im Staat und im Fürsten zentrierten Gesellschaftsordnung aus den alten, aus ihren herrschaftlichen, ständischen und lokalen Bildungen herausgefällten Elementen so radikal vollzogen worden wie in Preußen. Die Absorption des Soziallebens durch den Staat – im Ansatz schon im alten Territorialstaat vorhanden, dort aber eher die Folge einer gering entwickelten bürgerlichen Dynamik – ist in der preußischen Kantonsverfassung unter Friedrich Wilhelm I. durch generelle Militarisierung des gesamten Arbeitslebens in einem Maß gesteigert worden, das den Vergleich mit dem modernen, aus der Französischen Revolution hervorgegangenen Nationalstaat geradezu herausforderte, wäre nicht die zwangsweise Werbung und Enrollierung der Bauern zum Militärdienst ein so auffallendes obrigkeitsstaatliches Gegenstück zur demokratischen „levée en masse". Otto Büsch hat von dem Militärsystem des alten Preußens geurteilt, daß es den ganzen Menschen als soziales Individuum in allen seinen Lebensbereichen erfaßt habe. „Es forderte Geld in Form von Kontribution und Reitergeld und körperliche Dienste beim Vorspann und Festungsbau. Es lieferte den Bauern, der unter der Gewalt des Gutsherrn stand, durch die Kantoneinrichtung zugleich dem Regiment und seinen Offizieren aus ... Der Kompaniechef im Regiment war Gutsherr zuhaus. Die Prügel für den Soldaten im Dienst wie für den Urlauber auf dem Feld erzogen den bäuerlichen Kantonisten, in dessen Person

[26] H. von Borch, Obrigkeit und Widerstand (Tübingen 1954), 125.

sich beide vereinten, zu blindem Gehorsam." Es kam hinzu, daß das Militärsystem in sozialer Hinsicht unlöslich mit der in den östlichen Landesteilen bestehenden Agrarverfassung, also der Gutsherrschaft, verbunden war. „Die Verschmelzung beider Systeme zu einem einzigen, die sich unter Friedrich Wilhelm I. vollzog, bildete den Prozeß einer sozialen Militarisierung ihrer Träger, der Bauern und Adeligen, und bezeichnete den Beginn ‚preußischer' Lebensform." [27]

So führt die Sozialverfassung des alten Preußens in vieler Hinsicht über die geruhsamen Lebensformen und die schonende Regierungsweise des älteren Territorialstaats hinaus. Aber es zeigt sich doch auch deutlich, in welcher Weise das ältere Staatswesen dem jüngeren, ausgebildeteren Obrigkeitsstaat vorausgegangen war und vorgearbeitet hatte. Denn fast alles, was wir als grundlegend für die spätere preußische Form erkennen, findet sich in nuce schon im früheren Territorialstaat: die scharfe Scheidung in Obrigkeit und Untertanen; die absolute Gehorsamsverpflichtung der einen, die nur pflichtenethische, nicht mehr politische Verantwortung der andern; die Auflösung ständischen, genossenschaftlichen, individuellen Eigenlebens im abstrakten „Dienst am Staat"; endlich die Reduktion des Politischen auf die Polarität von Befehl und Gehorsam, die, ins Extrem getrieben, Staat und Kasernenhof vertauschbar machte. In alledem hat das „Sparta des Nordens" äußerste Möglichkeiten der territorialen Staatsstruktur genutzt und realisiert; und die geschichtlichen Wirkungen, die von Preußen ausgingen, sind denn auch folgerichtig für die anderen deutschen Territorien und endlich für Deutschland im ganzen zum Schicksal geworden.

Der Bürger im Territorialstaat

Und nun die entscheidende Frage, auf die unsere Überlegungen zu guter Letzt zulaufen müssen: die nach dem Bürger, seiner Freiheit, seinen Lebensmöglichkeiten in dem so beschaffenen Staat. Die Frage also, wie es sich in dem Gebäude wohnte, dessen Grundriß und innere Einrichtung wir zu skizzieren versuchten.

Die Frage versetzt uns zunächst in eine gewisse Verlegenheit. Denn derjenige, der zuerst befragt werden und Auskunft geben müßte, der sogenannte „kleine Mann", der preußische Bauer, großenteils auch noch der Ackerbürger, also der überwiegende Teil der Bevölkerung, ist stumm. Der Bauer kann nicht schreiben, er kann keine Selbstzeugnisse ablegen, da er keine Schulen besucht hat und auch keine braucht. Der Historiker muß sich sein Schicksal von denen erzählen lassen, die für ihn das Schreiben besorgten, Gutsherren, Landräten, Behörden; und er muß dabei gewärtig sein, daß diese Zeugnisse vom Interesse der herrschenden Schicht nicht unbeeinflußt sind[28].

---

[27] So O. Büsch, Militärsystem und Sozialleben im alten Preußen 1713–1807. Die Anfänge der sozialen Militarisierung der preußisch-deutschen Gesellschaft (Berlin 1962) 71 ff.

[28] O. Büsch a.a.O. 13.

Immerhin ist es aufschlußreich, wenn in den ersten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts, also vor Einführung des sogenannten Kantonreglements, die Flucht der Bauernsöhne vor den Werbern des Königs besonders im Westen Preußens solche Formen annahm, daß nach Berichten der Behörden das flache Land „depeuplirt" zu werden drohte, und wenn wir hören, daß sogar die Grundherrschaft bei der Flucht gelegentlich Hilfe leistete. Die Einrichtungen des Staates gegen Soldaten- und Bauerndesertionen verraten deutlich, wie stark der Drang nach Freiheit in diesen einfachen Menschen blieb, die unablässig gegen die doppelte Einspannung in die Gutsherrschaft und in das Militärsystem revoltierten. Otto Büsch, der nach Hans Rosenberg der Militarisierung des preußischen Soziallebens die eindringlichste Studie gewidmet hat[29], hat aus den gewiß unverdächtigen Acta Borussica und anderen Quellen zur preußischen Verwaltungsgeschichte zahlreiche Tatbestände erhoben, die den nur langsam abnehmenden Widerstand der Bevölkerung gegen diesen Druck des Staates zeigen. So mußte z. B. in Hinterpommern an jedem Ort ein Nachtwächter gehalten werden, um dadurch „die Desertiones der Soldaten sowohl als Bauern zu verhindern"; die Bauern waren verpflichtet, entlaufene Deserteure zu fangen; besonders die Bewohner der in der Nähe der Garnisonen gelegenen Dörfer mußten sich Tag und Nacht in der Wache ablösen. „Konnte das Dorf die 100 Taler Geldstrafe nicht zahlen, so wurden die zwei vornehmsten Bauern des Dorfes dazu verurteilt, zwei Monate lang auf der Festung Steine zu karren. Auf die ‚Durchbringung' eines Deserteurs stand der Galgen oder doch Geld-und Leibesstrafe, wenn es sich um Eltern oder Verwandte handelte. Obendrein wurde selbstverständlich das Vermögen des Deserteurs eingezogen. Als Deserteur galt schließlich auch schon, wer als Zivilist ohne besondere Erlaubnis außer Landes ging, eine Einrichtung, die mitunter von den Regimentern mißbraucht wurde. Wenn aber ein Soldat floh und die Sturmglocke geläutet wurde zum Zeichen, daß wieder ein Fluchtversuch gewagt worden war, mußten die Bauern den Offizieren ihre Pferde zum Nachsetzen zur Verfügung stellen. Die schweren Ackergäule wurden dabei oft ruiniert. Und die Behörden scheinen Grund gehabt zu haben, immer wieder nachzufragen, ob den Bauern der Entzug der Pferde vergütet wurde, wie ein Edikt es befahl." [30]

Was den bäuerlichen Untertan die Militarisierung fürchten ließ, war nicht nur der erhebliche, oft lebensgefährliche Eingriff in die bäuerliche Wirtschaft durch die starken Entnahmen von Arbeitskräften und Diensten, die noch dazu unregelmäßig erfolgten und daher jedes planmäßige Wirtschaften unmöglich machten. Es war vor allem die Aussicht auf ein lebenslängliches Verbleiben unter den Fahnen des Königs. Seitdem Friedrich Wilhelm I. die lebenslängliche militärische Dienstpflicht erklärt und angeordnet hatte, daß ihm „die junge Mannschaft nach ihrer natür-

[29] Büsch op. cit.; H. Rosenberg, Bureaucracy, Aristocracy and Autocracy. The Prussian Experience 1660–1815 (Cambridge, Mass. 1958).

[30] Büsch a.a.O. 27 ff.; zum folgenden auch 15 ff.

lichen Geburt und des höchsten Gottes eigener Ordnung und Befehl mit Gut und Blut zu dienen schuldig und verpflichtet" sei, war der Werber zum gefürchtetsten Mann im Land geworden. Zwar hat das Kantonreglement, die Verbindung von Urlaubssystem und frühzeitiger Eintragung in Stammrollen mit späterer Einziehung, die ärgste Willkür beseitigt; aber wenigstens drei Monate im Jahr – unter Friedrich dem Großen zwei Monate – war der Bauer zum Heer abgerufen, und wenn er als Urlauber zum Hof zurückkehrte, mußte er als äußeres Kennzeichen seiner Zugehörigkeit zum Militärsystem Montierungsrock, Hut oder Halsbinde und am Sonntag in der Kirche die volle Uniform tragen, wie der „enrollierte" Bauernbursch die rote Halsbinde oder den Püschel am Hut. Die Rückübertragung der militärischen Disziplin auf das Rittergut hat umgekehrt die disziplinären Methoden auf dem Land und allgemein die Beziehungen zwischen Herrschaft und Untertanen verschärft: der blinde Gehorsam, zu dem das Heer, nach Friedrichs des Großen eigenem Zeugnis im „Politischen Testament", die Soldaten erzog, fand Eingang in die Sphäre patriarchalischen Zusammenlebens von Gutsherrn und Bauern, so daß die alte Sozialordnung durch die Militarisierung, das Durchdringen der militärischen Befehlsstruktur, langsam aber stetig umgestaltet wurde.

Das gilt auch für den Adel, den Partner und Gegenspieler des Bauern in der alten Sozialverfassung. Es wäre ein Irrtum zu glauben, daß dessen Einbeziehung in das Herrschaftsgefüge des Obrigkeitsstaates eine geringere Revolution gewesen wäre oder auch nur sich reibungsloser vollzogen hätte als die Heranziehung des Bauern zum Militärdienst. Man darf ja nicht vergessen, daß die Verbindung der adeligen Vasallen zur Armee in älterer Zeit recht oberflächlich war – so „oberflächlich und teilweise so feindlich wie zum Staat selbst. Das Heer war Instrument des Herrschers, und ihm allein oblag die Sorge um seine Ergänzung und Erhaltung. Die Ritterfolge der adeligen Vasallen hatte sich durch die Errichtung der stehenden Armee seit dem Großen Kurfürsten überholt. Mit dem Offizierskorps dieser Armee fühlte sich der Adel nur insoweit verbunden, als er in ihm eine standesgemäße Unterkunft sah." [31] Ebensogut wie zum König ging man auch in die Fremde, um dort beim Heer zu dienen. Indem die preußischen Könige von Friedrich Wilhelm I. an den Adel systematisch in das Offizierskorps der Armee drängten und ihn zugleich durch Beschränkung der Verfügung über seine Güter an seinen Besitz fesselten, engten sie die soziale Bewegungsfreiheit des Standes erheblich ein, gar nicht zu reden vom Verlust der alten ständischen Privilegien der Mitregierung im Staat. Freilich hat die Garantierung der patrimonialen Rechte, die das Königtum dem Adel zum Ausgleich für den Verlust seiner politischen Rechte gewährte, einen gewissen Ersatz geboten; der Leidtragende dieses Kompromisses war hier wiederum wie in vielen anderen Fällen der bäuerliche Untertan.

Fragen wir endlich nach dem Bürgertum der Städte und seiner Stellung in diesem Staat, so zeigt sich, daß der Spielraum, der für eine selbständige Entfaltung

[31] Büsch a.a.O. 79 ff.

dieses Standes im alten Preußen zur Verfügung stand, zunächst noch recht klein bemessen war. Noch zu Ende des 18. Jahrhunderts war das Verhältnis von Stadt- und Landbevölkerung in Preußen wie 7 : 2, in der städtereichen Kurmark wie 2 : 1. Die Bedeutung, die die Militarisierung des preußischen Lebens auch für das Bürgertum hatte, wird etwa an der Tatsache deutlich, daß die Residenzstadt Berlin im Jahre 1755 auf eine Bevölkerung von 125 000 Menschen eine Garnison von 20 000 Mann besaß; 1806 sind es auf 172 500 Einwohner 33 250 Mann[32]. Noch mehr als durch die Einbettung in ein bäuerlich-adelig strukturiertes Sozial- und Militärsystem ist aber die wirtschaftliche Aktivität des Bürgertums durch die nachdauernde Pflicht- und Dienstethik der Könige und ihr streng patriarchalisches Fühlen in Schranken gehalten worden. Schon das Scheitern der Kolonisationsprojekte des Großen Kurfürsten zeigt den Mangel einer dynamischen Wirtschaftsgesinnung, für die das gleichzeitige Holland so hervorragende Beispiele bot[33], und bei Friedrich Wilhelm I., dessen merkantilistischer Gründertätigkeit und „fast privatwirtschaftlichem Erwerbssinn" (St. Skalweit) die preußische Industrie entscheidende Antriebe verdankt, hat sein Biograph Carl Hinrichs in seiner Monographie über die preußische Wollindustrie einen eigentümlich fiskalistischen, „staatssozialistischen" Zug, einen „fast krankhaften Argwohn" gegenüber Kaufmannschaft und Unternehmertum nachweisen können[34]. Wenn die preußische Wirtschaftspolitik später andere Wege einschlug und nach 1806 und 1815 die süddeutschen – politisch liberalen – Staaten an wirtschaftlicher Liberalität weit übertraf[35], so sind doch die alten Vorbehalte gegenüber der bürgerlichen Wirtschaftsgesinnung und Wirtschaftspraxis auch im 19. Jahrhundert erhalten geblieben. Spengler hat diese Zusammenhänge in seinem oft einseitigen Buch „Preußentum und Sozialismus" beschrieben, und die preußische Sozialpolitik im 19. Jahrhundert – in ihren Initiativen den anderen Kontinentalstaaten weit vorauseilend – hat diesem Erbe des Obrigkeitsstaates eine positive Seite abgewinnen können[36]. Noch in Bismarcks Sozialgesetzgebung lebt etwas von der Pflichtethik des Edelmanns, der seine Untertanen gegen die Übergriffe der Besitzenden schützen will; ihre Problematik liegt darin, daß sie für das Verlangen der Arbeiterschaft nach politischer Freiheit und Mitbestimmung keinen Sinn besaß[37].

[32] Diese Zahlen von H. Herzfeld mitgeteilt in der Einführung zu Büsch a.a.O. VI.

[33] Vgl. A. Müller-Armack, Geistesgeschichte der Kolonialpläne und der Kolonialexpansion des deutschen Barock, in: Religion und Wirtschaft, 245 ff. (266 ff.).

[34] St. Skalweit, Friedrich Wilhelm I. und die preußische Historie, in: Jahrbuch für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands, VI (1957), 107 ff. (124); C. Hinrichs, Die Wollindustrie in Preußen unter Friedrich Wilhelm I. (Berlin 1933).

[35] Vgl. die Beiträge von W. Conze und R. Koselleck, in: Staat und Gesellschaft im deutschen Vormärz 1815–1848 (Stuttgart 1962), bes. 93 ff. und 236 ff.

[36] Hier ist vor allem an die preußische Kinder- und Fabrikschutzgesetzgebung des Vormärz zu erinnern.

[37] Zu den Motiven und der Entstehungsgeschichte der Bismarckschen Sozialgesetzgebung vgl. O. Voßler, Bismarcks Sozialpolitik, in: Historische Zeitschrift 167 (1943), 336 ff. Über das Weiterleben der Autorität des alten obrigkeitlichen Ordnungsstaates in den sozialen Institutionen des modernen Staates in Deutschland (z. B. der Sozialversicherung) bemerkt F. Wieacker, Das Sozialmodell der klassischen Privatrechtsbücher und die Entwicklung der modernen Gesellschaft (Karlsruhe 1953): „Die Betrachter aus jenen Ländern, in denen der Dritte Stand über den Obrigkeitsstaat einmal ganz gesiegt hatte, werden diese Verbindung nicht ohne Furcht und Abneigung bemerken. Den deutschen Liberalen bewegen mit gutem Grund ähnliche Empfindungen" (16).

Die Emanzipationsrichtung des Bürgertums gegenüber dem preußischen Obrigkeitsstaat ging denn auch nicht auf die Etablierung wirtschaftlicher Bewegungsfreiheit oder gar politischer Teilnahme am Staat wie in den westlichen Ländern; sie ging nach innen, in die Freiheit geistiger und religiöser, bei äußerer Beschränktheit oft weltweiter Autonomie[38]. Hier lag die Möglichkeit – wie die deutsche Bewegung von Herder bis zu Weimar und zur Philosophie des Idealismus zeigt –, aus den verhärteten Begriffen der protestantischen Orthodoxie und den Institutionen des Landeskirchentums in eine freiere, wenngleich noch immer christliche Geistigkeit, in eine kosmopolitische Republik freier Forschung und Wissenschaft oder in ein Arcanum der Dichtung vorzustoßen. Seit Immanuel Kant, in dessen Leben das dürftige Dasein des zeitlebens an seine Vaterstadt gehefteten Gelehrten mit der weltbürgerlichen Existenz des „Philosophenkönigs" seltsam kontrastierte, ist dieser Weg nach innen zum immer wieder nachgeahmten Vorbild bürgerlicher Freiheit in den äußeren Bindungen des Obrigkeitsstaates geworden – bis hin zum „Inneren Reich" im Dritten Reich und bis zu der mit besonderem Anspruch der äußeren gegenübergestellten „Inneren Emigration". –

Auf die Problematik dieser Dinge sei hier nicht weiter eingegangen. Doch sei auf ein Dokument der Zeit, in dem jener Widerspruch zwischen innen und außen, Politik und Geist in Deutschland sehr scharf gesehen ist, zum Schluß wenigstens noch hingewiesen. Als Madame de Staël im Herbst 1803 das damals im Westen noch fast unbekannte Deutschland bereiste, um es ihren Landsleuten als neuentdeckte Welt zu schildern, nahm sie aus den bürgerlichen Salons und den niederen Stuben der deutschen Dichter und Gelehrten den Eindruck mit, daß die Deutschen „die größte Gedankenkühnheit mit dem untertänigsten Charakter vereinen". Das Übergewicht des Militärstandes und die Rangunterschiede – hier ist von Preußen die Rede – hätten ihnen die größte Untertänigkeit zur Gewohnheit gemacht. „Bei ihnen ist der Gehorsam aber keine Unterwürfigkeit, sondern genaue Beobachtung der Schicklichkeitsregeln. Sie sind in der Ausführung jedes erhaltenen Befehls so gewissenhaft, als ob jeder Befehl eine Pflicht wäre . . . Die Gebildeten Deutschlands machen einander mit größter Lebhaftigkeit das Gebiet der Theorien streitig und dulden in diesem Bereich keine Fessel, ziemlich gern aber überlassen sie dafür den irdischen Machthabern die ganze Wirklichkeit des Lebens. Diese Wirklichkeit, die sie so gering schätzen, findet jedoch Besitzer, die dann Störung und Zwang selbst im Reich der Phantasie verbreiten." [39]

Vielleicht ist es das Unglück des deutschen Bürgertums gewesen, daß es bis tief ins 19. Jahrhundert hinein überwiegend von einer guten, pflichtbewußten, väterlich besorgten und aller Tyrannei abgeneigten Obrigkeit regiert wurde. Die wirtschaftliche und geistige Freiheit, die zunehmende Rechtssicherheit, die man seit dem

---

[38] Raumer a.a.O. 80.

[39] Mme de Staël, De l'Allemagne, ed. Jean de Pange, t. I (Paris 1958) 61 f.; ich folge der Übersetzung von Robert Habs.

aufgeklärten Absolutismus und der konstitutionellen Bewegung genoß, machte gegen den Mangel an politischer Freiheit, will sagen: an Teilnahme und Mitverantwortung im Staat gleichgültig[40]. So sind die obrigkeitlichen Strukturen des Militär- und Beamtenstaates in der großen verfassungsgeschichtlichen Entwicklung des 19. Jahrhunderts, in der Wendung zur konstitutionellen Monarchie, zum Nationalliberalismus der Bismarckzeit, endlich zur parlamentarischen Parteiregierung nach 1917 nicht getilgt, sondern – in je charakteristischer Abschwächung, Auslese, Neubelebung – beibehalten worden; sie gehören bis heute zu den Traditionsbelastungen unserer Demokratie, wie sie Ernst Fraenkel in größerem Zusammenhang am Beispiel des deutschen Parlamentarismus gezeigt hat[41].

Dieses Erbe darf heute wohl in seiner Wirkungskraft nicht mehr überbewertet, es sollte aber gleichwohl auch nicht unterschätzt und verharmlost werden. Der Obrigkeitsstaat war nicht Bismarck: er war Bismarcks unfreiwilliger Helfer. Der Obrigkeitsstaat war nicht Hitler: er war Hitlers unzulänglicher Gegenspieler. Die obrigkeitsstaatliche Tradition bedroht uns heute weniger in ihren aktiven Wirkungen – das „persönliche Regiment", aber auch das Dienstethos der Könige sind von der modernen Säkularisierung und Differenzierung der Lebensverhältnisse aufgezehrt worden –, sie bedroht uns durch ihre passive, dafür um so hartnäckigere Resistenz. Diesen Widerstand, diese Verhärtung aufzulösen scheint die eigentliche Schwierigkeit, freilich auch die wichtigste Aufgabe heutiger Politik zu sein.

Man könnte das deutsche Problem in einem Paradox so formulieren: Wieviel trägt Treue, Loyalität, vernunftlos geleisteter Gehorsam nicht zur Festigung, sondern zur Zerstörung; und wieviel trägt Illoyalität und Widerstand zur Stabilisierung des Gemeinwesens bei? Die stärksten westlichen Demokratien sind nicht auf dem Fundament des Gehorsams, sondern auf dem des Widerstandsrechts errichtet worden. In diesem Sinn darf auch ein Stoßseufzer des spanischen Konservativen Salvador de Madariaga verstanden werden: „Europa könnte gerettet werden, wenn die Deutschen es lernten ungehorsam zu sein."[42]

---

[40] So wird z. B. in den „Acht Gesprächen über die Beschlüsse der Französischen Nationalversammlung", die der preußische Jurist und Mitarbeiter von Svarez am Allgemeinen Landrecht Ernst Ferdinand Klein 1790 unter dem Titel „Freiheit und Eigentum" herausgab, zwischen politischer und bürgerlicher Freiheit unterschieden. Die politische Freiheit gewährt Anteil an der Gesetzgebung, während die bürgerliche Freiheit „in der Freyheit der Einzelnen, ihre eigene Wohlfahrt nach besten Einsichten zu befördern" besteht. In Kleins Dialog führt Kriton (= Svarez) aus, niemand habe Grund, sich über den Mangel der politischen Freiheit zu beklagen, solange er die bürgerliche Freiheit genieße, eine Meinung, der sich Kleon (= Klein) mit dem Bemerken anschließt: „Wer also in einer Monarchie lebt, worinn die bürgerliche Freyheit gehandhabt wird, wird kein Verlangen tragen, ein Republicaner zu werden" (die Zitate entnehme ich der Schrift von H. Conrad, Die geistigen Grundlagen des Allgemeinen Landrechts für die preußischen Staaten von 1794 [Köln 1958], 42). Die Trennung von bürgerlicher und politischer Freiheit ist für die deutsche Tradition des „Rechtsstaats" symptomatisch geworden; vgl. U. Scheuner, Die neuere Entwicklung des Rechtsstaats in Deutschland, Festschrift Deutscher Juristentag, Bd. II (1960) 229 ff.; Ehmke a.a.O., passim, u. H. Maier, Zur Frühgeschichte des Rechtsstaats in Deutschland, in: Neue politische Literatur 7 (1962) 234 ff.

[41] E. Fraenkel, Historische Vorbelastungen des deutschen Parlamentarismus, in: Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte 8 (1960) 323 ff.

[42] Der Leser sei nachdrücklich auf die nach Abschluß des Manuskripts erschienenen Gesammelten Abhandlungen des Altmeisters der preußischen Historie Carl Hinrichs hingewiesen: Preußen als historisches Problem, hrsg. von G. Oestreich (Berlin 1964).

Auschwitz - Ende einer „biologischen Weltanschauung"

Wolfgang Kuhn

In seiner temperamentvollen Zeitkritik „Mein zwanzigstes Jahrhundert" schreibt Ludwig Marcuse: „Man ist sehr freigebig, wenn es noch einmal loszuwettern gilt gegen die Hersteller von Lampenschirmen aus Menschenhaut. Man ist sehr wenig geneigt, das Furchtbare zu durchdenken, das die Zukunft viel unsensationeller bedroht ..."[1] In der Tat kann man sich des Eindruckes nicht erwehren, als versuche man die „unbewältigte Vergangenheit" nur dadurch zu bewältigen, daß man in Film, Fernsehen, illustrierten Zeitschriften und Schulbüchern ihre grauenhaften Symptome erneut heraufbeschwört, nicht aber das Übel an seiner eigentlichen, verborgenen Wurzel angeht. Die auch für unsere Zukunft entscheidende Frage wird gar nicht gestellt: welche geistige Macht denn eigentlich hinter dieser sogenannten „Weltanschauung" des Nationalsozialismus steht, die ihre Anhänger zu tausendfachen Mördern werden ließ, denen selbst jetzt noch, nach Jahren des Untertauchens gefaßt und vor Gericht gestellt, kaum Reue über ihre Verbrechen anzumerken ist. Hat man sie nicht darin geschult, die „nationalsozialistische Weltanschauung", wie sie im Parteiprogramm und „den Äußerungen unseres Führers ihren Ausdruck findet", als die allein verbindliche „Grundlage der Auslegung aller Rechtsquellen" zu betrachten?[2] Hat sie nicht Hitler bereits vor seiner Machtübernahme darüber belehrt, es gäbe nur ein Recht in der Welt und dieses Recht liege in der eigenen Stärke?[3] In seiner Rede in Kulmbach am 5. Februar 1928 sagte er: „Die Idee des Kampfes ist so alt wie das Leben selbst, denn das Leben wird nur dadurch erhalten, daß anderes Leben im Kampf zugrunde geht ... In diesem Kampf gewinnt der Stärkere, Fähigere, während der Unfähigere, der Schwache verliert. Der Kampf ist der Vater aller Dinge ... Nicht durch die Prinzipien der Humanität lebt der Mensch oder ist er fähig, sich neben der Tierwelt zu behaupten, sondern einzig und allein durch die Mittel brutalsten Kampfes ..."[4] Wenn Bullock in seiner Studie über Tyrannei hierzu erklärend bemerkt: „Dies ist ganz einfach die Philosophie des Obdachlosenasyls"[5], so erkennt der Biologe jedoch weit mehr darin: die letzte Konsequenz einer bedenkenlosen Übertragung der dar-

---

[1] L. Marcuse, Mein zwanzigstes Jahrhundert, München 1960, 177.

[2] W. Hofer, Der Nationalsozialismus. Dokumente, Frankfurt 1957, 101.

[3] R. Hommerding, Die nationalsozialistische Diktatur, Institut für staatsbürgerliche Bildung in Rheinland-Pfalz, 1961, 47.

[4] G. W. Prange, Hitlers Words, Washington 1944, 8.

[5] A. Bullock, Hitler – eine Studie über Tyrannei, Düsseldorf 1959, 32.

winistischen Selektionstheorie auf den Menschen, die auch in ihm „nur ein Tier"[6] sehen möchte. Eine biologische Theorie wurde zum tragenden Fundament einer „Weltanschauung" erhoben – ungeachtet der Tatsache, daß jede „wissenschaftliche Weltanschauung" ein Widerspruch in sich selbst ist[7].

Für das richtige Verständnis weltanschaulicher und politischer Auswirkungen der darwinistischen Selektionstheorie ist ein verhängnisvoller Zirkelschluß von großer Bedeutung. Der Gedanke eines die Tüchtigeren oder Stärkeren fördernden und die minder Tüchtigen, Schwächeren auszumerzenden „Kampfes ums Dasein" kam Darwin bei der Lektüre eines Buches, das der englische Nationalökonom Malthus geschrieben hatte. Dessen Theorie von der ungleichen Vermehrungsquote der Produzenten und Konsumenten – um zwei Begriffe aus der Biozoenotik zu verwenden[8] – stellt mit dem Liberalismus, wie er sich besonders im Manchestertum des 19. Jahrhunderts äußerte, „eben die soziale Ideologie" dar, „aus der die Theorien Darwins hervorgingen"[9]. In der Folgezeit sollte dann die darwinistische Lehre vom Überleben (ja dem Überlebens-„Recht"!) des Stärkeren, nun wiederum rückübertragen auf die menschliche Gesellschaft, eine Entwicklung einleiten, die schließlich – und, wie es den Anschein hat, durchaus folgerichtig – in den Gaskammern von Auschwitz und anderen Massenvernichtungslagern der nationalsozialistischen Diktatur endete. Wie kritiklos gläubig das unbewiesene Dogma von der natürlichen Auslese im Kampf ums Dasein, jener Kombination von „Urdummheit plus Urbrutalität"[10], als der sinn- und ziellosen Ursache jeder Höherentwicklung des Lebendigen nicht nur von naturwissenschaftlichen Laien, sondern auch von den Fachleuten hingenommen und für den Schlüssel zur Erkenntnis und Wahrheit gehalten wurde, zeigt die Tatsache, daß auch heute noch, nach mehr als hundert Jahren, ein Wissenschaftler wie Albert Wellek klagen muß: „Voraussetzungslosigkeit überall – bloß nicht hier! ... der bloße Gedanke, daß der extremste Evolutionismus nicht im Recht sein könnte, wäre ketzerisch reaktionär."[11] Thure v. Uexküll spricht geradezu von einem „geistigen Terror" gegen das teleologische Denken, dessen Ursachen nicht im sachlichen, objektiven Urteilen, sondern im Emotionalen zu suchen seien[12]. Otto Spülbeck meint das gleiche, wenn er feststellt, es könne nicht allein das wissenschaftliche Interesse dahinterstehen, wenn anerkannte Wissenschaftler zur gleichen Zeit für und gegen den Darwinismus auftreten. In einem solchen Fall könnte die Ursache der Meinungsverschiedenheiten nicht mehr allein im wissenschaftlichen Befund liegen, sondern nur in einer verschiedenen weltanschaulichen Ausrichtung[13]. Es ist die Furcht vor einem etwa möglichen „physiko-

---

[6] J. Rostand, Das Abenteuer des Lebens, West-Berlin 1956, 9.
[7] O. Brüggemann, Naturphilosophie und Weltanschauung, in: Die Natur, Stuttgart-Schmiden, 71. (1963) 58–60.
[8] A. Fr. Thienemann, Leben und Umwelt, Hamburg 1956.
[9] H. Conrad-Martius, Utopien der Menschenzüchtung, München 1955, 29.
[10] A. Neuhäusler, Der Mensch und die Abstammungslehre, München 1958, 57.
[11] A. Wellek, Die Anschauung vom Menschen in der modernen Psychologie. Das ist der Mensch, Stuttgart 1959, 67.
[12] Th. v. Uexküll, Der Mensch und die Natur, München 1953, 114.
[13] O. Spülbeck, Der Christ und das Weltbild der modernen Naturwissenschaft, Berlin 1959, 117.

theologischen Gottesbeweis", wie Alois Wenzl sagt[14], der die Gegner von Teleologie und Finalität in der lebendigen Natur dazu veranlaßt, den darwinistischen Wunschtraum einer primitiven mechanistisch-materialistischen „Erklärung" – jener „herrlich einfachen Idee", wie Lecomte du Noüy spöttisch bemerkt – kritiklos für die Wirklichkeit zu halten[15]. Wo sonst hat sich Dantes Wort so bewahrheitet, daß keine Wissenschaft ihren eigenen Gegenstand beweist, sondern ihn vielmehr voraussetzt?[16]

Die Übertragung des Selektionprinzips auf die menschliche Gesellschaft

Die Befürchtungen des englischen Dichters und Zeitgenossen Charles Darwins, Carlyle, die Anerkennung der darwinistischen Lehren vom unerbittlichen Kampf ums Dasein, der nur die Tüchtigsten, die Brutalsten überleben läßt, würden der Menschheit großen Schaden zufügen, sie verrohen und auf einen Tiefstand herabdrücken wie nie zuvor im Laufe der Geschichte, sollten sich schneller bewahrheiten, als er selbst es ahnen konnte. War es – unter Voraussetzung der Wahrheit des darwinistischen Dogmas – etwa nicht durchaus logisch, wenn Herbert Spencer, Darwins Mitstreiter, behauptete, die behördlichen hygienischen Maßnahmen verstießen gegen „das Naturgesetz", weil man dadurch auf künstliche Weise diejenigen am Leben erhalte, die am wenigsten imstande wären, für sich selbst zu sorgen und, so müßte man ergänzen: unter „natürlichen" Verhältnissen dem Kampf ums Dasein zum Opfer fielen? Aus der Überzeugung, man dürfe in diesen natürlichen Kampf nicht eingreifen, lehnte Spencer nicht nur die staatliche Erziehung, sondern gleichermaßen die Armengesetze und die sanitären Wohnungsvorschriften ab[17]. Wie recht Clark mit seiner Feststellung hat, die Evolutionslehre Darwins habe jedem Übeltäter einen Freibrief für sein Gewissen gegeben und das skrupelloseste Benehmen einem Konkurrenten gegenüber könnte von nun an „vernunftgemäß" erklärt und gerechtfertigt werden, zeigt die Begeisterung, mit der Darwins Theorie von den amerikanischen Großindustriellen aufgenommen und in die Tat umgesetzt wurde. James Hill erklärte zum Beispiel, das Schicksal der amerikanischen Eisenbahngesellschaften werde durch das „Gesetz" vom Überleben des Geeignetsten bestimmt. Dadurch fühlte er sich berechtigt – ja wenn nicht gar durch die Legitimation, nur ein „ewiges Naturgesetz" zu befolgen, geradezu verpflichtet –, kleinere Eisenbahngesellschaften finanziell zu ruinieren, um sie auf diese Weise ebenfalls unter seine Kontrolle zu bekommen.

Nicht viel anders „rechtfertigte" John D. Rockefeller sein rücksichtsloses Vorgehen, das ihm Berge von Geld einbrachte, mit dem angeblichen „Befolgen eines

[14] A. Wenzl, Die philosophischen Grenzfragen der modernen Naturwissenschaft, Stuttgart 1954, 83.
[15] P. Lecomte du Noüy, Die Bestimmung des Menschen, Stuttgart 1948, 65.
[16] A. Arber, Sehen und Denken in der biologischen Forschung, Hamburg 1960, 71.
[17] R. E. D. Clark, Darwin und die Folgen, Wien 1954, 123.

Naturgesetzes, eines Gesetzes Gottes"[18]. In Deutschland setzte Alfred Friedrich Krupp im Jahre 1900 ein Preisausschreiben unter dem Titel aus: „Was lernen wir aus den Prinzipien der Deszendenztheorie in bezug auf die innerpolitische Entwicklung und Gesetzgebung der Staaten?" Prominentester Preisrichter war Ernst Haeckel! Am verheerendsten waren die Auswirkungen der bedenkenlosen Übertragung und Anwendung des angeblichen „Naturgesetzes" vom Überlebensrecht des Stärkeren auf die Verhältnisse im Belgischen Kongo zu Anfang unseres Jahrhunderts. „Massenmord", fragt Clark, „warum auch nicht? Er war nur eine Folgewirkung der Evolutionslehre, und sie bewies, daß die Europäer die geeignetsten seien, um zu überleben."[19] Darwin selbst hatte ja bereits im Jahre 1871 geschrieben: „Wir können sagen, daß im rohesten Zustand der Gesellschaft diejenigen Einzelwesen, die am klügsten waren, die die besten Waffen oder Fallen erfanden und benutzten und demnach am fähigsten waren, sich zu verteidigen, eine größere Anzahl Nachkommen aufziehen konnten. Stämme, welche die meisten derart begabten Männer enthalten, werden an Zahl zugenommen und andere Stämme verdrängt haben."[20] Er wendet also ohne Einschränkung und ohne zu zögern sein Selektionsprinzip auch auf die menschliche Gesellschaft an, was besonders kraß in seiner Forderung zum Ausdruck kommt, man dürfe die Lebensbedingungen der Armen nicht bessern, weil dies den evolutionistischen Existenzkampf behindere. Ein Treppenwitz der Weltgeschichte, so ist man versucht zu sagen, daß Karl Marx sein Hauptwerk „Das Kapital" ausgerechnet diesem Mann widmen wollte! Nietzsche machte es Darwin allerdings zum Vorwurf, daß er seine Lehre nicht „bis zu ihrem logischen Schluß geführt habe"[21], daß sie keinen Kampfruf zur Vorbereitung der Erde für den Übermenschen beinhalte, sondern darauf vertraue, daß die weitere Entwicklung gewissermaßen automatisch tüchtigere Menschen hervorbringen würde. Wie sehr Nietzsche in seinem Denken von Darwin beeinflußt war, zeigen seine Werke, in denen er den Kampf als Grundaspekt des Lebens betont und das Kraftvolle, Lebensfähige mit „gut", alles Verkümmerte und Schwache jedoch mit „schlecht" identifiziert. Während das Christentum nach seiner Auffassung gerade das Schwache fördert, weil es Liebe und Barmherzigkeit predigt und nicht die Brutalen, sondern die Friedfertigen selig preist und somit der „natürlichen Auslese" entgegenarbeitet, steht sein Übermensch jenseits von Gut und Böse, über aller Moral. Damit aber wird er zur Bestie, deren Taktik, wie Oswald Spengler es ganz im darwinistischen Sinn formulierte, „die eines prachtvollen, tapferen, listigen, grausamen Raubtieres ist, das angreifend, tötend und vernichtend lebt"[22]. Nietzsches ganze zynische Verachtung des Nicht-Übermenschen kommt in Zarathustras Worten zum Ausdruck: „Was ist der Affe für den Menschen? Ein Gelách-

---

[18] Ebd. 127. [19] Ebd. 133.
[20] Ch. R. Darwin, Die Abstammung des Menschen, Leipzig o. J., 273.
[21] R. E. D. Clark a.a.O. 132.
[22] O. Spengler, Der Mensch und die Technik, München 1931, 23.

ter oder eine schmerzliche Scham. Und ebendas soll der Mensch für den Übermenschen sein: ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham."[23] Nicht der Mensch, so läßt Nietzsche Zarathustra bekennen, liegt ihm am Herzen, sondern der Übermensch – der ist sein „Erstes und Einziges". Deshalb müssen die höheren Menschen „die kleinen Tugenden, die kleinen Klugheiten, die Sandkorn-Rücksichten, den Ameisen-Kribbelkram, das erbärmliche Behagen" aller niederen überwinden[24], denen Zarathustra zuruft: „Ihr habt den Weg vom Wurm zum Menschen gemacht, und vieles ist in euch noch Wurm. Einst wart ihr Affen, und auch jetzt noch ist der Mensch mehr Affe als irgend ein Affe."[25]

Der Wandel im Zuchtziel: vom Individuum zur Rasse

Wenn Nietzsche sagt, die Erde sei voll von Überflüssigen und das Leben verdorben durch die Viel-zu-Vielen, so scheute man sich – wenigstens in Europa – vorerst noch, die letzte und äußerste Konsequenz aus Darwins Lehre zu ziehen. Dennoch hat das Verhängnis bereits seinen Lauf begonnen, und die schonungslose Verwirklichung der darwinistischen Zuchtideale ist nur noch eine Frage der Zeit – und der politischen Macht ihrer Verfechter. Daß jedoch die „Rasse" und nicht mehr der Einzelmensch, im Sinne Nietzsches der Übermensch – der freilich um mehr als nur das Dasein, der um die Macht kämpft – zum Zuchtideal wurde, lag in der historischen und soziologischen Entwicklung des 19. Jahrhunderts begründet. Die nominalistische Auffassung der natürlichen Lebensordnung erwies sich als falsch; denn der von Darwin postulierte Kampf ums Dasein isolierter „Menschenatome" führte auf sozialem Felde durchaus nicht dahin, wohin er nach der darwinistischen Prognose hätte führen müssen. Es wird eben, wie die historische Entwicklung zeigte, nicht von selbst alles gut im Sinne einer Aufwärtsentwicklung durch Konkurrenz, die eine bestmögliche Wirtschafts- und Gesellschaftsform herausbilden sollte[26]. Es erwies sich als unumgänglich, daß sich die Menschen organisierten – die Zeit Darwins war zugleich auch die Zeit des aufkeimenden Sozialismus. Im darwinistischen Sinne mußten diese Gemeinschaftsbildungen negativ selektorisch wirken, weil sie dem armen und schwachen, dem kranken und verlassenen Individuum zu Hilfe kamen.

Anderseits führte das liberalistische „laisser faire, laisser aller" nicht zu einer deutlichen Trennung in erfolgreiche, tüchtigere „Überlebende" und erfolglose Versager, die der Konkurrenzkampf ausmerzt, sondern zu einer Nivellierung, einer Auflösung der alten Ständestufen. Allmählich wird alles „Mittelstand". Keineswegs führt die liberalistisch-mechanistische Auswürfelung durch den „Kampf ums Dasein" in der freien Konkurrenz von selbst zu einer gegliederten Gesellschaftsordnung, die sich selbst im Gleichgewicht erhält. Deshalb mußte, wie Hedwig

---

[23] Fr. Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Stuttgart 1921, 13.
[24] Ebd. 419. [25] Ebd. 13. [26] H. Conrad-Martius a.a.O. 47.

Conrad-Martius hervorhebt, diesem im menschlichen Zusammenleben nicht von selbst funktionierenden darwinistischen Entwicklungsmechanismus einer Artförderung der Species Mensch „durch entsprechende Maßnahmen auf die Sprünge geholfen werden" [27].

Wenn also weder die naturgegebene historisch evolutionäre Vergesellschaftung, noch das liberalistische laisser faire im Sinne der darwinschen Theorie funktioniert und zudem die sozialistische Organisation die Gefahr einer Kontraselektion heraufbeschwört, so bleibt nur der Ausweg, unter einem ganz neuen Maßstab, einem biologischen, einem Rassenmaßstab zu organisieren, zu totalisieren und die Spezies Mensch hinaufzuzüchten (Conrad-Martius).

In dieser Situation bot sich der bereits vier Jahre vor Darwins Entstehung der Arten erschienene „Essai sur l'inégalité des races humaines" Gobineaus geradezu an. Gobineaus Rassenlehre erkennt nur der sogenannten „arischen Rasse" Intuition, Genialität und Forschergeist zu. Houston Stewart Chamberlain, der Schwiegersohn des in seinen Werken den nordischen Helden verherrlichenden Richard Wagner, baute auf diesen Gedanken weiter auf. Für Chamberlain ist, wie er sagt, Rasse „vielleicht die allerwichtigste Lebensfrage, die an den Menschen herantreten kann" [28]. Nur die Zeugung reiner Rassen führt seiner Meinung nach zur Veredelung des Menschen, und diese Zeugung edler Rassen erfolgt nach den gleichen Gesetzen wie die Veredelung von Obstbäumen; denn „wir haben nicht die geringste Veranlassung, das Menschengeschlecht als eine Ausnahme zu betrachten" [29]. Hier bahnt sich eine Entwicklung an, die mit der absoluten Ent-Persönlichung des Menschen enden sollte. Es ist bezeichnend, daß Chamberlain vom „Menschenmaterial" spricht, das, wenn es schwach ist, zugrunde geht in dem Kampf, der das starke „Material" stählt. Da es für Chamberlain – getreu der Lehre Gobineaus – „gute und schlechte Rassen" gibt [30], versteht es sich gewissermaßen von selbst, daß die Arier, von denen er behauptet, sie ragten seelisch und körperlich unter allen Menschen empor „von rechtswegen ... die Herren der Welt sind" [31]. Unter dieser Voraussetzung scheint es nur logisch, wenn Chamberlain fordert, „wir werden uns zielbewußt gegen das Ungermanische verteidigen ... indem wir diejenigen, die nicht zu uns gehören ... schonungslos zu Boden werfen und ausschließen ... Rücksicht ist Verbrechen an sich selbst" [32]. In diesem Sinne nennt Chamberlain das Aussetzen schwächlicher Kinder „jedenfalls eines der segenvollsten Gesetze der Griechen, Römer und Germanen" [33]. Allerdings geht er mit seinen Forderungen längst nicht so weit wie später die von ihm zweifellos inspirierten Rassenfanatiker, die Fiskes Behauptung wörtlich befolgten: „Das unaufhörliche Hinschlachten ist es, wodurch die höheren Formen des organischen Lebens entwickelt worden sind" [34].

---

[27] Ebd. 48.
[28] H. St. Chamberlain, Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts, München 1941, 319.
[29] Ebd. 332. [30] Ebd. 543. [31] Ebd. 596. [32] Ebd. 859. [33] Ebd. 328.
[34] J. Fiske, The destiny of Man, viewed in the light of his origin, Boston 1884.

Die Entwicklung bis zur radikalen Anwendung der angeblichen Naturgesetzlichkeit vom „Kampf ums Dasein" und eines davon abgeleiteten „Rechtes" des Stärkeren zum Überleben vollzog sich im Anschluß an Chamberlain zunächst über ein noch verhältnismäßig humanes Zwischenstadium. Hedwig Conrad-Martius spricht daher vom „humanen Sozialdarwinismus", dessen hervorragendster Vertreter Wilhelm Schallmeyer war[35].

Humaner und antihumaner Sozialdarwinismus

Die humanen Sozialdarwinisten wollen durch eugenische Maßnahmen im Sinn einer „Rassenhygiene" die angeblich wertvollere Rasse höherzüchten. Wenn es auch erst dem „antihumanen Sozialdarwinismus" vorbehalten bleiben sollte, die aktive Ausmerzung erblich und rassisch Minderwertiger zu fordern, so ist doch der gefährliche Weg dorthin bereits betreten. Der einzelne, die Person gilt nichts mehr, sondern besitzt lediglich noch eine Funktion für das generative oder auch soziale Ganze. Die Person geht unter in der Anonymität der Rasse, ja sie ist, gemäß der Weismannschen Lehre vom „Keimplasma" nur noch ein Instrument, ein Mittel zur Weitergabe des allein zu bewertenden Erbgutes. Daher fordert Schallmeyer auch, die Nichtfortpflanzung der ungünstigen Varianten müsse ein unerläßlicher Bestandteil jeder „Züchtungsmethode" sein. Das soll durch Heiratsverbote, Sterilisation und die Asylierung von Geisteskranken, Epileptikern, Kriminellen, blinden, tauben und verkrüppelten Kindern erreicht werden.

Die aktive Höherzüchtung des wertvollen Erbgutes dagegen soll durch Fortpflanzungsauslese und eine neue, freiere Sexualordnung erreicht werden, die vor allem, wie Ehrenfels betont, die Monogamie als „verderblich" ablehnt[36]. Ohne eine neue Moral, eine „Herrenmoral" – und hier wird der Einfluß Nietzsches wieder sichtbar – glaubt jedoch Ehrenfels nicht an die Möglichkeit einer Aktualisierung seiner Polygynie-Vorstellungen. Hentschel machte in seinem Mittgartbund konkrete Vorschläge für eine derartige planvolle Züchtung der „hellen Rasse"[37], wie sie später von entsprechenden Institutionen der SS wie dem „Lebensborn" im Prinzip auch verwirklicht wurden. Schallmeyer selbst wollte allerdings die Monogamie nicht aufgeben und betonte, daß seine Rassenhygiene nur die Fruchtbarkeitsauslese erstrebe und nicht die in der Natur wirkende „Lebensauslese".

Es gibt aber, hat man diesen Weg erst einmal beschritten, kein Zurück mehr. Mit der Abwertung der Person tritt an die Stelle der Individualethik die Gattungs- oder Rassenethik, an die Stelle der Idee einer objektiven Gerechtigkeit das soziale Nützlichkeitsprinzip. Fürderhin soll, ja muß offenbar nach Naturgesetz als gerecht

---

[35] W. Schallmeyer, Vererbung und Auslese, Grundriß der Gesellschaftsbiologie und der Lehre vom Rassendienst, Jena 1919.

[36] Chr. V. Ehrenfels, Die konstitutive Verderblichkeit der Monogamie, in: Arch. f. Rassen- und Gesellschaftsbiol., 4. Jg. 5, 6.

[37] W. Hentschel, Mittgart, ein Weg zur Erneuerung der germanischen Rasse, Dresden 1911.

gelten, was der Kräftigung des Gemeinwesens, der Entfaltung der Rasse dient. Das hat Ehrenfels klar erkannt. Ein absolutes Gewissen, ein objektives Recht gibt es nicht und darf es für die Planer einer Menschenzüchtung gar nicht geben. Ohne die Um- und Abwertung sämtlicher Werte lassen sich diese Ziele nicht erreichen. Der Sozialdarwinist Alfred Ploetz betont in seiner rassenhygienischen Utopie[38], es dürfe keinen Schutz der Kranken und Schwachen geben. An die Stelle eines humanen ethischen Maßstabes soll nach seinen Vorstellungen der biologische Erfolgsmaßstab treten, der da lautet: stark = gut, schwach oder krank = schlecht. Wenige Jahrzehnte später sollte Hitler sagen: „Recht ist Mittel der Beherrschung... es gibt nur ein Recht, das Lebensrecht der Nation"[39], und die nationalsozialistische Bewegung den endgültigen Schritt „zur Überwindung des Historismus und zur Anerkennung rein biologischer Werte" nennen[40].

Konsequenter Darwinismus und Nationalsozialismus

So führt die konsequente Weiterentwicklung des humanen Sozialdarwinismus zwangsläufig zu einem antihumanen Sozialdarwinismus (Conrad-Martius), der im Nationalsozialismus ein vorläufiges Endstadium erreichte. Tille schrieb im Jahre 1895: „Wir erbärmlichen Menschenkindlein haben uns aus allerhand Schwachheiten ein Moralchen zusammengebraut. Du große Natur hast eine andere Moral, darum bist du nach unserem Moralchen unmoralisch. Nun wollen wir Menschenkindchen dir doch einmal unser Moralchen aufnötigen. Ob unsere Rasse dabei herunterkomme, ist ganz gleich ... Wenn wir nur unserem Moralchen zum Siege verhelfen! Das nennen wir dann ... ‚Errungenschaften der Menschlichkeit'. Du läßt die Tüchtigsten überleben, wir auch die Untüchtigen. Wir haben eigene Anstalten, in denen wir Krüppel, Lahme, Blinde, Irre, Schwindsüchtige ... aufpäppeln, um sie dann gelegentlich zu entlassen, damit sie sich fortpflanzen und ihre Krankheiten weitervererben können ..."[41] Nach Tille besitzt die stärkere Rasse das Recht, die „niedere" zu vernichten; denn „was sich nicht behaupten kann, muß sich gefallen lassen zugrunde zu gehen"[42]. Er fordert das Opfer der Krüppel und „Angeseuchten", wie er sie nennt, und deren Nachkommen, so wie die jüdischen Stammeshelden Böcke geopfert hätten, damit Raum für die Nachkommen der Gesunden und Starken bleibt. Das Sittengesetz nennt Tille die „Summe der geistigen Schranken, mit denen die Gesellschaft das Individuum umgibt, und die Freiheit der Betätigung seiner Kraft einengt"[43].

„Daß diese historische und entwicklungstheoretische Relativierung des Unsittlichen, Unrechtlichen und Verbrecherischen", sagt Hedwig Conrad-Martius, „die die ganze absolute (apriorische) Rechts- und Wertlehre ins Gleiten brachte, ihren

---

[38] A. Ploetz, Grundlinien einer Rassenhygiene, Berlin 1895.
[39] H. Rauschning, Gespräche mit Hitler, Zürich o. J., 79. [40] Ebd. 219.
[41] A. Tille, Darwin und Nietzsche, ein Buch Entwicklungsethik, Leipzig 1895, 120.
[42] A. Tille, Volksdienst, Leipzig 1893, 27. [43] Ebd. 375.

geistesgeschichtlichen Schuldanteil daran hat, daß im Dritten Reich kriminelle Taten mit gutem, ja ‚allerbestem Gewissen' tatsächlich ausgeführt wurden, dürfte nicht zu bestreiten sein."[44] Der Nationalsozialismus vollzog als vorläufig letzte Etappe dieser Entwicklung vom Darwinismus über den gemäßigten, humanen Sozialdarwinismus und den antihumanen Sozialdarwinismus, der über die Eugenik hinausgehend Euthanasie anstrebt, den Übergang von der Utopie und Theorie zur grauenhaften Praxis. In seiner „Rassenkunde des deutschen Volkes" zitiert Günther im Jahre 1935 Grotjahns „Soziale Pathologie" von 1923: „Die Nation, der es zuerst gelänge, das gesamte Krankenhaus- und Anstaltswesen in den Dienst der Ausjätung der körperlich und geistig Minderwertigen zu stellen, würde einen von Jahrzehnt zu Jahrzehnt wachsenden Vorsprung vor allen übrigen Völkern gewinnen."[45] Man kann der erstaunlichen Tatsache, daß viele, selbst namhafte Biologen der nationalsozialistischen „Weltanschauung" zunächst positiv gegenüberstanden und sie aktiv unterstützen, nur gerecht werden, wenn man bedenkt, welche klägliche Nebenrolle die Biologie um die Jahrhundertwende und auch späterhin noch im Schulunterricht spielte. Johannes Reinke bemerkte 1907, daß am Siegeszug des Materialismus nicht ein Zuviel, sondern ein Zuwenig naturwissenschaftlicher Bildung schuld sei. Fast zwanzig Jahre später war es noch immer nötig, daß Bavink mahnend ausrufen mußte: „Die Naturwissenschaften aus den Schulen verbannen heißt der naturwissenschaftlichen Hintertreppenliteratur Tür und Tor öffnen."[46] Der Nationalsozialismus aber umgab sich vom ersten Moment seines Entstehens an mit biologischem Gedankengut, so daß mancher Biologe tatsächlich hoffte, unter seinem Einfluß begänne eine neue Blütezeit der wissenschaftlichen Biologie. Rosenberg nannte den Nationalsozialismus im „Völkischen Beobachter" vom 3. Mai 1930 eine „organische Erhebung"[47]. Der Zoologe Escherich pflichtete ihm darin bei, als er in seiner zweiten Rektoratsrede 1935 sagte, die Grundidee des Nationalsozialismus sei durch und durch biologisch, ja der Nationalsozialismus sei gewissermaßen der biologische Wille des deutschen Volkes. Im gleichen Jahr schrieb jedoch Alfred Rosenberg in seinem „Mythus des zwanzigsten Jahrhunderts": „Wissenschaft ist eine Folge des Blutes ..."[48] „Es gibt keine voraussetzungslose Wissenschaft, sondern nur Wissenschaft mit Voraussetzungen."[49] Die ganze Tragweite des Ausspruches „Nationalsozialismus ist politisch angewandte Biologie"[50], der, richtiggestellt, allerdings lauten müßte „politisch angewandter Darwinismus", sollte nur allzu bald offenbar werden. Wie recht Lehmann kurz nach dem Krieg mit seiner Feststellung hatte, die extreme Rassenideologie des Nationalsozialismus habe ein biologisch hoffnungslos ungebildetes Deutschland erfaßt und, da es sich nicht da-

---

[44] H. Conrad-Martius a.a.O. Utopien 254.
[45] F. K. Günther, Kleine Rassenkunde des deutschen Volkes, München 1935, 145.
[46] E. Lehmann, Irrweg der Biologie, Stuttgart o. J., 24.
[47] A. Rosenberg, Blut und Ehre, München 1937, 162.
[48] A. Rosenberg, Der Mythus des 20. Jahrhunderts, München 1935, 120.
[49] Ebd. 119. [50] E. Lehmann a.a.O. 26.

gegen wehren konnte, in Trümmer gelegt[51], mag folgender Absatz aus einem 1933 erschienenen Buch über die Grundlagen der Rassenforschung bestätigen, das der „Reichskommissar für die Reinigung des Büchereiwesens" damals an die erste Stelle des nationalsozialistischen Schrifttums setzte: „Es gibt kein körperliches und seelisches Merkmal, das einen Begriff Menschheit im Unterschiede zu den Tieren rechtfertigen würde, sondern nur Unterschiede zwischen den nordischen Menschen einerseits und dem Tier überhaupt einschließlich der nichtnordischen Menschen oder Untermenschen als Übergangsformen andererseit." [52]

Wer alle nichtnordischen Menschen mit den Tieren auf gleiche Stufe stellt, für den können die letzten moralischen Schranken fallen, die darwinsche These vom Überleben des Tüchtigeren bis zur unmenschlichen Konsequenz zu befolgen.

Die nationalsozialistische Ideologie schöpfte aus vielen Quellen und führte die Gedanken Darwins, Gobineaus, Chamberlains, Nietzsches und der von ihnen inspirierten humanen und antihumanen Sozialdarwinisten bis zu ihren letzten logischen Schlußfolgerungen, wenn auch manches anders gedeutet wurde, da es für sie ja keine voraussetzungslose Wissenschaft gab. So wurde der „Kampf ums Dasein" unbedenklich zum „ehernen Naturgesetz", ohne das „ja jede .. Höherentwicklung . . undenkbar wäre" [53], erklärt, ebenso wie der Sieg des „Besten" zu einem „Recht". „Wer leben will, der kämpfe also", ruft Hitler emphatisch aus, „und wer nicht streiten will in dieser Welt des ewigen Ringens, verdient das Leben nicht." [54] Mit der Kraft zum Kampfe endet auch das Recht zum Leben, allein Stärke ist Lebensberechtigung[55]. Für Hitler stellt nach seinen eigenen Worten die Natur „wie auf allen Gebieten, so auch auf dem Gebiet der Auslese die beste Lehrmeisterin" dar. Deshalb dürfe man auch „kein Mitleid mit Leuten haben, denen das Schicksal bestimmt hat, zugrunde zu gehen. Man darf mit niemand Mitleid haben, dem die nötige Lebenshärte fehlt" [56].

Das Ergebnis dieses harten Daseinskampfes, das Zuchtziel der Nationalsozialisten ist die höhere oder wertvollere Rasse. Der Einzelmensch, die Person ist nur noch als Erbträger von einer vorübergehenden Bedeutung. „Der Einzelne ist nichts, das Volk und seine Zukunft alles", verkündet der Rassentheoretiker Ph. Kuhn[57]. Daher ist auch, wer keine Kinder hat, schon zu seinen Lebzeiten vom Rassenstandpunkt aus tot. Günther hat es einige Jahre später offen ausgesprochen, daß die nordische Bewegung die Menschen viel weniger als einzelne denn als Erbträger betrachtet[58]. Rosenberg meinte sogar, es sei das Kennzeichen des deutschen Lebensstiles, daß sich kein Deutscher heute als Privatmann fühlen will[59]. Er schrieb wörtlich im „Mythus": „Die stärkste Persönlichkeit ruft heute nicht mehr nach Persönlichkeit, sondern nach Typus." [60] Wer aber diesen Typus repräsentiert, welche Rasse

---

[51] Ebd. 84. [52] Ebd. 50. [53] A. Hitler, Mein Kampf, München o. J., 312.
[54] Ebd. 317. [55] Ebd. 385. [56] H. Picker, Hitlers Tischgespräche, Bonn 1951, 227.
[57] Ph Kuhn u. H. W. Kranz, Von deutschen Ahnen für deutsche Enkel, München 1933, 61.
[58] F. K. Günther a.a.O. 144. [59] A. Rosenberg, Gestaltung der Idee, München 1936, 344.
[60] Ders., Mythus 531.

die hochwertigere und damit allein lebensberechtigte ist, das wird von Menschen entschieden. Wer Arier ist, bestimme ich, hat Göring einmal gesagt! Somit ist alles weitere der Willkür einer mit Voraussetzungen belasteten „blutbedingten" sogenannten „Wissenschaft" überlassen. Wenn der Kampf ums Dasein als „das letzte große Naturgesetz" [61] verehrt, das Recht des Stärkeren als einziges „für ewig an ein gewisses Blut" geknüpftes[62] Recht anerkannt und eine bestimmte Rasse willkürlich zur tüchtigsten erklärt wird, so ergeben sich die entsprechenden Folgerungen zwangsläufig. „Alles, aber auch alles", meint Rosenberg, „hat der Stärkung jener rassischen Grundlagen zu dienen, die die Blüte der Nation gewährleisten." [63] Da kein objektives Recht mehr anerkannt wird und für den Nationalsozialisten fürderhin Wahrheit kein logisches Richtig und Falsch bedeutet, „sondern daß eine organische Antwort gefordert wird auf die Frage: fruchtbar oder unfruchtbar ..." [64], muß dieses „alles" wörtlich verstanden werden. Da nach Rosenberg das christliche Mitleid „zu der größten Verheerung unseres gesamten Lebens geführt hat", Liebe und Humanität „zu einer alle Lebensgebote und Lebensformen eines Volkes ... zersetzenden Lehre geworden" sind[65], tritt an ihre Stelle jetzt der Haß als Triebkraft des Kampfes. Mit der Ermordung von 6 Millionen Juden ist jene Voraussetzung für die „Aufartung des deutschen Volkes" erfüllt, von der Ph. Kuhn bereits 1933 sprach[66]. Die Nationalsozialisten haben das von ihm verkündete „Recht", den jüdischen Einfluß „rücksichtslos auszumerzen, wo er sich zeigt" [67], als das Überlebensrecht des Stärkeren für sich in Anspruch genommen – und sicher wird mancher der Überzeugung gewesen sein, damit nur einem „ehernen, ewigen Naturgesetz", dem die Grundsätze der Humanität widersprechen (Rosenberg), Folge geleistet zu haben.

Auch die Vernichtung sogenannten „lebensunwerten Lebens" bedeutete ja nur Gehorsam gegenüber dem „Naturgesetz" Darwins; denn wir haben, so lehrt Ph. Kuhn, die Pflicht, „aus den Erkenntnissen der Vererbungslehre zu schöpfen, das Gute vom Schlechten zu trennen und die minderwertigen und verderblichen Erbanlagen möglichst gründlich auszumerzen" [68].

Die völlige Entwertung der Person zugunsten einer Überwertung der Rasse äußert sich jedoch nicht nur in der rücksichtslos brutalen Ausmerzung aller, die einer Höherentwicklung dieser Rasse angeblich im Wege stehen. Auch die aktive Rassenzüchtung, wie sie im „Lebensborn" betrieben wurde und die „Blutauffrischung" durch SS-Elitetruppen[69] beweisen, daß der einzelne nur noch Mittel zum Zweck ist. Das Ausmaß seiner Erniedrigung kommt schon sprachlich durch eine Gleichstellung mit dem Tier zum Ausdruck. Rosenberg spricht von der „Rassenzucht" als einer unerläßlichen Forderung der neuen Zeit[70], von der „Hochzucht" des uralten Blutes, als handle es sich um irgendwelche Tierzüchtungen. Walter

---

[61] Ders., Blut und Ehre 112. [62] Ders., Mythus 572. [63] Ders., Blut und Ehre 125.
[64] Ders., Mythus 690. [65] Ebd. 169. [66] Ph. Kuhn a.a.O. 75. [67] Ebd. 68.
[68] Ebd. 18. [69] H. Picker a.a.O. 301. [70] A. Rosenberg, Mythus 577.

Darré will ganz in diesem Sinne die Eheberatung in Zukunft durch die Einführung von „Zuchtwarten" ersetzen[71]. Die Einzelperson wurde dem Moloch Rasse zum Opfer gebracht – das Ende war Chaos und Untergang.

Mißbrauchte Biologie?

Die Vertreter eines extremen Darwinismus werden begreiflicherweise nicht gern an diese Zusammenhänge erinnert. Die Frage jedoch, ob Darwins Theorie von den Nationalsozialisten falsch interpretiert wurde, ob sie die Biologie mißbraucht haben oder ob sie diese Theorie nur konsequent in die Praxis umsetzten, ist zu einfach gestellt. Gewiß hat Nachtsheim recht, wenn er sagt, dieses totalitäre System habe die Genetik seiner Ideologie dienstbar gemacht[72]. Ebenso trifft Falkenburgers Klage zu, gerade die Anthropologie habe wie keine andere Wissenschaft dazu herhalten müssen, „als dienende Magd eines herrschenden Systems ihre Methoden und Ziele zu politischen Zwecken mißbraucht zu sehen" [73]. Auch der nationalsozialistische Rassebegriff – wir wissen heute, daß es reine Menschenrassen gar nicht gibt[74] und die so sehr herausgestellten Wertunterschiede nicht existieren[75] – widersprach ja direkt Darwins Theorie. Für den Darwinisten ist die Rasse ein ständig sich wandelndes Durchgangsstadium auf dem Wege zu einer neuen Art – für die Nationalsozialisten und einige Unbelehrbare heute noch[76] etwas Absolutes und Endgültiges.

Doch alle derartigen Einwände treffen den Kern des Problems nicht, der wesentlich tiefer liegt. Von ausschlaggebender Bedeutung war letzten Endes nur die Tatsache, daß mit dem Darwinismus bereits im 19. Jahrhundert eine biologische Theorie zum „Weltbild" erhoben wurde, daß man glaubte, nun alle „Welträtsel" auf recht einfache Art lösen zu können. Daß man auch den Menschen nur als ein „Lebewesen" wie alle übrigen betrachtete und eine zoologische Theorie ohne Berücksichtigung seiner personalen Würde, seiner Sonderstellung als einzigem Leib-Seele-Geist-Wesen auf ihn anzuwenden versuchte: dies war die folgenschwerste Grenzüberschreitung! Unsere Ansichten über die Rolle des Kampfes in der Natur, über das Wesen der Rasse oder der Vererbung mögen vom jeweiligen Stand der Forschung abhängen und mit ihm Wechseln unterworfen sein – diese Grenzüberschreitung aber ist zu jeder Zeit eine tragische Folgen heraufbeschwörende Verfehlung.

Die „unbewältigte Vergangenheit" kann also nicht allein dadurch bewältigt werden, daß man Verbrechen der Nationalsozialisten als Mißbrauch der Biologie hinstellt, sondern nur durch eine klare Verneinung eines jeglichen „Biologismus" überhaupt. Wie aktuell diese Forderung ist, zeigen nicht nur Meldungen aus den Ost-

---

[71] W. Darré, Neuadel aus Blut und Boden, München 1936.

[72] H. Nachtsheim, Ein halbes Jahrhundert Genetik. Akademische Festrede zur Immatrikulationsfeier Juni 1951, Berlin 1951, 17.

[73] Fr. Falkenburger, Grundriß der Anthropologie, Lahr 1947 (Vorwort).

[74] K. Saller, Wie sehen wir heute das Phänomen der Rasse, in: Umschau 8 (1952).

[75] E. Frh. v. Eickstedt, Ursprung, Wesen und Verwandtschaft der Menschenrassen (Das ist der Mensch), Stuttg. 1959.

[76] E. v. Wulffen, Metaphysik der sozialen Gerechtigkeit, Lübeck o. J. (nach 1945).

blockländern[77], denen zufolge man nach dem Ideal des standardisierten „Retortenmenschen" strebt, wie ihn die Phantasie Aldous Huxleys in dem utopischen Roman „Schöne neue Welt" [78] bereits vor Jahrzehnten schilderte. Auch bei uns werden, trotz der Katastrophe, die wir erleben mußten, immer wieder Versuche unternommen, den Menschen zu einem Forschungs- und Versuchsobjekt der Zoologie zu erniedrigen und ausschließlich von dieser dürftigen Basis her Urteile über sein Wesen und seine Zukunft zu fällen.

Die weise Bescheidenheit Adolf Portmanns, der von einer „basalen Anthropologie" spricht[79], die zwar bereits mit biologischen Forschungsmethoden die Einmaligkeit und Sonderstellung des Menschen aufzuzeigen vermag, jedoch der Ergänzung durch geisteswissenschaftliche Methoden und Forschungsergebnisse bedarf, vermissen wir bei vielen Autoren. So behauptete 1956 Jean Rostand, der Mensch sei, „wie wir glauben, nur ein Tier" [80]. Bernhard Rensch meinte noch 1959: „Für Juden, Christen und Mohammedaner ist der Mensch ein Geschöpf Gottes ... Für den naturwissenschaftlich gebildeten modernen Menschen dagegen ... ein Nachkomme tierischer Ahnen." [81] An anderer Stelle nennt er ihn ein Produkt von ungerichteten Mutationen und Auslesesituationen. Gerhard Heberer stimmt ihm darin zu: auch die Evolution des Menschen, schreibt er 1959, kennt keine Voraussicht. Wenn er weiter von der darwinistischen Theorie sagt, ihre Praxis eröffne die Aussicht, „die Menschheit zumindest (! Verf.) nicht schlechter werden zu lassen" [82], so muß man sich erschreckt fragen, ob hier abermals ein Weg beschritten werden soll, der zur völligen Entwertung der Person führen muß. Dieses Erschrecken scheint um so begründeter, als der englische Biologe Julian Huxley acht Jahre nach dem Untergang des Dritten Reiches schrieb, alles, was die Entwicklung fördere, sei recht, und alles, was sie einenge oder vereitle, unrecht[83]. Trotz aller furchtbaren Erfahrung schreckt man also wieder nicht vor solchen Urteilen zurück, die als unerlaubte Grenzüberschreitungen von einem sehr einseitigen und durch seine methodischen Möglichkeiten beschränkten Blickwinkel heraus dem „Ganzen" gerecht werden sollen. Mitunter glaubt man sich bei der Lektüre mancher Neuerscheinungen in das vergangene Jahrhundert zurückversetzt. So etwa, wenn der Anthropologe Saller 1958 schreibt: „Jedenfalls wird der Mensch heute nicht mehr als Werk Gottes betrachtet. Er ist gemäß der Abstammungslehre aus dem Tierreich entstanden ..." [84] Sein Wunschtraum ist es, aus der Anthropologie einen Religionsersatz zu machen, ein Weltbild aus ihren Forschungsergebnissen abzuleiten – allerdings ein recht dürftiges; denn der einzige Sinn, den er dem Menschenleben zuerkennt, ist die Fortpflanzung und die Erhaltung der Art.

---

[77] H. Conrad-Martius a.a.O. 184. Nach einem Bericht in: Mann in der Zeit vom März 1954, 3.
[78] A. Huxley, Schöne neue Welt, Hamburg 1953. Originalausgabe 1932.
[79] A. Portmann, Biologie und Geist, Freiburg 1963.
[80] J. Rostand a.a.O., 9.
[81] B. Rensch, Homo sapiens – vom Tier zum Halbgott, Göttingen 1959, 5.
[82] G. Heberer, Charles Darwin. Sein Leben und sein Werk, Stuttgart 1959, 78.
[83] J. Huxley, Entfaltung des Lebens, Hamburg 1954, 153.
[84] K. Saller, Das Menschenbild der naturwissenschaftlichen Anthropologie, Speyer-München 1958, 150.

Das „biologische Weltbild" – ein Widerspruch in sich selbst!

Ein „biologisches Weltbild" ist jedoch ein Widerspruch in sich selbst. Die methodischen Möglichkeiten der Biologie allein gestatten keine verbindlichen Aussagen über die Welt als Ganzes – und auch nicht über den Menschen. In diesem Machtanspruch der Biologie – der freilich auch ein Mißbrauch ist – lag das Unheil begründet. Der Mensch ist eben nicht nur Natur, ja er ist auch nicht, wie Portmann zeigen konnte[85], ein Tier mit geistigem Überbau, sondern stets als Ganzes etwas völlig anderes, Höheres als jedes Tier. Daher muß auch eine Lehre vom Menschen, die ihn nur vom Tier her und nicht vom Geist her sieht – so hat es Gollwitzer einmal formuliert – eine Lüge sein. „Jede naturwissenschaftliche Theorie des Menschen ist unvollständig", meint Günther Ludwig, „da der Mensch selbst neue Ordnungsprinzipien setzt." [86] Er ist ja nicht wie das Tier der Natur und seiner Umwelt ausgeliefert, sondern wandelt diese seine Welt selbst aktiv um. Allein aus diesem Grund schon können Naturgesetze für ihn niemals die gleiche determinierende Bedeutung haben wie für die anderen Lebewesen. „Daß der Mensch", so mahnt Friedrich Dessauer, „angerufen von der Ewigkeit, von der Unendlichkeit, seine Umwelt selber aufbaut, während Pflanze und Tier in ihrer Umwelt verhaftet sind, daß er sie errichtet als eine Vermählung zwischen Geist und Naturgesetz zu immer größerer Höhe, zu immer größerem Reichtum an Kulturgut und innerlich getragenem Kulturschatz, daß er sie so baut, daß immer mehr Menschen am Kulturbesitz Anteil haben können, daß er sie also zum Lichte, zum Geiste hinbaut, das ist vielleicht das Größte an ihm im irdischen Bereich. Und er tut es aus seinem inneren Befehl. In ihm rauschen die Befehle, wenn er sich sammelt und stille macht. Der Befehl zur Wahrheit, der Befehl zum Guten, der ethische Befehl, und der Befehl zur Gestaltung: seinen Umkreis nicht zu lassen, wie er ist, sondern in die Höhe zu richten." [87]

---

[85] A. Portmann, Zoologie und das neue Bild vom Menschen, Hamburg 1956.
[86] G. Ludwig, Das naturwissenschaftliche Weltbild des Christen, Osnabrück 1962, 116.
[87] Fr. Dessauer, Was ist der Mensch? Frankfurt 1959, 39.

Zum Bildungsrückstand der deutschen Katholiken

Karl Erlinghagen SJ

Nicht erst jüngste marktschreierische Journalistik war der Anlaß, das hier behandelte Problem anzugehen. Der Mangel an qualifizierten katholischen Führungskräften für die Aufgaben in der Gesellschaft der Nachkriegszeit läßt nach den Gründen für diese unleugbare Tatsache fragen. Die Antwort führt zu der Erkenntnis, daß die geistigen Kräfte des deutschen Katholizismus vom Ende des 18. Jahrhunderts ab ohne Zweifel durch eine teilweise massive Behinderung von außen in ihrer Entfaltung gestört wurden. Diese Erklärung allein scheint jedoch nicht ausreichend zu sein, den geschichtlichen Ablauf und den gegenwärtigen Zustand zu erhellen. Das Problem muß tiefer liegen, und es liegt tiefer. Es geht bis an die Wurzeln des katholischen Selbstverständnisses überhaupt.

Historischer Rückblick

Seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert mehren sich im katholischen deutschen Raum die Stimmen, die mit dem Gettodasein der Katholiken unzufrieden sind. Statistische Erhebungen, die damals auf allen Gebieten systematisch gemacht wurden, wiesen eindeutig nach, was man ohnehin schon wußte: die Katholiken erfüllen in der Zahl der höheren Schüler und Studenten nicht die Erwartungen, die man nach dem Bevölkerungsproporz an sie stellen könnte. Um die Jahrhundertwende erschienen eine Reihe von Schriften, die sich ausdrücklich mit dieser Frage befaßten. Georg v. Hertling hatte auf der Konstanzer Generalversammlung der Görresgesellschaft 1896 einen aufrüttelnden Vortrag an die Adresse der deutschen Katholiken gehalten. Auf der Grundlage guten statistischen Materials wies er zunächst auf die Tatsache hin, daß die Vertretung der Katholiken unter den Universitätslehrern ganz ungenügend sei, daß dies aber nur einen Zug aus einem größeren Bilde darstelle. „Wir deutschen Katholiken", so klagt er bitter, „haben uns ganz allgemein in höherer Bildung von den Protestanten überflügeln lassen. Das ist unwiderleglich festgestellt durch die Zahlen der Schulstatistik, auf welche neuerdings sehr mit Recht die Aufmerksamkeit weiter Kreise hingerichtet worden ist."[1] Zwar weist er bereits darauf hin, daß ein Grund für die Universitätslücke

[1] Reden, Ansprachen und Vorträge des Grafen von Hertling. Gesammelt von Adolf Dyroff (Köln 1929) 9.

in der katholikenfeindlichen Personalpolitik der Fakultäten zu suchen sei, warnt jedoch eindringlich davor, darin allein den Anlaß für die beschämende Tatsache des Bildungsrückstandes und der mangelnden Vertretung unter den Professoren zu suchen. Und wenn schon von Berufenden zur Entschuldigung ihrer Personalpolitik auf den Mangel an geeigneten katholischen Kandidaten – den Hertling zugibt und beklagt – hingewiesen werde, so sei das zwar sicher auch eine Ausrede, doch nicht nur eine solche. Man müsse ihr auf jeden Fall jegliche Basis entziehen.

Was Hertling im kleinen Kreis der Görresgesellschaft vor katholischen Wissenschaftlern darlegte, wurde von Konstantin Fehrenbach auf der 47. Generalversammlung der Katholiken in Bonn 1900 in eine breitere Öffentlichkeit getragen. Ihn interessierte in erster Linie die quantitative Inferiorität, das statistisch nachweisbare Zurückhinken der Katholiken gegenüber den Protestanten. Wenn er nun mit Befriedigung feststellte, daß „das eine Drittel Katholiken in Deutschland so viel Theologen als die zwei Drittel Protestanten" liefert, so bestätigte er, ohne es zu wollen, die Feststellung, daß für einen Teil der katholischen Bevölkerung nur das Studium der Theologie ein erstrebenswerter Bildungsgang katholischer Jungen ist. In anderen Bereichen sah es nach Fehrenbach übel aus. Nirgendwo erreichten die Katholiken die Prozentverhältnisse, die sie entsprechend der Bevölkerung haben müßten. Besonders schlimm war es damals im juristischen Studium und in der Philosophie, nicht ganz so in der Medizin. Fehrenbachs eindringlicher Aufruf war: „Katholiken Deutschlands, euere Beteiligung an den höheren Studien ist ungenügend!" Er sah in einer entscheidenden Neuorientierung nicht nur einen Punkt der Ehre und des materiellen Vorteils, sondern eine Pflicht des Gewissens. In die Reihe der katholischen Mahner gehörten auch Hermann Schell, Carl Muth, Albert Ehrhard und Wilhelm Lossen. Dieser veröffentlichte 1901 eine Schrift mit dem Titel „Der Anteil der Katholiken am akademischen Lehramte in Preußen"[2], die sich ausführlich mit den Gründen befaßt.

Auf nichtkatholischer Seite hatte vor allem Max Weber mit seinen Untersuchungen zur Religionssoziologie der Frage mächtigen Auftrieb gegeben. Vor ihm beschäftigte sich bereits Wilhelm von Lexis im ersten Band seines von ihm herausgegebenen Sammelwerkes „Die Deutschen Universitäten"[3] beiläufig mit ihr. Ausführlicher tat es Friedrich Paulsen in seinem Buch „Die deutschen Universitäten und das Universitätsstudium"[4]. Das Ergebnis war immer das gleiche: die Katholiken erreichen unter den Schülern der weiterführenden Schulen, den Studierenden auf den Universitäten und den Universitätslehrern bei weitem nicht jenen Prozentsatz, den sie ihrer Bevölkerungsstärke nach haben müßten. Nur wenige Zahlen sollen das verdeutlichen. Sie sind dem erwähnten Buche von Lexis entnommen und sollen vor allem der Klärung der Frage dienen, ob und wieweit sich die Zustände in der Bundesrepublik der Nachkriegszeit geändert haben.

---

[2] Köln 1901. [3] Berlin 1893. [4] Berlin 1902.

Reichsangehörige Studenten an den Preußischen Universitäten nach Religionszugehörigkeit Wintersem. 1887/88
(absolut)

	ev.	kath.	jüd.	sonst.	insgesamt
Iststärke	9 168	2 366	1 136	39	12 709
Sollstärke	8 164	4 340	163	42	12 709
Überhang	1 004	— 1 974	973	— 3	
			(prozentual)		
Iststärke	72,13	18,62	8,94	0,31	100
Sollstärke	64,24	34,15	1,28	0,33	100
Überhang	7,89	— 15,53	7,66	— 0,02	

Bei einem durch die Volkszählung festgestellten Konfessionsverhältnis von 64,24 % Evangelischen zu 34,15 % Katholiken zu 1,28 % Juden und 0,33 % Sonstigen in der Bevölkerung waren die Studierenden zu 72,13 % evangelisch, zu 18,62 % katholisch und zu 8,94 % jüdisch. 0,31 % gehörten keiner der drei Glaubensgemeinschaften an. Es zeigt sich also ein ganz deutliches Voraneilen der Protestanten, ein noch viel eindeutigeres der Juden und ein ganz offensichtliches Nachhinken der Katholiken. Die Katholiken erreichen gerade gut die Hälfte von dem Hundertteil, den sie entsprechend ihrer Bevölkerung hätten erreichen sollen, statt 35,15 % nur 18,62 %.

Wir müssen es uns hier versagen, den historischen Teil weiter auszudehnen, so interessant und aufschlußreich gerade auch die Entwicklung und die Zahlen für die höheren Schüler wären.

Die Bildungsverhältnisse nach 1945

Das Jahr 1945 brachte den totalen Zusammenbruch des bisherigen staatlichen Gefüges unseres Volkes, und in der neuentstehenden Bundesrepublik Deutschland hielten sich zum erstenmal seit langem die beiden Konfessionen wieder ungefähr die Waage. Um so aufschlußreicher ist die Entwicklung der Konfessionszugehörigkeit der deutschen Studierenden an den wissenschaftlichen Hochschulen nach dem zweiten Weltkrieg. Die Zahlen stellte das Statistische Bundesamt in Wiesbaden zur Verfügung. Sie beziehen sich auf das Bundesgebiet ohne das Saarland und Westberlin. Die Angaben für 1949/50 und früher müssen unberücksichtigt bleiben, da sie nicht vollständig sind. Zu den römisch-katholischen Studenten gehören auch die der unierten Riten, zu den evangelischen auch die Freikirchlichen und die Romfreien Katholiken. Die Studierenden sind ohne Beurlaubte und Gasthörer gezählt.

Die Tabellen umfassen einen Zeitraum von acht Jahren, während dessen sich eine sehr auffällige Verschiebung zeigt. Die Gesamtzahl der Studierenden an den

genannten Hochschulen (zu denen nicht die Pädagogischen Hochschulen rechnen) ist innerhalb dieser acht Jahre um 60 % von 102.097 auf 165.263 gestiegen. Absolut gesehen profitierten von diesem Zuwachs alle Gruppen, Evangelische, Katholiken und Sonstige. Aber diese absolute Zunahme täuscht über die wirklichen Verhältnisse. Im Verhältnis betrachtet nahmen die Evangelischen beträchtlich und die Sonstigen geringfügig zu, die Katholiken dagegen sehr stark (nämlich um die Summe von Evangelischen und Sonstigen) ab. Zwar lagen die Katholiken gegenüber den beiden anderen Gruppen schon 1952/53 zurück. Es gelang ihnen in der Folgezeit aber nicht, diesen Abstand zu halten oder gar zu verringern. Im Gegenteil, die Distanz wurde immer größer. 1960/61 lagen die Katholiken schon 10,1 % unter ihrem Soll, die beiden anderen Gruppen um eben diesen Hundertsatz darüber.

Entwicklung der Konfessionszugehörigkeit unter den deutschen Studierenden an wiss. Hochschulen nach dem 2. Weltkrieg
(ohne Saarland und Westberlin)

Tab. Nr. 1 — *Wintersemester 1952/53*

	ev.	kath.	sonstige	insgesamt
Iststärke	55.207	42.888	4.002	102.097
Sollstärke	52.274	46.148	3.675	102.097
Überhang	+ 2.933	− 3.260	+ 327	
		in v. H.		
Iststärke	54,1	42,0	3,9	100
Sollstärke	51,2	45,2	+ 3,6	100
Überhang	+ 2,9	− 3,2	+ 0,3	

Tab. Nr. 2 — *Wintersemester 1954/55*

	ev.	kath.	sonstige	insgesamt
Iststärke	58.448	43.829	4.514	106.791
Sollstärke	54.677	48.270	3.844	106.791
Überhang	+ 3.771	− 4.441	+ 670	
		in v. H.		
Iststärke	54,8	40,9	4,3	100
Sollstärke	51,2	45,2	3,6	100
Überhang	+ 3,6	− 4,3	+ 0,7	

Tab. Nr. 3 *Wintersemester 1955/56*

	ev.	kath.	sonstige	insgesamt
Iststärke	62.471	43.793	4.424	110.688
Sollstärke	56.672	50.031	3.985	110.688
Überhang	+ 5.799	− 6.238	+ 439	

in v. H.

Iststärke	56,5	39,5	4,0	100
Sollstärke	51,2	45,2	3,6	100
Überhang	+ 5,3	− 5,7	+ 0,4	

Tab. Nr. 4 *Wintersemester 1957/58*

	ev.	kath.	sonstige	insgesamt
Iststärke	75.331	47.852	5.185	128 368
Sollstärke	65.725	58.022	4.621	128.368
Überhang	+ 9.606	− 10.170	+ 564	

in v. H.

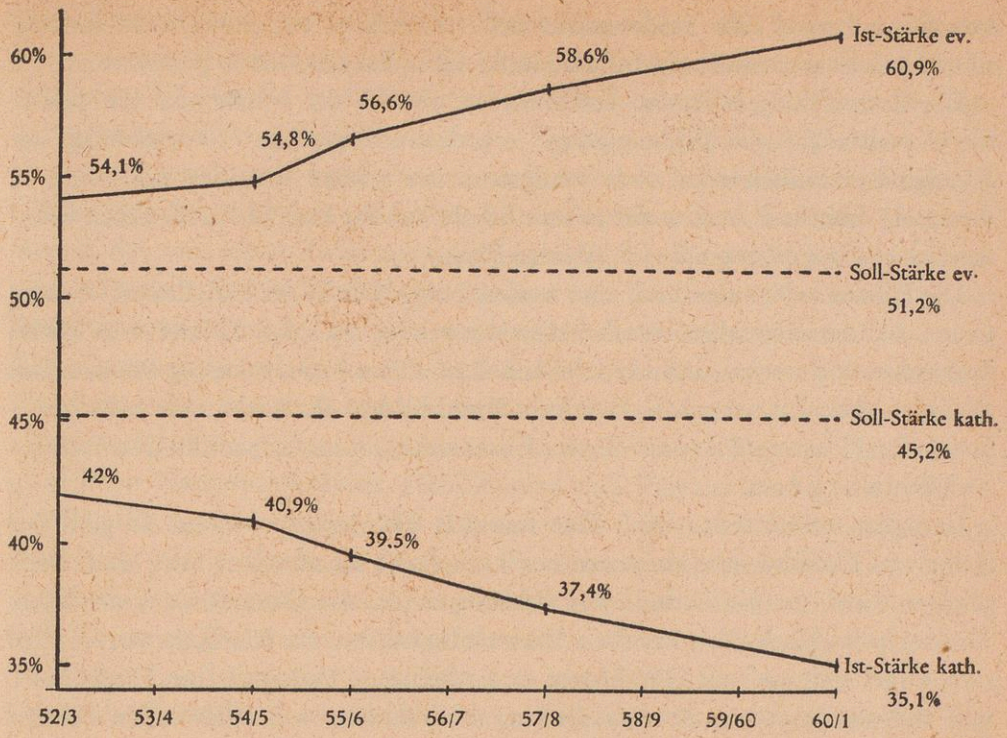
Iststärke	58,6	37,4	4,0	100
Sollstärke	51,2	45,2	3,6	100
Überhang	+ 7,4	− 7,8	+ 0,4	

Tab. Nr. 5 *Wintersemester 1960/61*

	ev.	kath.	sonstige	insgesamt
Iststärke	100.585	58.108	6.570	165.263
Sollstärke	84.615	74.698	5.950	165.263
Überhang	+ 15.970	− 16.590	+ 620	

in v. H.

Iststärke	60,9	35,1	4,0	100
Sollstärke	51,2	45,2	3,6	100
Überhang	+ 9,7	− 10,1	+ 0,4	



Die Zahlen beziehen sich jeweils auf die Wintersemester

Entwicklung der Konfessionszugehörigkeit unter den deutschen Studierenden der wissenschaftlichen Hochschulen

Geradezu alarmierend wirkt aber der Vergleich der Katholiken mit den beiden anderen Gruppen, wenn man die einzelnen Gruppen nicht auf ihr Soll bezieht, sondern die Katholiken auf die Nichtkatholiken. Dann ergibt sich Tabelle Nr. 6:

Anteil der katholischen Studierenden (Iststärke) im Vergleich zum Anteil der nichtkatholischen Studierenden

	WS 52/3	WS 54/5	WS 55/56	WS 57/58	WS 60/61
Nichtkath.	58,0	59,1	60,5	62,6	64,9
Katholiken	42,0	40,9	39,5	37,4	35,1
Überhang	— 16,0	— 18,2	— 21,0	— 25,2	— 29,8

Diese Tabelle berücksichtigt die relativen Bevölkerungsverhältnisse (54,8 : 45,2) nicht. Sie ist aber insofern aufschlußreich, als sie zeigt, daß die katholischen Studierenden anteilmäßig dauernd weniger werden. Befanden sich unter den Studierenden des Wintersemesters 1952/53 16 % weniger Katholiken als Nichtkatholiken, so sind es 1960/61 bereits 29,8 %. Der Unterschied ist also nicht mehr weit

von einem Drittel aller Studierenden entfernt. Anders ausgedrückt: die katholischen Studierenden sind bald auf die Hälfte der nichtkatholischen gesunken.

Die Entwicklung ist um so bestürzender, als sich der Nachwuchs für qualifizierte weiterführende Bildungsgänge – prozentual gesehen – vornehmlich aus Akademikerfamilien oder doch wenigstens aus solchen Familien rekrutiert, in denen ein Elternteil bereits die höhere Schule besucht hat. Die Katholiken befinden sich also auf einer gefährlich schiefen Ebene.

Die Fakten haben aber noch eine weitere Folge. Die in der Gesellschaft vorhandenen Akademikerstellen werden also notwendig zu zwei Drittel von Nichtkatholiken und nur zu einem Drittel von Katholiken besetzt werden können. Das allein ist schon katastrophal. Aber kein Katholik hat das Recht, dem nichtkatholischen Bevölkerungsteil einen Vorwurf zu machen, wenn sich solche Gesellschaftsverhältnisse ergeben.

Geradezu schockierend muß aber folgende Überlegung wirken. Es gibt eine Reihe von Einrichtungen, in denen nur katholische Akademiker tätig sind. Dazu gehören nicht nur die katholischen Seelsorgstellen, die Dozenturen katholischer Theologischer Hochschulen und die Verwaltungsstellen, die Klerikern vorbehalten sind, es gehören auch die Dozenturen an katholischen Pädagogischen Hochschulen und die akademischen Lehrerstellen an katholischen weiterführenden Schulen dazu. Ist das Reservoir an katholischen Akademikern so gering, wie es bereits ist, und wird es noch geringer, so muß man zur Besetzung dieser Stellen auf wenig qualifizierte Anwärter zurückgreifen. Das Niveau sinkt und mit ihm das Ansehen der Schulen und Akademien. Die dort Lernenden und Studierenden können den Vergleich mit den Nichtkatholiken nicht aushalten. Sie werden ihres Bildungsganges nicht froh, verachten ihre Ausbildungsstätten und geraten in Ressentiment gegenüber der Kirche. Man sollte die Augen nicht davor verschließen, daß auch unter guten Katholiken eine erhebliche Reserve gegenüber katholischen Bildungsstätten spürbar ist. Sollte diese Reserve so ganz unberechtigt sein?

Der einzige Ausweg aus dieser Schwierigkeit ist eine Begabtenförderung in der katholischen Bevölkerung mit allen ideellen und materiellen Mitteln. Wir müssen uns fragen, ob man das katholische „Volk" in diesem Anliegen nicht zu sehr sich selbst überlassen hat, ob man die großen finanziellen Mittel der Zeit wirtschaftlicher Prosperität nicht falsch verwendet und ob man das drängende Problem überhaupt in seiner ganzen Tragweite gesehen hat. Uns scheint, daß hier Entscheidendes versäumt worden ist. Um so eindringlicher aber ist zu überlegen, was man tun will und ob man zu Opfern und Anstrengungen wirklich bereit ist.

Von diesem Gesichtspunkt aus wäre auch ernsthaft zu prüfen, ob die großzügige Stiftung des Cusanuswerkes nicht grundsätzlich geändert werden müßte. Die Förderung katholischer Studenten in Ehren! Aber es darf nicht übersehen werden, daß bereits Einrichtungen bestehen, die sich die Förderung von Begabten zur Aufgabe gemacht haben, wie die Studienstiftung des deutschen Volkes (SS 1963:

1965 Stipendiaten), das bayerische Staatsstipendium für besonders Begabte (Hundhammer-Stipendium) und die bayerische Maximilianeumsstiftung (beide zusammen WS 1963/64 464 Stipendiaten). Alle Bundesländer stellen zudem den Universitäten Stipendienmittel zur freien Vergabe an befähigte Studierende zur Verfügung, soweit diese nicht schon durch bestehende Stipendieneinrichtungen erfaßt werden. Dazu kommt auf breiter Ebene das Stipendium nach dem Honnefer Modell, das nach seiner Zielsetzung wenigstens 20 % aller Studierenden der deutschen wissenschaftlichen Hochschulen fördern soll. Bei diesem Förderungsangebot kann mit gutem Grund unterstellt werden, daß die meisten „Cusaner" von einer dieser Institutionen erfaßt werden, so daß die für das Cusanuswerk vorgesehenen Mittel sinnvoller verwandt werden könnten, wobei selbstverständlich immer Ausnahmen möglich sein sollten. Es gibt nämlich eine Reihe von Doktoranden, wissenschaftlichen Nachwuchskräften, Habilitanden und Privatdozenten, die, weil sie eine Familie gegründet haben oder gründen wollen, finanziell äußerst angestrengt sind. Nicht selten müssen sie deswegen die wissenschaftliche Laufbahn aufgeben und einen Beruf ergreifen, der ihnen schneller den Unterhalt ihrer Familie garantiert. Diesen müßte vor allem geholfen werden, damit sie der eigentlich wissenschaftlichen Laufbahn erhalten bleiben und jenes Defizit an Hochschullehrern zu Lasten der Katholiken ausgleichen, das erschreckende Formen angenommen hat.

Versuch einer Erklärung

Die Wurzeln des katholischen Bildungsrückstandes in der Bundesrepublik Deutschland liegen in der geschichtlichen Entwicklung seit Beginn der Neuzeit; sie sind politischer, soziologischer und ideeller Art. Für den katholischen Bevölkerungsteil in Deutschland war die 1773 verfügte Aufhebung der Gesellschaft Jesu durch Clemens XIV. der erste schwere Schlag gegen das katholische Bildungswesen. Obwohl sich auch andere, z. B. Piaristen, Benediktiner, Kapuziner, Weltpriester an der Erziehung der katholischen Jugend auf den gelehrten Schulen beteiligten, hatten die Jesuiten wegen der großen Zahl ihrer Kollegien (220 im damaligen Reichsgebiet) und Kollegiaten (etwa 30.000 bis 40.000 im gleichen Raum) eine Art Bildungsmonopol für das katholische Deutschland. In Anbetracht des relativen Bildungsniveaus war für die katholische Jugend gut gesorgt. Der zweite Schlag war die Säkularisation, durch die das kaum wieder eingerichtete katholische höhere Schulwesen endgültig vernichtet wurde. Nur wenige Stifte in Österreich blieben bestehen. Zum Entzug der materiellen Sicherung kam noch der Verlust des Sozialprestiges in der katholischen Bevölkerung hinzu. Überdies sah sich diese ihres politischen Schutzes plötzlich weitgehend beraubt. Die politische Ausspielung der Katholiken wurde durch die bismarcksche kleindeutsche Reichsgründung, in der das katholische Österreich keine Rolle mehr spielen konnte, vollendet. Innenpolitisch betrachtet wurde die Katholikenfeindlichkeit vieler deutscher Staa-

ten des 19. Jahrhunderts, die im Kulturkampf ihren Höhepunkt fand und keineswegs auf rein protestantische Länder beschränkt blieb, zur Dauerbehinderung des katholischen Nachwuchses. Anderseits bewirkte die offene und latente Benachteiligung der Katholiken im öffentlichen Leben bei ihnen eine erhebliche Reserve gegenüber Bildungseinrichtungen, die der sie benachteiligende Staat ihnen anbot. Der Kulturkampfschock ist bei den Katholiken noch heute zu spüren. Das äußert sich in einer unverkennbaren Skepsis gegenüber dem Staat und seinen Einrichtungen und erklärt die große Zahl von privaten katholischen höheren Schulen, die im 19. Jahrhundert allmählich wieder aufgebaut wurden und zu denen das Vertrauen der Katholiken von vornherein gegeben war.

Im Suchen nach den Gründen für die katholische Bildungsinferiorität wurde der soziologische Aspekt bislang nicht genügend berücksichtigt. Die Katholiken sind gegenüber den Nichtkatholiken der wirtschaftlich schwächere Teil der deutschen Bevölkerung. Außerdem wohnen sie in einem viel höheren Prozentsatz in ländlichen Gemeinden, während der Anteil der Nichtkatholiken unter der Bevölkerung der Großstädte bedeutend größer ist. Soziographisch gesehen haben die Nichtkatholiken also die besseren Bildungsmöglichkeiten. Soziologisch betrachtet hat der katholische Bevölkerungsteil mit all den Schwierigkeiten, mit denen wirtschaftlich und sozial schwache Kreise höherer Bildung ihrer Kinder begegnen, in höherem Maß zu kämpfen als der nichtkatholische. Auf dem Land ist es die Furcht der Betriebe, vor allem der kleinbäuerlichen, notwendige Arbeitskräfte zu verlieren. Für die Land- und Arbeiterbevölkerung macht sich zudem auch die Hemmung geltend, die dann eintritt, wenn eines der Kinder durch Bildungsaufstieg aus dem Familienverband auszuscheiden droht. Daher stammt die Zurückhaltung gegenüber dem Gymnasium und dem Studium, wenn dieses nicht etwa zum Priesterberuf führt. Der Theologennachwuchs ist im Vergleich zu den Protestanten immer noch gut, wobei allerdings zu bedenken ist, daß es auf katholischer Seite zahlreiche spezielle Förderungseinrichtungen gibt.

Schließlich sei auch nicht verkannt, daß das katholische Volk über den Wert höherer Bildung für den einzelnen, die Gesellschaft, und die Kirche nicht hinreichend unterrichtet wird. Daß der seinen Fähigkeiten entsprechend Gebildete und Wirkende menschlich befriedigter, charakterlich gereifter und religiös aufgeschlossener ist, daß die Gesellschaft um des Gemeinwohles willen einen Anspruch auf die Mitarbeit aller Begabten hat und daß schließlich die Kirche in ihrem Fortbestand in der heutigen Bildungsgesellschaft von der Zahl der gebildeten Katholiken wesentlich abhängt, wird viel zu wenig beachtet und noch weniger zum Gegenstand der Verkündigung gemacht.

Aufgaben

Wir haben uns bei der Ausbreitung des Tatsachenmaterials auf die Studenten beschränkt. Obwohl die Verhältnisse unter den katholischen höheren Schülern

und Schülerinnen besser, z. T. sogar in einer steten Verbesserung sind, liegt die eigentliche Aufgabe nicht zuletzt doch hier.

Am wichtigsten ist eine nachhaltige Begabtenförderung, die sich aller von den Verfassungen der Länder gebilligten Mitteln bedient. Es sei hier auf den Ausbau der Landschulen hingewiesen, die dazu helfen kann, die Begabungsreserven der Katholiken zu aktivieren. Eine Konservierung alter und daher liebgewonnener Traditionen wäre fehl am Platz, wenn dadurch nur die bisherige Lethargie erhalten bliebe. Eine sinnvolle Reform der Landschule verdient daher von katholischer Seite erhöhte Aufmerksamkeit.

Im einzelnen ist es für katholische Lehrer, Eltern und Geistliche gleich wichtig, ihr Augenmerk auf begabte katholische Kinder – Jungen und Mädchen – zu richten. Lehrern und Geistlichen obliegt in nicht wenigen Fällen dazu noch die Pflicht, die Eltern oft in mühsamer Arbeit erst für den Gedanken zu gewinnen, daß ihr Kind eine höhere Schule besuchen soll. Vielfach sind die Familien selbst eben nicht „gymnasialreif". Das äußert sich nicht nur in einer Abneigung gegenüber höherer Bildung überhaupt, es zeigt sich vor allem auch in den Schwierigkeiten, denen sich die Kinder gegenüber sehen, wenn sie einmal die höhere Schule zu besuchen begonnen haben. Vielfach sind die räumlichen häuslichen Verhältnisse ganz unzureichend. Aber auch das Verständnis dafür, daß ein Kind – im Gegensatz vielleicht zu den übrigen Familienmitgliedern – nicht den ganzen Tag körperlich arbeitet, macht dieses Kind zum Außenseiter in der eigenen Familie. Vor allem auf dem Lande und dort besonders zur Erntezeit können sich daraus nicht geringe Spannungen ergeben. Schulisch wirkt sich häufig der geringe Sprachschatz dieser Kinder aus, der nicht hinreicht, an sich richtige Gedanken in die genaue sprachliche Form zu kleiden. Die durch beides entstehenden Schulschwierigkeiten führen bei diesen Kindern häufig zu einem Abbruch des schulischen Bildungsganges, obwohl das von der Begabung her nicht nötig wäre. Die geistige Hilfe, die hier zu leisten ist, geht also auf die Eltern und die Schüler zugleich.

Aber auch bei an sich ganz hoffnungsvollen Schulverläufen gehen katholische Kinder vielfach zu früh in praktische Berufe über, z. B. nach der sogenannten „Mittleren Reife" und nach dem Abitur. Dies letzte erklärt offenbar auch den geringeren Anteil der Katholiken unter den Studenten als unter den Schülern. Hier fällt den katholischen Lehrern und Religionslehrern der Gymnasien die besondere Aufgabe zu, Schüler und Schülerinnen zu qualifizierten Studiengängen zu bewegen. Gerade an katholischen Akademikerinnen gebricht es heute in allen in Frage kommenden Berufen. Die Abneigung der katholischen Bevölkerung und der katholischen Pastoral gegen die Berufstätigkeit der Frau ist zwar nicht ganz unberechtigt, aber sie ist viel zu global. Die Folge ist ein erheblicher Mangel an fähigen Frauen in allen Bereichen des öffentlichen Lebens, nicht zuletzt aber auch in der katholischen Laienarbeit im engeren Sinn.

Zu den konkreten organisatorischen Maßnahmen gehört schließlich der Ausbau

eines höheren Schulwesens auf dem Lande und des Zweiten Bildungsweges. Erfahrungsgemäß haben Schulen ihr Einzugsgebiet. Sie müssen den Eltern bekannt und für die Kinder erreichbar sein. Für das Land empfiehlt sich die bereits bewährte Form des Aufbaugymnasiums, das auch in kleineren Zentren errichtet werden kann und notfalls mit einem Schülerheim verbunden werden muß. Ist der Ausbau des Zweiten Bildungsweges schon ohnehin von wachsender Bedeutung, so erst recht für den katholischen Bevölkerungsteil. An den zehn Abendgymnasien und Instituten zur Erlangung der Hochschulreife in Nordrhein-Westfalen sind die Katholiken mit 5 % über dem Anteil beteiligt, den man entsprechend den Bevölkerungsverhältnissen erwarten sollte. Das Nachholbedürfnis der Katholiken scheint hier also besonders deutlich zu sein. Nordrhein-Westfalen kann insofern als Beispiel dienen, als es die Hälfte aller Abendgymnasien und Institute der Bundesrepublik aufweist.

Auf lange Sicht kommt aber der Aufklärung der katholischen Bevölkerung entscheidende Bedeutung zu. Sie ist in erster Linie Aufgabe des Klerus. Die Arbeit müßte von höherer Stelle beginnen und jedem Priester zum persönlichen Anliegen werden. Wie immer man über Verordnungen von oben in diesem Anliegen denken mag, Hirtenschreiben und Veröffentlichungen in den kirchlichen Amtsblättern würden zumindest deutlich machen, wie ernst es dem Episkopat in dieser Sache wäre. Kämen pflichtmäßige Behandlungen des Themas auf Diözesan- und Dekanatskonferenzen hinzu, so ließe sich eine gewisse Breitenwirkung wohl erhoffen.

Vorgängig dazu hätte aber eine Akzentverschiebung in der Ausbildung der Theologen zu liegen. Die Theologie der innerweltlichen Bereiche nimmt in der schulmäßigen Ausbildung der Theologen zu wenig Raum ein. Die gängigen Lehrbücher übergehen sie meist. So finden sie sich nur in den einzelnen Aufsätzen und Monographien. Auf diese Weise entsteht zumindest in der Vorstellung des Durchschnittsgeistlichen die Ansicht, als ob es sich hier um etwas theologisch und pastoral Nebensächliches handele. Dabei sind die hier gemeinten Bereiche, Freiheit, Toleranz, Macht, Politik, Kunst, Wirtschaft, Technik, Wissenschaft gerade jene, die das Denken des heutigen Menschen fast ausschließlich bewegen. Sie können in der Theologie nicht übergangen werden oder die Rolle eines Gegenstandes spielen, den sie allenfalls in der Moral ratione peccati behandelt. So müssen sich die Perspektiven verzerren. Die positiven Werte der Schöpfung werden vernachlässigt, ihre Gefahren überbetont. Das trifft vor allem für die theologische Beurteilung selbständigen Denkens zu, das grundsätzlich zwar bejaht, in seiner konkreten Anwendung aber nur allzu oft mit Mißtrauen bedacht wird. Die Wissenschaft sieht sich in gleicher Weise verkannt. Daß sie aus antikirchlichem Geist mächtige Impulse erhielt, hat man ihr immer noch nicht verziehen. Ohne echte Hochschätzung innerweltlicher Leistungen, der wissenschaftlichen vorab, ist eine Ausgleichung des katholischen Bildungsrückstandes, die nur auf dem Wege über wissenschaftliches Studium vor sich gehen kann, nicht zu erwarten.

ZEITBERICHT

Entchristlichung des Landes? – Neue Verschärfung des antireligiösen Kampfes in der UdSSR – Eine Leprastation in Karachi – Geburtenbeschränkung in Japan

Entchristlichung des Landes?

Unter dem Titel: *Villes, Campagnes et Chrétienté* beschäftigt sich Prof. F. G. Dreyfus von der Universität Straßburg in der Dezembernummer 1963 des *Studium Generale* mit den Auswirkungen der Verstädterung und Industrialisierung des Landes. Sie ist weithin in Europa und Nordamerika in ähnlicher Weise im Vormarsch. Lebten noch 1913 in Deutschland 40 % auf dem Lande und in Frankreich 56 %, so waren es 1962 in Deutschland nur noch 23 % und in Frankreich 37 %. Die Zahlen für die Landbevölkerung, die nicht nur auf dem Land, sondern auch vom Landbau lebt, sind noch geringer, nämlich 16 % für Deutschland und 19 % für Frankreich.

Denn immer mehr auf dem Land Wohnende fahren zur Arbeit in die Stadt. Anderseits siedeln sich Industrien in ländlichen Bezirken an. Zugleich wandelt sich der Charakter der Landarbeit selbst: landwirtschaftliche Maschinen draußen auf dem Feld und elektrische Hausgeräte drinnen. Der ganze Lebensstil wird so dem der Städter angeglichen bis in die Freizeitgestaltung und die sportliche Betätigung hinein.

Dieser Vorgang datiert nicht erst von gestern. Er beginnt mit dem 18. Jahrhundert: Schule, Zeitung, Militärdienst waren die ersten Faktoren einer Säkularisierung der Landbevölkerung. Ihr Rhythmus beschleunigte sich durch Eisenbahn, Auto, Kino, Radio und Fernsehen, durch Landflucht und Tourismus.

Noch kann man die religiöse Lage auf dem Lande als relativ gut oder doch relativ besser bezeichnen. Auf dem Land sind auch verhältnismäßig mehr Priester eingesetzt als in der Stadt, und die Kirche nimmt sich wachen Auges der Probleme der heutigen Landseelsorge an. Dennoch soll man aus dem Glauben des christlichen Landvolks keinen Mythos machen. Prof. Dreyfus weist darauf hin, daß die Christianisierung der Mittelmeervölker bei den Städten anfing und von den Städten getragen wurde. Zu den Bauern, die zäh an ihren heidnischen Bräuchen festhielten, kam das Christentum erst später, und Dreyfus stellt die Frage, ob die Christianisierung des Landes nicht oft oberflächlich geblieben ist. Noch schauen hinter manchem religiösen Brauchtum vorchristliche Elemente durch, und ist es auffallend, wie wenig widerstandsfähig der Landglaube außerhalb des christlichen Milieus ist. Prof. Dreyfus will die Frage nach dem Tiefgang der bäuerlichen Religiosität im Mittelalter nicht lösen; er möchte anregen, daß die Gelehrten sich mit ihr beschäftigen.

Neue Verschärfung des antireligiösen Kampfes in der UdSSR

Am 25. und 26. November 1963 fand eine „Erweiterte Sitzung" der Ideologischen Kommission beim Zentralkomitee der KPdSU statt. Außer den Mitgliedern der Kommission waren dazu viele Parteifunktionäre und andere bekannte Persönlichkeiten geladen worden. Das Referat „Die Formung der wissenschaftlichen Weltanschauung und die Fragen der atheistischen Erziehung" hielt der Sekretär des Zentralkomitees der KPdSU und Vorsitzende der Ideologischen Kommission L. F. Iljitschow. Unter anderen sprachen in der Sitzung der bekannte Biologe A. I. Oparin, der Schriftsteller W. F. Tendrjakow, der Kosmonaut G. S. Titow, der ehemalige Professor der Leningrader geistlichen Akademie und jetzige Mitarbeiter des Leningrader Museums für Geschichte der Religion und des Atheismus, A. A. Osipow. (Dieser hatte im Dezember 1963 in Kiew einen Vor-

trag, bei dem er von einem Teil der Zuhörer ausgepfiffen wurde. Außerdem wurden ihm, wie die Pravda Ukrainy vom 3. Dezember 1963 berichtet, „gehässige" Briefe zugeschickt, worin ihm vorgeworfen wurde, er habe sich um 30 Silberlinge verkauft. [Der Eintrittspreis zu seinem Vortrag betrug 30 Kopeken.]) In der Sitzung wurden „Maßnahmen zur Verbesserung der atheistischen Erziehung der Bevölkerung" beschlossen, die in der Folge vom Zentralkomitee der KPdSU bestätigt wurden.

Die Zeitschrift „Nauka i Religija" (Wissenschaft und Religion) leitet ihren Bericht über die Sitzung folgendermaßen ein: „In diesem Jahre sind es zehn Jahre seit der Annahme der bekannten Beschlüsse des Zentralkomitees der KPdSU ‚Über grobe Mängel in der wirtschaftlich-atheistischen Propaganda und Mittel zu deren Verbesserung' und ‚Über Fehler in der Durchführung der wissenschaftlich-atheistischen Propaganda unter der Bevölkerung'. (Über diese Beschlüsse siehe Stimmen der Zeit 170 [1961/62] 379.) Diese Beschlüsse, die die Leninschen Prinzipien hinsichtlich der Religion und der Kirche wiederherstellten, legten den Grund zu einem bedeutenden Aufschwung der atheistischen Arbeit, einer Verschärfung des Kampfes gegen die religiösen Vorurteile. In den Jahren, die seitdem vergangen sind, haben sich viele Sowjetmenschen vom Glauben an Gott befreit." Es versteht sich, so heißt es weiter in diesem Artikel, daß der „Massenabfall der Gläubigen von der Religion" vor allem aus den wohltätigen Veränderungen zu erklären sei, die im Leben der Sowjetgesellschaft in diesen Jahren vor sich gegangen seien, wie die Überwindung des Personenkultes. Aber auch die Verstärkung der atheistischen Arbeit, die Hebung ihres wissenschaftlichen und politisch-ideellen Niveaus habe keine geringe Bedeutung gehabt. In der Sitzung selbst wurde viel über das ungenügende wissenschaftliche Niveau der atheistischen Propagandaarbeit gesprochen und über das „grobe administrative Vorgehen" vieler Funktionäre im Kampf gegen die Religion geklagt. Diesem administrativen Vorgehen dürfte auch vor allem zuzuschreiben sein, daß in den letzten Jahren eine große Zahl von religiösen Gruppen und Pfarreien offiziell zu existieren aufgehört hat und zahlreiche Kirchen geschlossen wurden. Aber nicht deswegen klagten die Atheisten, sondern weil sie zu gut wissen, daß man auf administrativem Weg zwar Kirchen schließen, Erfolge melden, nicht aber den Glauben an Gott ausrotten kann, was ja ihr eigentliches Ziel ist. Administrative Unterdrückung verschafft im Gegenteil den Gläubigen zudem noch die Sympathien auch der ungläubigen Bevölkerung.

„In den Jahren 1943–1944 und im darauffolgenden Jahrzehnt", sagte Iljitschow in seinem Referat, „erhielten die Kirchenmänner auf Grund der damals vorkommenden Abweichungen von der Leninschen Religions- und Kirchengesetzgebung die Möglichkeit, ihre Stellung zu festigen. Es kam damals glatte Duldung ungesetzlicher Tätigkeit von Kirchenmännern, ungerechtfertigte Begünstigung derselben auf den Gebieten der Steuerpolitik, der Leitung der Gemeindetätigkeit, der Materialzuteilungen an die Kirche vor." In den letzten Jahren seien jedoch die Leninschen Prinzipien in der Kultgesetzgebung wiederhergestellt worden, die Kirchenmänner ihrer ungesetzlichen Privilegien und Vorrechte beraubt worden. Unter den religiösen Vereinigungen, deren Tätigkeit gesetzlich verboten sei, zählte er außer den Zeugen Jehovas und anderen auch die Uniaten, d. h. die mit Rom vereinigten Orientalen, auf. – „Eine der grundlegenden Fragen", so meinte er weiter, „auf die man in der atheistischen Erziehung achten muß, ist die Frage nach dem Verhältnis zur Arbeit... Natürlich arbeiten die Gläubigen durch die Bank nicht schlechter als die Ungläubigen. Aber sie tun das keineswegs kraft ihrer religiösen Überzeugungen, sondern eher trotz derselben; denn durch den ganzen Inhalt ihrer Ideen lenkt die Religion die Menschen von der Arbeit ab." Dies könnte genügen, um die Berechtigung der ewigen Klagen über den niedrigen wissenschaftlichen Stand der atheistischen Propaganda zu zeigen, auch wenn diese von Sekretären des Zentralkomitees der KPdSU gemacht wird.

Zu den in der Sitzung beschlossenen Maßnahmen gehört die Gründung eines Instituts für Wissenschaftlichen Atheismus an der Akademie für Gesellschaftswissenschaften beim Zentralkomitee

der KPdSU, das die gesamte wissenschaftlich-atheistische Arbeit leiten und koordinieren soll. Vom Schuljahr 1964/65 an soll ein Teil der Studenten gewisser Fakultäten an Universitäten und Pädagogischen Hochschulen auf wissenschaftlichen Atheismus spezialisiert werden. Besonders einschneidend scheint der Beschluß, nach dem an Universitäten, medizinischen, landwirtschaftlichen und pädagogischen Hochschulen vom Schuljahr 1964/65 an ein obligatorischer Kurs „Grundlagen des Wissenschaftlichen Atheismus" eingeführt werden soll, über den ein Examen abzulegen ist. An den übrigen Hochschulen soll dieser Kurs vorerst freiwillig sein. Außerdem wird natürlich der verstärkte Einsatz aller Massenmedien zur atheistischen Propaganda, die Schaffung religionsloser Feiertage, Rituale usw. befohlen, und schließlich „um keine ungesetzliche Tätigkeit von Geistlichkeit, Gruppen und einzelnen Gläubigen zuzulassen", eine verstärkte Kontrolle zur Fernhaltung der Kinder und Jugendlichen vom Einfluß der Kirchenmänner und vom elterlichen Zwang zur Ausübung religiösen Riten angeordnet. (Über gesetzliche und ungesetzliche religiöse Tätigkeit in der UdSSR siehe Stimmen der Zeit 170 [1963] 147 und 172 [1963] 62.)

Der Kuriosität halber sei noch ein Abschnitt aus der Ansprache des Kosmonauten Titow mitgeteilt: „Uns stellt man oft, weniger freilich bei uns, öfter im Ausland, die Frage: Habt ihr Gott gesehen? Wir antworten gewöhnlich: ‚Nein, Gott haben wir nicht gesehen.' Und dabei bleibt es. Natürlich hilft das für die atheistische Propaganda nicht viel, da man ja, wie die modernen Kirchenmänner verkünden, Gott gar nicht sehen kann. Gelegentlich hätte ich gern mehr gesagt, aber an Spezialkenntnissen, atheistischer Ausbildung sozusagen, fehlt es uns.

Jetzt haben alle Kosmonauten, die schon geflogen sind, und die, die noch nicht geflogen sind, beschlossen, sich ernstlich daranzumachen. Wir lesen antireligiöse Literatur, wir haben sogar eine Bibel. Wir werden jetzt auch unser Auftreten mehr gegen die Religion ausrichten. Mir scheint, es wäre der Mühe wert, wenn sich diejenigen, die sich mit den Fragen der atheistischen Propaganda befassen, überlegen würden: vielleicht kann man irgendein speziell antireligiöses Experiment im Kosmos anstellen. Denken wir einmal nach, ob sich da nicht wirklich etwas machen läßt. Die Kosmonauten würden eine derartige Aufgabe sehr gern übernehmen."

Eine Leprastation in Karachi

Eine Umfrage in Asien, Afrika, Ozeanien und Südamerika ergab, daß die Lepra die am weitesten verbreitete Krankheit dieser Gebiete ist. Man schätzt die Zahl der Leprakranken in der Welt auf 12–15 Millionen.

Ein Teil dieser Kranken, ein sehr kleiner allerdings nur (26 437), wird in den 97 katholischen Leprosenstationen versorgt, die meist von katholischen Missionsorden unterhalten werden.

Diese Zahlen sind aus dem Jahr 1952. Ob zu diesen Stationen seither noch weitere dazu gekommen sind, entzieht sich unserer Kenntnis. Nur von einer, über die hier berichtet sei, wissen wir es sicher.

Es geschah im Frühjahr 1957, daß eine französische Sozialfürsorgerin bei ihren Gängen durch die Elendsviertel von Karachi, in denen sie arbeitete, „zufällig" in die Leprasiedlung hinter dem Hauptbahnhof geriet. Der Schmutz und das Elend, der Hunger und die Verlassenheit, die in dieser Ansammlung von Hütten herrschten, sowie das völlige Fehlen jeglicher ärztlichen Betreuung ließen sie nicht mehr zur Ruhe kommen. Sie entschied, daß irgend etwas getan werden müßte, um wenigstens der größten Not abzuhelfen. Der Erzbischof von Karachi und ihr eigener Orden – die Gesellschaft der Töchter vom Herzen Mariä, eine trachtenlose Ordensgemeinschaft, gegründet zur Zeit der Französischen Revolution – sagten ihre Unterstützung zu, und so wurde das Marie-Adelaide-Leprosy-Centre gegründet. Ein junger katholischer Arzt aus der Stadt hielt einmal in der Woche Sprechstunde ab in einer Holzhütte, die die Leprapatienten aus alten Kisten selbst

gebaut hatten, und es wurden Verteilungen von Lebensmitteln und Kleidungsstücken organisiert. Sehr bald wuchs die Arbeit in solch unerwartetem Ausmaß und Tempo, daß dringend Fachkräfte benötigt wurden. Im März 1960 wurde eine deutsche Ärztin für die Arbeit zur Verfügung gestellt. Heute sind über 900 Patienten aus Karachi, den Außenbezirken und aus ganz West-Pakistan im Centre eingeschrieben, und neben einer organisierten Sozialarbeit (die allerdings noch bei weitem den Anforderungen nicht gerecht wird) wird an fünf Tagen in der Woche im Camp unter primitivsten Arbeitsbedingungen die ganz moderne Lepradiagnostik und -behandlung betrieben.

Die Sprechstunde spielte sich lange in einer Holzhütte ab, in der die Arbeit begonnen wurde: ein Raum von 8 × 8 m Größe, nicht regendicht, keine Elektrizität, kein fließendes Wasser, brütendheiß im Sommer und knietief überflutet während der Regenzeit. Hier wurden die Medikamente ausgegeben und die Patienten untersucht. Hier wurden die Laboruntersuchungen durchgeführt und die Injektionen gegeben, und hier lagerten die Lebensmittel, die regelmäßig zur Verteilung gelangten. Da überdies noch die Säuglingsfürsorge, die Behandlung ansteckungsgefährdeter Familienmitglieder, die Patientenkartei, Physiotherapie, intravenöse Dauertropfinfusion und die Gipsverbände untergebracht werden mußten, haben die Patienten 1961 das Dispensary „angebaut": ein Sonnendach aus zusammengenähten Säcken, die über Bambusstäbe ausgespannt sind, gibt genügend Schatten, so daß sich der Hauptteil der Arbeit allmählich draußen abpielen konnte. Auch die Lebensmittelverteilungen und die Familienhilfe fanden draußen ihren Platz.

Die Arbeit wird von einer deutschen Ärztin, einer mexikanischen Pharmazeutin und einer deutschen Krankenschwester, die das Deutsche Aussätzigen-Hilfswerk und das Werk Misereor im März 1962 geschickt haben, geleistet. Außerdem stehen noch sieben pakistanische Helfer zur Verfügung, von denen sechs ehemalige Patienten sind.

Die Patienten kommen aus allen Teilen Karachis und aus allen Bevölkerungsschichten, wenn auch die sozial tiefstehenden Kreise bei weitem überwiegen. Erst das Jahr 1961 hat eine steigende Anzahl von Patienten aus der Mittelklasse und einige wenige aus den höheren Schichten gebracht.

Ein guter Prozentsatz der Fälle, denen man die Lepra äußerlich ansieht, lebt vom Betteln oder, soweit sie diesen Weg nicht wählen, in unvorstellbarer Armut. Die Haltung der Familien gegenüber den Patienten ist unterschiedlich. Während ein Teil gezwungen ist, seine Familie zu verlassen (nur wer die Bedeutung des Familien- und Sippenverbandes in Asien kennt, kann die Tragweite dieses Schrittes wirklich ermessen) und dann in der Regel in der Leprakolonie einen Unterschlupf zu suchen, bedeutet für andere das Auftreten der Krankheit keine einschneidende Veränderung. In der Regel findet man sich in den Familien, die schon mehrere Fälle in den früheren Generationen gehabt haben, mit dem Auftreten einer Neuerkrankung rasch ab.

Die Leprakolonie ist eine Ansammlung von Elendshütten aus Pappkartons, Stäben mit darübergehängten Säcken, alten Brettern, höchstens aus Bambusmatten; regendurchlässig, fliegenübersät und rattenverseucht. Kanalisation ist unbekannt. Das Wasser muß gekauft werden und wird in Ziegenhäuten ins Camp getragen. Seitdem die Stadtverwaltung die einzige öffentliche Toilette am Eingang der Kolonie abgebrochen hat, bestehen keinerlei sanitäre Anlagen mehr. Während der Regenzeit füllen sich das Camp, die Hütten und Dispensary knietief mit den schmutzigen Abwässern der Stadt aus den überfließenden Kanalisationsrohren der Umgebung.

Die Regierung hat seit 1959 ein zunehmendes Interesse an dem Lepraproblem als solchem gezeigt. Da aber in Pakistan noch ungezählte andere und oftmals bedeutendere Probleme auf ihre Lösung warten (Analphabetentum, Arbeitslosigkeit, Flüchtlingsfürsorge, sozialer Wohnungsbau, Tuberkulosebekämpfung, um nur einige zu nennen), sind die Möglichkeiten der Regierung beschränkt. Auch die Stadtverwaltung zeigt zunehmendes Interesse an der Leprastation.

Der Besuch des Bundespräsidenten in Pakistan (15.–21. November 1962) und die wachsende finanzielle Hilfe aus Deutschland ließen schließlich einige weitere Pläne verwirklichen: es wurden drei weitere ärztliche Stationen sowie ein Altersheim errichtet. Und als letztes und neuestes: mit

den Geldern von Misereor konnte eine Poliklinik errichtet werden, so daß jetzt Leprakranke auch stationär behandelt werden können. (Aus dem Jahresbericht des Marie-Adelaide-Leper-Centre in Karachi. Spenden für dieses hochherzige Werk auf das Postscheckkonto 28 446 „Menschen in Not", Postscheckamt Köln.)

Geburtenbeschränkung in Japan

Mit der in Japan von Staats wegen geförderten Geburtenbeschränkung und den dabei gemachten Erfahrungen beschäftigt sich ein Aufsatz des Nordamerikaners Anthony Zimmermann SVD, Professor an der Kath. Universität in Nagoya (in: *Justice dans le Monde*, Sept. 1963, 43–59), dem wir folgende Daten entnehmen:

Am Ende des 2. Weltkrieges waren in Japan 2 250 000 Gebäude zerstört. Die Industrie hatte 44 % ihrer Anlagen verloren. Die Arbeitslosigkeit wurde noch gesteigert durch die erzwungene Rückwanderung von 6,5 Millionen Japanern aus dem Ausland. Das hatte zweierlei zur Folge: die Zahl der Eheschließungen und der Geburten stieg in einem bisher nie gesehenen Maß, und gleichzeitig wurde die Knappheit an Lebensmitteln immer fühlbarer. Durch USA-Nothilfe (über 2 Milliarden Dollar) wurde zwar eigentliche Hungersnot und Seuchengefahr vermieden, aber das konnte kein Dauerzustand bleiben. Der Gedanke, der Überbevölkerung durch einschneidende Geburtenbeschränkung abzuhelfen, stieß anfangs bei der Bevölkerung auf Widerspruch. Aber im Juli 1948 verabschiedete das Parlament ein „Gesetz zur Förderung der Eugenik": Der Vertrieb von Antikonzeptionsmitteln sollte erlaubt sein, ebenso in gewissen Fällen Sterilisation und Unterbrechung der Schwangerschaft. In einer Novelle von 1952 wurde auch die Unterbrechung aus wirtschaftlicher Indikation gestattet. Es setzte nun eine gewaltige Propaganda ein. Über 20 000 Werber gingen von Haus zu Haus, und die Aufklärung wurde mit einer kaum zu überbietenden Offenheit und Derbheit betrieben.

Daraufhin sank die Geburtenziffer von 33,5 im Jahr 1948 auf 21,5 im Jahr 1953 und bis 1957 auf 17,2. Dabei blieb es bis jetzt. Die amtlich registrierten Abtreibungen überschritten 1953 eine Million und blieben dann auf dieser Höhe. Man glaubt jedoch allgemein, daß in Wirklichkeit das Doppelte anzunehmen ist. Die Zahl der Frauen, die sich sterilisieren ließen, wird auf 7–800 000 geschätzt. Die gesundheitsschädigenden Wirkungen der Abtreibungen waren so groß, daß das Gesundheitsministerium durch verstärkte Propaganda für Antikonzeptionsmittel entgegenzuwirken suchte.

Das Hauptmotiv für die ganze Kampagne war, der Arbeitslosigkeit entgegenzuwirken. Tatsächlich waren noch 1956 in Japan 850 000 ganz und 8 Millionen teilweise arbeitslos. Inzwischen hat jedoch die nationale Produktion in Japan einen Aufschwung genommen, der das Tempo der Bundesrepublik übertrifft. Die nationale Produktion stieg zwischen 1950 und 1959 von 3900 Milliarden Yen auf 12 500 Milliarden. Dieser Aufschwung ist in keiner Weise von der Geburtenbeschränkung mitverursacht, da sich diese in den ersten Jahren noch nicht auswirken konnte. Wohl aber besteht jetzt Gefahr, daß die Geburtenbeschränkung den wirtschaftlichen Aufschwung in den kommenden Jahren ernstlich bedrohen wird. Das Arbeitsministerium rechnet zwar erst für 1970 mit dem Ende der Arbeitslosigkeit. Aber schon jetzt spürt man einen Mangel wenigstens an gelernten Arbeitskräften. In der Industrie wird er auf 800 000 geschätzt. So wird, wenn jetzt die geburtenschwachen Jahrgänge eintreten, zwar das Ende der Arbeitslosigkeit beschleunigt, aber darüber hinaus ein bedrohlicher Ausfall an jungen, also wertvolleren Arbeitskräften bewirkt. Unser Gewährsmann spricht von „résultats désastreux". Es zeigt sich hier wieder einmal, daß eine Regierung einen so schweren Eingriff in die moralische und physische Gesundheit des Volkes nicht auf Grund von bloßen Statistiken vornehmen sollte.

UMSCHAU

Evangelisches Soziallexikon[1]

Gleich bei seinem ersten Erscheinen (1954) hat das Evangelische Soziallexikon große Beachtung und Anerkennung gefunden. Die 2. und 3. Auflage waren bloße Neudrucke; erst bei dieser 4. Auflage (13.–15. Tausend) erscheint es neu bearbeitet, jedoch keineswegs, wie der Verlag es anzeigt, „vollständig neu bearbeitet". Begrüßenswerterweise ist das Lexikon dem Beispiel anderer, sehr bekannter Nachschlagewerke (Handwörterbuch der Staatswissenschaften, das in seiner 5. Auflage sogar seinen Titel in „Handwörterbuch der Sozialwissenschaften" geändert, und das Staatslexikon der Görresgesellschaft, das in seiner 6. Auflage den Untertitel „Recht – Wirtschaft – Gesellschaft" angenommen hat) nicht gefolgt; es hat weder seine Thematik ausgeweitet noch an seiner Haltung das allergeringste geändert; in schlechthin vorbildlicher Weise ist es sich selbst treu geblieben; auch in dieser 4. Auflage ist es genau das, was es von Anfang an sein wollte und war.

Selbstverständlich ist dem seit Erscheinen der 1. Auflage eingetretenen Wandel der Dinge Rechnung getragen. Unter dieser Rücksicht sind zahlreiche Artikel überarbeitet oder ergänzt, einige auch ganz neu geschrieben worden. In bezeichnenden Einzelfällen wurden auch Stichworte ausgetauscht; so erscheint beispielsweise statt „Arbeitsbeschaffung" jetzt „Vollbeschäftigung", statt „Wirtschaftskrisen" jetzt „Konjunkturschwankungen und Konjunkturpolitik" (in einer künftigen Auflage wird dann wohl „Wachstum und Wachstumspolitik" an die Stelle treten!).

Bedauerlicherweise jedoch ist die Ankündigung als „vollständig neu bearbeitet" auch insofern übertrieben, als nicht ganz wenige Artikel auf dem alten Stand belassen und völlig unverändert wiederabgedruckt erscheinen, obwohl wichtige Änderungen eingetreten sind. So fehlt beispielsweise im Artikel „Familie. II. rechtlich" der Hinweis auf das inzwischen in Kraft getretene Gleichberechtigungsgesetz vom 18. 7. 1957; im Artikel „Bevölkerungspolitik", Ziff. 3 unter „Mittel quantitativer Bevölkerungspolitik" (zu diesem fragwürdigen Begriff soll hier nicht Stellung genommen werden) ist die auf Grund des Urteils des Bundesverfassungsgerichts vom 17. 1. 1957 in unser Einkommensteuersystem eingeführte Möglichkeit des sogenannten ‚splitting' (EStG §§ 26 ff, 32 a), wodurch der steuerliche Vorteil der „Onkel-Ehen" weggefallen ist, unbeachtet geblieben. Zahlreiche Beispiele, meist von geringerer Bedeutung, ließen sich anführen, doch sind das mehr Flüchtigkeitsversehen, die auch einer Schriftleitung unbemerkt durchschlüpfen können, die über einen größeren Apparat verfügt als der Herausgeber dieses Lexikons. Bedauerlicher ist es allerdings, wenn ein so grundlegend wichtiger Artikel wie „Lohn" nicht den heutigen Stand der wissenschaftlichen Erkenntnis darbietet, sondern insbesondere zu Fragen der Lohngerechtigkeit mehr oder weniger das Geplänkel wiedergibt, in dem sich die Tarifpartner bei ihren Streitgesprächen, obwohl längst überholt, immer noch zu ergehen pflegen. Das Fazit des Verfassers, „die Feststellung des ‚vollen Arbeitsertrags' wie auch die ‚anteilsgerechte Zurechnung' der Beiträge der Produktionsfaktoren zum Sozialprodukt (könne) nicht mit der Sicherheit erfolgen, welche bei der Forderung nach Gerechtigkeit geboten ist" (814), ist dahin zu berichtigen, daß eine „Zurechnung" dieser Art *logisch* unvollziehbar und folgerecht der „volle Arbeitsertrag" ein unvollziehbarer Begriff ist; darin ist sich die gesamte nationalökonomische Wissenschaft einig. – Auch der Artikel „Preis" vermag nicht recht zu befriedigen. Geradezu orakelhaft klingt der Satz: „Die Frage des gerechten Preises ist nur lösbar,

[1] Im Auftrag des Deutschen Evangelischen Kirchentags herausgegeben von Friedrich KARRENBERG. 4., vollst. neu bearbeitete Aufl., Lex.-8°, 1400 Sp. u. 56 Seiten Verzeichnis der Abkürzungen und der Mitarbeiter sowie Stichwortverzeichnis. – Kreuz-Verlag Stuttgart 1963. Lw. 58,–.

wenn eine übereinstimmende Meinung darüber besteht, was als gerecht anzusehen ist" (977). Wenn eine übereinstimmende Meinung darüber besteht, dann ist die Frage des gerechten Preises nicht lös*bar*, sondern gelöst! Vielleicht aber meint der Verfasser etwas anderes, nämlich übereinstimmende Meinung darüber, worin denn überhaupt Gerechtigkeit besteht, oder über den anzulegenden Maßstab, nach dem sich bemißt, ob ein Preis (oder sonst etwas) gerecht ist oder nicht. Diesen Gedanken weiter zu verfolgen, würde sich in der Tat lohnen. Das tut der Verfasser aber nicht, sondern springt ab auf die angeblich „im Mittelalter geltende Regel, daß der Preis die Arbeit und den Sachaufwand entgelten soll" (ebd.); damit ist er, wie namentlich HÖFFNER nachgewiesen hat, einem historischen Irrtum erlegen, den seit geraumer Zeit ein Autor vom anderen abschreibt.

Selbstverständlich bestehen zwischen den zahlreichen Mitarbeitern des Werks auch Meinungsverschiedenheiten. So sieht, um nur ein Beispiel zu nennen, W. ERNST, Staatssekretär im Bundesministerium für Wohnungsbau und Raumordnung, als Verfasser des Artikels „Bodenpreise" die Dinge nicht unerheblich anders als der Altmeister F. LÜTGE in seinem Artikel „Bodenreform". Natürlich zeichnet sich in manchem Beitrag auch die Schulzugehörigkeit des Autors ab. Hier und da fehlt auch die wechselseitige Verzahnung sachlich zusammenhängender Artikel, so z. B. „Sozialprodukt" und - in der 4 Aufl. neu – „volkswirtschaftliche Gesamtrechnung". Im Beitrag „Juristische Personen" heißt es richtig, daß für die Verbindlichkeiten eingetragener Vereine nur das Vereinsvermögen haftet; die Angabe dagegen, daß „AG und GmbH ... nur bis zur Höhe ihres Aktien- oder Gesellschaftskapitals" haften (630), ist rechtsirrig; auch sie haften mit ihrem gesamten Vermögen.

Die Auswahl der 168 in diese Auflage neu aufgenommenen Stichworte erweist sich als wohlüberlegt. Von ihnen wird der katholische Benutzer vor allem die zahlreichen *Personal*-Artikel begrüßen, die ihm eine Vorstellung davon vermitteln, wie zahlreiche und wie vielfältige Kräfte namentlich im 19. Jahrhundert auf evangelischer Seite bahnbrechende soziale Arbeit geleistet haben. Davon wissen wir im allgemeinen viel zu wenig, so z. B. von dem Anteil, den ein evangelischer Kirchenmann wie Theodor LOHMANN (1831–1905) an der Bismarckschen Sozialversicherungsgesetzgebung hatte, und von seiner 1884 im Auftrag des Zentralausschusses für die Innere Mission verfaßten Denkschrift über „Die Aufgaben der Kirche und ihrer inneren Mission gegenüber den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Kämpfen der Gegenwart"; der nachmalige Bundespräsident Theodor HEUSS hat ihr nachgerühmt, obwohl „7 Jahre vor Leos XIII. sozialpolitischer Enzyklika ‚Rerum novarum'" liegend, würde sie „es inhaltlich wohl verdienen, ihr gleichgeachtet zu werden" (804).

Vergleicht man die Neuauflage des Lexikons mit der soeben abgeschlossenen – sehr viel umfangreicheren – 6. Auflage des „Staatslexikons", so erkennt man sofort, daß seine Stärke in den grundsätzlichen evangelisch-theologischen Ausführungen liegt; im Vergleich dazu fallen manche der informatorischen Artikel merklich ab. Allzuviel hat man auf Mitarbeiter zurückgegriffen, die von der Praxis her mit den Sachfragen vertraut waren, ohne sie doch wissenschaftlich zu beherrschen, oder die infolge ihrer beruflichen oder amtlichen Stellung nicht die wünschenswerte Distanz besaßen. Infolgedessen hat das Evangelische Soziallexikon, vor allem im nationalökonomischen, aber auch im juristischen Bereich, den von ersten Fachkräften beigesteuerten Aufsätzen des Staatslexikons – von wenigen Ausnahmen abgesehen – nichts Gleichwertiges an die Seite zu stellen. Dafür aber findet man in den meisten Fällen darin eben das, *was man dort sucht*, nämlich Aufschluß darüber, wie man von evangelischer Seite die einschlägigen sozialen Probleme sieht und angeht. M. a. W.: das Werk erfüllt genau die Erwartungen, die es erweckt und die man darein setzt. Beiträge, die sich damit begnügen, Informationsmaterial ohne grundsätzliche Stellungnahme darzubieten, sind die Ausnahme; als Extremfall sei der neu eingefügte Beitrag „Luftverunreinigung" genannt, der sich im

Technologischen erschöpft, ohne darauf einzugehen, wer die Verantwortung trägt und folgerecht zu den Kosten der Abhilfemaßnahmen heranzuziehen wäre. – Durchaus zweckmäßig ist das in vielen Fällen geübte Verfahren, einem informativ-explikativen Beitrag sozusagen anhangsweise einen – nicht selten aus anderer Feder stammenden – normativen Schlußteil beizugeben; der Sachkundige braucht dann überhaupt nur diesen zu lesen.

Der katholischen Position (nicht nur Soziallehre!) bringt das Lexikon und brachte bereits die 1. Auflage achtungsvolles Verständnis entgegen. Nichtsdestoweniger hat sich eine Anzahl von Mißverständnissen eingeschlichen und schleppt sich, was besonders beklagenswert ist, auch in der neuen Auflage weiter. Vielleicht hätte man sich von katholischer Seite mehr um Gedankenaustausch mit der evangelischen Seite bemühen sollen, der es nicht an Bereitwilligkeit gefehlt hat, Berichtigungen entgegenzunehmen und ihnen praktische Folge zu geben. Einige Irrtümer in wesentlichen Punkten, auf die Paul Jostock in seiner im ganzen überaus anerkennenden Würdigung („Der christliche Sonntag" [7 (1955), Nr. 22]) aufmerksam gemacht hatte, sind in der neuen Auflage ausgeräumt. Vielleicht gelingt es in einer hoffentlich recht bald notwendig werdenden abermaligen Neubearbeitung, auch die verbliebenen Schönheitsfehler noch zu beheben, damit man auf beiden Seiten wirklich klar sieht, wo zwischen ihnen wirkliche Meinungsverschiedenheiten oder gar ernstliche Gegensätze bestehen und worin diese letzten Endes begründet sind.

Die katholische Soziallehre wird durch einen katholischen Fachmann (in der 4. Auflage Franz Klüber) recht gut dargestellt, dem die Schriftleitung großzügig 7 Spalten (662–668) dafür eingeräumt hat. Insgesamt finden sich unter den Mitarbeitern der neuen Auflage 6 Katholiken.

Nachdem ein so maßgeblicher evangelischer Fachmann wie H.-D. Wendland in einem eigens dafür neu eingefügten Beitrag die Beschränkung auf evangelische Sozialethik ablehnt und für eine evangelische Sozial*lehre* im vollen Sinn des Wortes eintritt (1138/9), gebührt dem Evangelischen Soziallexikon nunmehr ohne jedes Bedenken und ohne jede Einschränkung die Kennzeichnung, unter der bereits die 1. Auflage in *dieser* Zeitschrift angezeigt wurde (159 [1956/7], 379/382): Standardwerk der evangelischen Sozial*lehre*.

Oswald v. Nell-Breuning SJ

Ostkirchliche Gesänge

Neue Langspielplatten mit orthodoxer Kirchenmusik

Einen wesentlichen Beitrag zum besseren Verständnis des an Symbolik so reichen, uns abendländischen Christen jedoch oft fremdartig anmutenden Ritus der Ostkirche bilden zahlreiche Langspielplatten mit koptischen, griechischen, russischen und ukrainischen Kirchengesängen, die in letzter Zeit erschienen sind.

Es ist ein großes Verdienst der amerikanischen Firma Folkways Records, New York, daß sie uns die Hauptstücke der koptischen Liturgie erstmalig auf einer Platte *Coptic Music*, FR 8960, vermittelt hat. Die koptische Kirche kennt drei Liturgien: die heute gebräuchlichste des hl. Basileios des Großen, die des hl. Gregorios des Theologen (von Nazianz) und die des hl. Kyrillos von Alexandria (4. Jh.), in der sich die koptische Eigenart wohl am stärksten ausgeprägt hat. Die Texte der Heiligen Schrift werden heutzutage in der alten koptischen, dann in arabischer Sprache gelesen. Der Lobpreis des Trishagion, der Segensgruß und verschiedene liturgische Formeln werden von altersher griechisch gesprochen.

Um uns ein Bild von dieser Musik zu machen, müssen wir einem Gottesdienst in der St.-Markos-Kathedrale in Kairo beiwohnen. Das geistvolle, an Symbolen reiche, feierliche und ornamentale Gepränge dieser Zeremonien erinnert eher an altägyptische Tempelfeste als an orthodoxe Riten. Die funkensprühenden

Weihrauchfässer und rußgeschwärzten altkoptischen Ikonen, die im goldigen Schimmer von Votivkerzen und Öllämpchen aufleuchten, mahnen uns daran, daß diese „Katakombenkirche" jahrhundertelang unter dem Joch des Islams schwersten Verfolgungen ausgesetzt war, daß aber ihre Gläubigen viele Generationen hindurch unbeirrbar am Glauben festgehalten haben. Die Inbrunst, mit der die Zeremonien gefeiert werden, steigert sich zeitweilig zu höchster geistiger Höhe, die liturgischen Gesänge aber sind oft von geradezu glühender ekstatischer Leidenschaft durchdrungen. Die koptische Kirchenmusik besitzt eine große Tradition; ihre Hauptcharakteristika stammen noch von der Musik der alten Ägypter, deren reinste und direkte Nachkommen die Kopten sind. Diese Musik ist vokal und wurde im Laufe der Jahrhunderte von Kantor zu Kantor, von Priester zu Priester mündlich überliefert und niemals in Noten gesetzt. Der Gebrauch von Cymbal und Triangeln beim Gottesdienst wurde erst im Mittelalter eingeführt. Damals gewannen auch arabische Elemente Einfluß auf die koptische Musik, deren ursprüngliche Formen man heute nur noch in abgelegenen Wüstenklöstern oder einsamen Dorfkirchen im Herzen Oberägyptens vorfinden kann. Wissenschaftliche Forschung hat ergeben, daß die Musik der Koptischen Kirche die älteste Kirchenmusik ist, die wir kennen. Der bedeutende Ägyptologe, E. Drioton, schrieb einmal: „Der Schlüssel zum Geheimnis der pharaonischen Musik kann in einer guten Ausgabe der koptischen Kirchenmusik, wie sie heutzutage ausgeführt wird, gefunden werden." Den ältesten Teil der koptischen Kirchenmusik bilden die Leidensgesänge für die Fastenzeit, die Karwoche und die Begräbnisse. Der Leidenscharakter der altägyptischen Musik wurde, wie Herodot sagt, seit jener Zeit im Volke fest begründet, als es anläßlich des Todes des Sohnes seines ersten Königs besondere Trauerweisen schuf.

Vorliegende Aufnahme der Folkways Records wurde in der Markos-Kathedrale in Kairo gemacht. Die Interpretation ist hervorragend: es singt ein Chor a cappella von 15 Seminaristen des Geistlichen Collegiums in Kairo die markantesten Stücke aus der Kyrillos-Liturgie, vor allem den Eucharistischen Kanon mit dem „Axion kai dikaion" und dem „Osanna". Besonders erwähnenswert ist auch das melismenreiche Tenorsolo „Efnoty nay nan" (Herr, erbarme dich!), die Allerheiligenlitanei „Epithi Epchois o ahsani" (Fürwahr, o Herr), das wellenförmig dahinströmende „Axios" (Würdig) und „Hiten niepresviya" (Durch die Fürsprache). Das Solo des Priesters „I agapi to Theo ke Patros" (Die Liebe Gottes des Vaters), griechisch gesungen, eine mit Rouladen und Triolen verbrämte Weise, erinnert an die Gesangesmanier der byzantinischen „Kalophonie". Der tontechnische Zustand der Aufnahme ist gut; der in einem beiliegenden Heft in griechischer Schrift und Transkription abgedruckte Text der Gesänge erleichtert deren Verständnis wesentlich. Eine Aufnahme von hohem dokumentarischem Wert!

Auch auf der Philips-Platte *Coptic Chants*, Bells – Sunday Mass – Coptic Service, Recorded and edited by Deben Bhattacharya (Philips 427 021 NE) wird uns eine treffliche Auswahl koptischer Kirchenmelodien geboten, deren Struktur einfach ist und jeglicher Harmonie entbehrt. Das freudvolle silberhelle Glockengebimmel, das eingangs erschallt, wirkt durchaus orientalisch. In perlenden Fiorituren schwelgen die hohen Kopfstimmen des Priesters und der wenigen Chorsänger, und die Illusion des weiten hochgewölbten Raumes kommt in ihrer Resonanz wunderbar zum Ausdruck. Wir sehen den Priester geradezu vor uns, wie er den Altar umschreitet und dann, gefolgt von einem jungen Akoluthen, langsam aus dem Allerheiligsten tritt, und unter Gesang das Weihrauchfaß schwingt (wie fein ist doch dieses leise Klirren eingefangen!). Wechselgesänge, Lektionen und Gebete lösen einander ab. Wie oft klingt in den hohen nasalen Stimmen, in den melismatischen Kantilenen, die in ihrer Monotonie eindrucksvoll sind, der Gebetsruf des Muezzin auf dem Minarett an!

Charakteristische Stücke aus dem reichen Born griechisch-orthodoxer Kirchenmusik hören wir auf der Platte *Byzantinische Gesänge*, der Fa. Harmonia Mundi, Paris-Freiburg (HM

17 007), in der Interpretation des Chores des ökumenischen Patriarchats in Istanbul unter Leitung von Thrasyboulos Stanitsas (Erzkantor). Im Gegensatz zu den russischen liturgischen Weisen, die dem Ohr ungemein schmeicheln, hinterlassen die griechischen und byzantinischen eher einen düsteren und herben Eindruck. Je öfter wir sie hören, um so mehr erschließt sich uns ihre hohe Geistlichkeit und geheime Schönheit. Stanitsas, ein wachsamer Hüter der Tradition, läßt die byzantinischen Kantilenen in vorbildlicher Weise ausführen. Die Monophonie wird heutzutage nur noch in den orthodoxen Klöstern auf dem Berg Athos und im Johanneskloster der Insel Patmos sowie im Katharinenkloster auf dem Sinai gepflegt. Die auf der Platte vorgetragenen Gesänge haben trotz unvermeidlicher Einflüsse im Wandel der Zeiten die ursprüngliche Schlichtheit des Ausdrucks und zugleich ihre ernste feierliche Würde bewahrt. Irrationale Intervalle und überhaupt Chromatik geben dem griechischen Kirchengesang sein eigentümliches Gepräge. Mit besonderer Vorliebe wird hier heute noch eine primitive organale Technik, das sogenannte *Ison*, angewandt, das schon den Byzantinern bekannt gewesen sein dürfte. Dieses Ison, ein liegenbleibender, nur in Abschnitten variierender Baßton – oder eine Variante zwischen der Dominante und der Tonika – bildet gleichsam die klangliche Grundlage, über der der Solist oder mehrere Sänger ihre melodischen Bogen schlagen; – es dient als eine Art von Pedal zu den Melodien und verstärkt auf diese Weise die Monophonie.

Besonders eindrucksvoll ist der Lobgesang „Se imnoumen" (Dir singen wir), bei dem die in Koloraturen schwelgende Tenorstimme des Kanonarchen wie eine silberne Saite über der dunklen Klangfarbe des summenden Chores schwebt. Die Monodie ist von wahrhaft bannender Gewalt. Hochmelismatischer Stil zeichnet den Psalm 136 (An den Wassern Babylons) aus, die reichverzierte Kantilene trägt stark orientalischen Charakter. Diesen erkennen wir auch in dem Psalm 17, 2 („Agapiso se, Kyrie", Ich liebe dich, Herr), einer dumpf psalmodierenden Weise. Thr. Stanitsas' Tenor ist strahlend und biegsam zugleich, eine Gerte aus Metall. Deutlich spürt man hinter der oft düsteren Monotonie die tief religiösen Gefühle der griechischen Seele. Die Plastik des Klangs und die Brillanz der Stimmen erhöhen den dokumentarischen Wert der Aufnahme.

Es war in der Tat eine glückliche Idee, Aufnahmen von griechischen und russischen Kirchengesängen auf einer Langspielplatte zu vereinen, wie dies die Fa. Philips tat: *Heilige Gesänge der Ostkirche*, Philips W 1302 R (die Platte ist auch Beilage zu dem Buch „Die hl. Gesänge der Ostkirche", von Ernst Benz, Furche-Verlag Hamburg). Es ist hier gelungen, einen wirklich repräsentativen Querschnitt zu geben, obgleich man sich nur auf Hellas und Rußland beschränkte. Der Musikinteressent hat hiermit die Möglichkeit zu einem orientierenden Vergleich dieser beiden wichtigsten ostkirchlichen Gesangesarten. Die griechischen Gesänge werden von dem Chor der Kathedrale in Athen unter Leitung von Spyridon Peristeris interpretiert. Dieser Chor singt einen prächtigen Choral, der in der weiten hochgewölbten Halle der Kathedrale wunderbar zum Klingen kommt, und verfügt über ausgezeichnetes Stimmenmaterial. Dem deutschen Hörer kommt auch die ungemein plastische Deklamation des griechischen Textes zugute, die ihn nahezu jedes Wort verstehen läßt, auch wenn er kein Griechisch versteht.

Die liturgischen Hymnen aus der Passionszeit sind von düsterer Feierlichkeit und ergreifender Schlichtheit wie die Karfreitagsantiphon „Heute hanget am Kreuze Er" im Wechselgesang zwischen dem flötenden Tenor des Priesters und dem aus vollen Wogen emporsteigenden Chorrefrain – immer wieder von einzelnen Glockentönen durchwirkt. Der Weihnachtshymnus „I gennisis sou, Christe" (Deine Geburt, Christus) wird ebenso von feierlichem Glockengeläute untermalt wie der Jubelgesang „Christos anesti" (Christ ist erstanden) im Osternachtgottesdienst. Wenn wir die Augen schließen, glauben wir dieser mitternächtlichen Feierstunde selbst beizuwohnen – so unmittelbar wirkt das leise Klirren des Weihrauchgefäßes, das der Priester oder Metropolit wäh-

rend der heiligen Zeremonien schwingt. Das Osterstichéron „Anastaseos imera" (Tag der Auferstehung) mit seinen weitausladenden langgezogenen Kadenzen bildet einen würdigen Abschluß der ersten Plattenserie.

Auf der zweiten Seite trägt der Chor der Russischen Kathedrale in Paris unter Leitung von Pjotr Spasskij markante Partien aus der Liturgie des hl. Johannes Chrysostomos vor: eine Bittlitanei (Ektenja) von St. Smolenskij, das Cherubikon von Lwowskij, das Vater-unser von Kedrow u. a. Während der griechische Chorgesang uns abendländischen Christen zunächst reizvoll fremdartig erscheint, klingt der russische schon wesentlich vertrauter und wärmer. Sein Hauptwesensmerkmal ist der diatonische Charakter und die Polyphonie, die sich in den letzten drei Jahrhunderten in Rußland eingebürgert hat. Im russischen Kirchengesang, der auch starke Elemente der russischen Volksmusik aufweist, finden die tiefe Frömmigkeit, die zum Mystischen neigende Geisteshaltung, religiöse Ehrfurcht und Sehnsucht des russischen Volkes ihren überzeugenden Ausdruck. Der orgelhaft satte Chorklang bezaubert uns vor allem in dem wellenförmig dahinflutenden Cherubikon. Tichomirows mächtiger voluminöser Baß kommt in der Ektenja zu prachtvoller Entfaltung, wo er sich mit dem anschwellenden und verebbenden Chorrespons im „Hospodi pomiluj" (Herr, erbarme dich) verbindet, ebenso in der Akklamation „Mnogaja ljeta" (Auf viele Jahre), einer Komposition von D. Bortnjanskij, die dem Pontifikalamt zugehört – hier stellt der Aufruf des Diakons ein hervorragendes Beispiel für die Art der Lesungen innerhalb der russischen Kirche dar. Der Diakon beginnt seine Ekphonesis im pianissimo auf dem tiefsten Ton und steigt allmählich in Mikro-Intervallen immer höher, bis zum Fortissimo anschwellend. Auf dem höchsten Ton fällt der Chor brausend mit einem dreimaligen „Mnogaja ljeta" ein. Ein Chor, der durch hohe dynamische Kultur und Klarheit der Intonation besticht.

Auf der neuen Platte *Geistliche Chormusik aus Rußland* der Deutschen Grammophon Ges., LPEM 19385 singt der Don-Kosaken-Chor Serge Jaroff kirchliche Weisen aus der Weihnachts-, der Fasten- und Osterzeit und hat damit seinen Bogen wohl etwas zu weit gespannt; statt der verwirrenden Fülle wäre eine Beschränkung auf ein Gebiet wohl besser gewesen; m. E. passen auch die drei weltlichen ukrainischen Weihnachtslieder – die „Koljadki" (Lieder der Sternsinger), auf der Plattentasche irrtümlicherweise als „Ukrainische Vesper" bezeichnet, – so gar nicht recht in diesen Rahmen. Die Gesänge aus der Osterliturgie sind von einem reizvoll fremdartigen, aber typisch russischen Glockencarillon untermalt. Überaus eindrucksvoll die durch den weiten Kirchenraum schallende hohe Stimme des Priesters mit dem dreimaligen Ostergruß „Christos woskresse" (Christus ist auferstanden) und die dreimalige brausende und donnernde Antwort des Chores „Wo istinu woskresse" (In Wahrheit auferstanden). Leider fehlen viele charakteristische Teile der Ostermesse, so daß sich der Laie keinen richtigen Begriff davon machen kann. Der ergreifende Marienhymnus „Dewa dnjes" stammt ebenso wie die „Trauerhymne" des Karfreitags „Blagoobrasnyj Josif (Der hochedle Joseph) aus altbulgarischer Tradition – jener wurde von Bortnjanskij, diese von Turtschaninow harmonisiert. Ein Kabinettstück ist Kastalskijs „S nami Bog" (Gott ist mit uns), ein in responsorialer Weise vorgetragener Hymnus, bei dem insbesondere der abgrundtiefe Baß von P. Myhalik unser Erstaunen erweckt. Diese Aufnahme ist vor allem durch den plastischen Raumklang ungemein eindrucksvoll.

Der vorwiegend aus jungen deutschen und holländischen Seminaristen bestehende Chor des Missions-Priesterseminars der Väter vom Hl. Geist in Knechtsteden bei Köln singt unter Leitung von P. J. Wipper und Priester Nikolaj Iwanciw die *Göttliche Liturgie des hl. Vaters Johannes Chrysostomos* im byzantinisch-slawischen Ritus der Ukrainer auf der Platte HM 30641 der Fa. „Harmonia Mundi", und zwar in original-westukrainischer Aussprache; das Schwergewicht der Platte liegt im Liturgischen. Wir hören die sonntägliche Liturgie mit nur geringfügigen Kürzungen. Die Ausführung der Gesänge ist echt, für einen Kenner sogar aus-

gezeichnet, voll Andacht, Wärme und Innigkeit; die Stimmen sind hervorragend. Warmtimbriert und ausdrucksstark der Tenor des ukrainischen Priesters Iwanciw; für einen Diakon hätte man sich allerdings lieber einen echten „schwarzen", „russischen", Baß gewünscht als die geschmeidige Tenorstimme von Chr. Kutz (denn im slawischen Gottesdienst waren die Diakone von jeher mächtige Bassi profundi!). Bei der Epistellektion vermißt der Kenner die traditionelle, typisch russische Interpretation: denn die Lektion sollte, wie oben erwähnt, im pianissimo auf dem tiefsten Ton anheben und sich dann allmählich anschwellend bis zum Fortissimo auf dem höchsten Ton emporschwingen. Die einzelnen Gesänge werden meist in streng klösterlichem Stil (Tradition von Walaam) ausgeführt; besonders ragen hervor: Tschaikowskijs „Trishagion", Lwows „Dostojno" (Würdig), Tschesnokows „Cherubikon", in Triolen schwelgend. Erstaunlich ist der Wohlklang der Harmoniefolgen, stark die Wirkung der im freien Rhythmus vorgetragenen Gesänge. Von bezwingender Eindringlichkeit die immer wiederkehrenden Ektenien (Responsorien) und das im Sprechgesang ausgeführte „Credo" („Weruju"). Diese technisch und musikalisch wertvolle Platte kann für Studienzwecke bestens empfohlen werden. Der gesamte Text der Liturgie ist in einem Beiheft in ukrainischer, deutscher, französischer und englischer Sprache abgedruckt, was das Verständnis der Aufnahme erheblich erleichtert.

Zu den musikalisch schönsten Aufnahmen russisch-orthodoxer liturgischer Weisen gehört zweifellos die von „Heliodor" herausgegebene Nr. 479 053 Hi-Fi: *Te Deum – große russisch-orthodoxe Vesper,* auf der der ausgezeichnete Chor der Russischen Kathedrale in New York unter Leitung des berühmten Dirigenten Nikolaj Afonskij vornehmlich Gesänge aus der Abendliturgie zu Gehör bringt. Außerordentlich eindrucksvoll wirkt das stilechte russische Glockenläuten: auf Seite 1 erdröhnt die schwere Hauptglocke der Holy Trinity Cathedral zu den Klängen des Pfingsttroparions „Zarj nebesnyj" (O himmlischer König), auf Seite 2 eingangs ein jubelnder fröhlicher Carillon zu Beginn der Abendmesse, ein „Treswon". Die 1. Seite vermittelt uns Teile eines Moljeben (Dankgottesdienst). Neben traditionellen altrussischen Weisen im Stil des Klostergesanges von Walaam hören wir Kompositionen von Bortnjanskij, Archangelskij und Tschesnokow. Großartig ist Kastalskijs „S nami Bog" (Gott mit uns), eine alte Medodie des einstimmigen Snamennyj Rospjew für vierstimmigen Chor bearbeitet: als Vorsänger dient die ausdrucksvolle Altstimme von Lydia Lashewitsch, die die einzelnen Verse rezitiert, worauf der Chor mit dem Refrain antwortet. Der prächtige Baß des Protodiakon Nikolaj Poljanskij kommt in der Sugubaja Ektenja (Inbrünstige Litanei) und der Akklamation „Mnogoja ljeta" zu voller Entfaltung. Die Gesänge der Abendliturgie sind von erhabener Feierlichkeit und Tiefe des religiösen Gefühls durchtränkt. Bar aller attraktiven Effekte werden hier die altertümlichen, streng klösterlichen Kantilenen vorgetragen, die den Geist der Ostkirche in seltener Reinheit widerspiegeln. Nikolaj Afonskij ist ein hervorragender Interpret des einstimmigen russischen Snamennyj Rospjew – er meistert die hohe Aufgabe, die den Inhalt seines ganzen Lebens ausmacht: die Pflege des altrussischen Kirchengesanges im Exil. Herrlich kontrastiert der metallen schimmernde Tenor des Vorsängers (Kanonarchen) im Wechsel mit dem vollen dunklen Chorklang in der von Tschesnokow bearbeiteten und harmonisierten Snamennyj-Weise „Chwalite imja Gospodne" (Lobpreiset den Namen des Herrn), mit lang ausgehaltenen Orgelpunkten. Hier hat alles Klang, schlanke Fülle, schwebende Lyrik, Dramatik, vor allem aber virtuose Exaktheit. Der Afonskij-Chor ist vorbildlich diszipliniert, die Melodien sind von plastischer Ausdrucksintensität.

Rudolf Karmann

BESPRECHUNGEN

Geschichte

VOGT, Joseph: *Der Aufstieg Roms.* Römische Republik I. Freiburg: Herder-Bücherei Bd. 128. 197 S. 2,40.

Es ist erfreulich, daß Vogts Geschichte der Römischen Republik nunmehr auch in der Herderschen Taschenbuchausgabe vorliegt. Daß der Verfasser es nicht nur versteht, das Wesentliche der Ereignisse aus der Stoffülle herauszuheben, sondern auch es eindrucksvoll zu gestalten und darzustellen, macht seine Werke besonders geeignet, ein breiteres Publikum anzusprechen. Die heutigen, oft geradezu geschichtsscheuen Menschen, brauchen so etwas, um Lust und Freude zu bekommen, rückwärts zu wandern in jene Kulturlandschaften, die unsere eigenen Lebensformen so entscheidend mitbestimmt haben. Mit Rom erhebt sich das westliche Europa zum ersten Mal zu einem jener glänzenden Höhepunkte, von denen aus die Welt ein neues Gepräge erhielt. *G. F. Klenk SJ*

SETHE, Paul: *Geschichte der Deutschen.* Frankfurt: Heinrich Scheffler 1962. 307 S. Lw. 12,80.

Der junge deutsche Mensch der Gegenwart ist verwirrt, wenn er auf die deutsche Vergangenheit schaut. Was ihm die Jahre zwischen 1914 und 1950 bieten, bestürzt ihn, und so ist es kein Wunder, daß er sich von der Geschichte abkehrt und dem Konsum des Tages zuwendet. Es ist also wichtig, wie Sethe es tut, darauf hinzuweisen, daß unsere deutsche Vergangenheit nicht erst 1933 beginnt.

Schon die Fehler und Schwächen des preußisch-deutschen Kaiserreiches (zumal unter Wilhelm II.) sind keine spezifisch deutschen Fehler. Imperialismus und Militarismus waren bei allen westlichen Großmächten im Schwange. Freilich der gesellschaftliche und Gesinnungsmilitarismus (die gesellschaftliche Einschätzung des bunten Rockes) trieben in Preußen-Deutschland ihre widerlichsten Blüten. Auch in seinem Weltmachtstreben ahmte das Deutsche Reich nur die übrigen Mächte nach. Sein Fehler bestand darin, es den anderen gleichtun zu wollen, die vor ihm dagewesen waren. „Deutschlands Gegner standen nicht auf einer höheren sittlichen Stufe als die Deutschen" (247), aber sie waren nicht gewillt, mit dem Neuangekommenen die Welt zu teilen.

Sethe öffnet den Horizont noch in fernere Zeiten. Er gibt einen Umriß unserer Geschichte seit der Völkerwanderung. Und er bemüht sich, allen Faktoren gerecht zu werden, würdigt den Nachlaß der Antike und das Wirken der Kirche in ihrem Einfluß auf das Werden des deutschen Volkes.

Und doch bleibt der Leser in vielem unbefriedigt. Der Verf. erkennt zu wenig, wie stark die abendländischen Völker auch in ihren politischen Lebensformen aus der lebendigen Gemeinschaftsidee der Christenheit lebten und wie sehr diese Idee im Kaisertum einen symbolstarken und sehr oft auch einen realpolitisch wirksamen Ausdruck fand. So sieht er das universale Leitmotiv im Gang der mittelalterlichen Ereignisse zu schwach und unterschätzt seine Nachwirkung in den Zeiten auch nach der Reformation. Wenn Sethe eine Epoche bewertet, steht im Hintergrund – wohl nicht immer bewußt – die Norm des modernen Nationalstaates. So kommt er folgerichtig zur Meinung, die Deutschen seien Heinrich dem Löwen zu größerem Danke verpflichtet als Kaiser Barbarossa (68). Von dieser Norm her wird es dem Verf. auch schwer, Karl V. und überhaupt die Habsburger und ihr übernationales Reich richtig einzuschätzen. Niemand wundert sich, daß ihm schließlich Bismarck, der Schöpfer des kleindeutschen Nationalstaates, als der größte deutsche Staatsmann erscheint. Und eben hier müssen wir am meisten einwenden. Nicht erst 1933 begann unser Unheil, und nicht erst unter Wilhelm II. begann man, eine unkluge Politik zu treiben. Bereits die Schaffung eines deutschen Nationalstaates nach Art des bismarckischen war ein Fehler, weil in Mitteleuropa kein Nationalstaat möglich ist, ohne die völkische Gemengelage in ein Pulverfaß zu verwandeln.

Die Kritik Sethes an der mitteleuropäischen Ordnungsidee Konstantin Frantzens verfehlt ihr Ziel, weil sie diese Idee mißversteht. Es hätte sich erstens nicht um einen straff organisierten Block gehandelt, weswegen er auch nicht

Front gegen Frankreich, England und Rußland, sondern Brücke gewesen wäre –, zweitens wäre diese Gemeinschaft nicht im Marschtempo preußischer Divisonen aufgebaut worden, sondern in langsamer Stufenfolge und hätte somit nicht den Charakter des bestürzend Neuen gehabt.

Nicht die mitteleuropäische Föderation, sondern der großpreußische Zentralstaat mit seiner Militärmacht und seiner straffen Organisation beunruhigte die Nachbarn. Vgl. dazu die Rede Benjamin Disraelis vom 9. II. 1871. Für ihn war die große preußische Staatsgründung als solche eine Revolution, die „das Gleichgewicht der Macht völlig zerstört". Es ist also unrichtig, wenn S. behauptet (216/17): „Solange das Deutsche Reich dem Gesetz seines Ursprungs treu blieb, war sein Dasein nicht bedroht." Es war bedroht durch die Tatsache, daß durch seine bloße Existenz seine Nachbarn erschreckt wurden und das Gleichgewicht der Kräfte für völlig zerstört hielten.

Wie wenig Sethe über das 19. Jh. hinauskommt, zeigt er auch in seinem Urteil über die bundesdeutsche Politik seit rund 15 Jahren und in dem, was er für unsere heutige politische Aufgabe hält. Das ist bedauerlich, weil er so keinen Beitrag zu einer Revision der deutschen Geschichtsschau leistet. *G. F. Klenk SJ*

Deutscher Liberalismus im Vormärz. Heinrich von Gagern, Briefe und Reden 1815–1848. Hrsg. v. Bundesarchiv u. d. Hess. Hist. Kommission Darmstadt. Bearb. v. Paul Wentzcke und Wolfgang Klötzner. Göttingen: Musterschmidt 1959. 496 S. Lw. 46,–.

Die Ausgabe enthält 265 Textnummern, chronologisch geordnet zwischen März 1815 und Februar 1848, also bis unmittelbar vor den Ausbruch der Revolutionen in Deutschland. Die meisten Stücke sind Briefe Heinrichs von Gagern an Vater und Brüder, die kaum weniger bedeutende Köpfe waren als Heinrich selbst. Die übrigen sind Briefe Heinrichs an Freunde und Briefe der Brüder und der Freunde an ihn. Dazu kommen noch 23 Reden, die Heinrich im hessen-darmstädtischen Landtag gehalten hat, ferner im Anhang Regesten von 28 weiteren Landtagsreden. Auch bei den Briefen ist vieles ausgelassen und nur in kurzen Regesten mitgeteilt. Manchmal bedauert man die Auslassungen, die hauptsächlich Persönliches und Geschäftliches betreffen, aber der Umfang des Buches wäre zu groß geworden. Am Schluß sind noch einige wertvolle Anhänge: die Lebensdaten Heinrichs v. Gagern und seiner Korrespondenten, das schwungvolle, für unsere Begriffe schwülstige Gedicht des Bruders Friedrich an Heinrich in 28 zwölfzeiligen Strophen, eine Genealogie der Familie Gagern, endlich ein ungeheures Literaturverzeichnis.

Heinrich v. Gagern ist vielen nur bekannt von der kurzen Episode seines Lebens, da er 1848/9 Präsident der Nationalversammlung in der Paulskirche war. Um so wichtiger sind die hier veröffentlichten Papiere, nicht nur für die Kenntnis der Persönlichkeit Gagerns, sondern für die ganze Zeit. Wer sich Heinrich v. Gagern als einen kochenden Idealisten vorstellt, wird enttäuscht. Nach seinen Briefen ist er gewiß ein Mann von hohen Idealen, aber er schreibt eher im Ton eines müden, resignierten Weltweisen. Dieser ganze Kreis von Leuten, alle höchst anständig, maßvoll, verständig und klug, machen heute eher den Eindruck von Epigonen als von Bahnbrechern. Schließlich ist die Weltgeschichte im allgemeinen und die deutsche im besonderen anders gegangen, als sie geträumt hatten. Sie haben auf den Gang der Geschichte nicht allzu viel Einfluß geübt. Aber für den Historiker und jeden, der sich für diese merkwürdige Zeit interessiert, ist diese Ausgabe eine Quelle ersten Ranges.

Interessant ist Gagerns Stellung zum „Kölner Ereignis" von 1838 und zu dem im Anschluß daran erfolgten Übertritt seines Bruders Max zur katholischen Kirche, ein Schritt, den Heinrich mit echt liberaler Logik auf Grund der Toleranz schärfstens verurteilt.

L. v. Hertling SJ

Paleologue, Maurice: *Das Ende der Romanows.* München: Bruckmann 1962. 400 S. (Bruckmann Querschnitte) Paperback 12,80.

Es handelt sich hier um das Tagebuch des französischen Botschafters am Zarenhof Maurice Paléologue, selbst Abkömmling des einstigen Kaiserhauses von Byzanz. Es ist geführt vom 20. Juli 1914, wenige Tage also vor Ausbruch des ersten Weltkrieges, und schließt mit der Eintragung vom 22. März 1917, in der P. den letzten Tagesbefehl des Zaren an die Armee notiert. Die zweieinhalb Jahre dazwischen genügen, um das Ende des Hauses Romanow herbeizuführen.

P. erweist sich als ein guter Beobachter wenigstens der Kreise, in denen er sich bewegt. Es fällt auf, daß ihm die sich anbahnende Revolution und der ungeheure Umsturz in Rußland fast entgangen sind. Ob das damit zusammenhängt, daß er nicht allzu viel Kontakte mit dem Volk hatte, oder damit, daß geschichtliche Ereignisse von großer Bedeutung zunächst oft lautlos auftreten und erst, wenn sie schon nicht mehr aufzuhalten sind, sich mit großem Effekt auf der Bühne der Weltgeschichte etablieren? *O. Simmel SJ*

PHILIPPI, Alfred - HEIM, Ferdinand: *Der Feldzug gegen Sowjetrußland 1941 bis 1945.* Stuttgart: Kohlhammer 1962. 293 S. Lw. 24,–.

Die beiden Teile, „Planung und Verlauf des Feldzugs bis 1942" (Alfred Philippi) und „Stalingrad bis 1945" (Ferdinand Heim) stützen sich auf bisher noch nicht veröffentlichte Studien, die auf Grund amtlicher Akten erarbeitet wurden. Außerdem wurde das Kriegstagebuch des Generalobersten Halder zugrunde gelegt, sowie Veröffentlichungen militärischer Persönlichkeiten.

Der Rußlandfeldzug entstand aus dem Versuch Hitlers, aus der Sackgasse herauszukommen, in die ihn seine politische Kurzsichtigkeit und militärische Planlosigkeit geführt hatten. In dieser Situation wandte er seinen Blick nach Osten und im August 1940 wurden die einzelnen Stäbe zur Prüfung und Vorbereitung des Feldzugs angesetzt.

Die militärische Führung hatte von Anfang an den Plan, die Entscheidung in geradem Stoß auf Moskau zu suchen. Aber schon in den Planungen dieser Operation erwies sich der Einfluß Hitlers als verderblich, da er darauf bestand, daß ein Teil des Heeres nach Norden gegen Leningrad abschwenken müsse. Zugleich wollte er nach Süden hin die wirtschaftliche Position des Gegners lahmlegen und dessen Potential, vor allem Getreide und Öl, für Deutschland gewinnen. Um diese Ziele jedoch zu erreichen, fehlte es der deutschen Wehrmacht an Kräften. So begann das Verhängnis des Rußlandfeldzuges bereits bei den Planungen, weil die Heeresführung es vermied, die operativen Grundlagen des Feldzugs vor Beginn zu klären. Konnte sie auch mit Recht darauf hinweisen, daß es zunächst galt, die erste Phase des Planes durchzuführen und erst, wenn sie gelungen war, weitere Planungen zu treffen, so mußte sie doch wissen, daß von der Klärung dieser Frage alles abhing und daß sie zu schwach war, sie in ihrem Sinn zu lösen. Halder stand in dieser Planung allein, ohne von Brauchitsch unterstützt zu werden.

Es kam, wie es kommen mußte. Hitler griff während des Feldzugs einige Male auf die verhängnisvollste Weise ein. Die schlechthin entscheidende Wende des Rußlandfeldzuges war das Scheitern der Offensive auf Moskau im Winter 1941, weil damit die Planung der Heeresführung, die eine rasche Niederwerfung Rußlands vorsah, gescheitert war. Die politische Führung des Deutschen Reiches hatte die Kraft der Sowjetunion weit unterschätzt, die in den Witterungsverhältnissen, in der Schlammperiode des Herbstes 1941 und in dem kalten Winter, auf den die deutsche Führung in keiner Weise vorbereitet war, ihre Bundesgenossen fand. Für alle sichtbar wurde diese Wende allerdings erst ein Jahr später in Stalingrad, von wo aus dann der russische Vorstoß bis nach Mitteleuropa hinein folgte. Von 1943 ab blieb die Initiative fast ausschließlich bei den Russen, von Operationen in eigentlichem Sinn auf deutscher Seite konnte nicht mehr gesprochen werden.

Der Krieg gegen Rußland wäre freilich auch dann verloren gewesen, wenn Hitler nicht so verhängnisvoll eingegriffen hätte, weil die militärische Niederlage eine zwangsläufige Folge der politischen Fehlkalkulation war. Die Leistung der deutschen Soldaten aller Gattungen und Grade wird durch diese Feststellung nicht berührt. *O. Simmel SJ*

Literaturgeschichte

ALKER, Ernst: *Deutsche Literaturgeschichte im 19. Jahrhundert (1832–1914).* 2. veränd. und verb. Aufl. Stuttgart: Kröner 1962. 943 S. (Kröners Taschenausgabe 339) Lw. 22,–.

Eine ungeheure Vielfalt von Material – weit über tausend Verfassernamen – ist in einem einzigen Band von 942 Seiten mit großem Geschick und mit gründlicher bibliothekarischer Erfahrung zusammengetragen. Wäre diese Li-

teraturgeschichte – sie erschien erstmalig 1949/50 unter dem Titel „Geschichte der deutschen Literatur von Goethes Tod bis zur Gegenwart", I. Bd. 453 S.; II. Bd. 521 S. mit einem 1515 Namen umfassenden Verzeichnis – nur eine zuverlässige Sammlung von Daten, so hätte sie sich schon durch diesen Umstand als unentbehrlich für den literarisch Interessierten ausgewiesen. Sie ist aber mehr, nämlich ein in flüssiger, anschaulicher Sprache geschriebener Deutungsversuch der Eigenart von Werk und Verf. aus einer Umwelt heraus, die ihrerseits von den verschiedensten Aspekten – ästhetisch-philosophisch-psychologisch-soziologisch-geschichtlich-politisch und naturwissenschaftlich – her beleuchtet wird.

Die schon in der ersten Aufl. bewährte Einteilung des behandelten Stoffes – der eine Gesamtschau der Ereignisse des 19. Jahrhunderts und ein von der Renaissance an beginnender kritischer Überblick über literarische Vorstufen vorangeht – wurde beibehalten, aber durch inzwischen neu gewonnene Einsichten der Forschung vervollständigt. Der letzte, fast ein Drittel des gesamten Werkes umfassende Abschnitt „Moderne Literatur" setzt als Grenze der Darstellung das Jahr 1914, „in dem tatsächlich, nicht nur vom Historisch-politischen aus, das Ende einer bestimmten Literaturperiode" erkannt werden kann. Aber diese Grenze ist nicht scharf gezogen, besonders bei Dichtern, die zwar in ihrer Gesamthaltung noch dem 19. Jahrhundert zuzuzählen sind, deren Werk aber bis in die Mitte des 20. hineinreicht. Der Verf. bereitet eine Darstellung des Schrifttums von 1914 bis 1945 – einem Jahr, das einen entscheidenden Wendepunkt bezeichnet – vor.

Jedem der neun Abschnitte ist eine die wichtigsten Zeitströmungen und Ereignisse anschaulich zusammenfassende Einführung vorangestellt; die drei Gattungen, Lyrik – Prosadichtung – Drama, werden in wechselnder Reihenfolge getrennt, die Hauptvertreter ausführlich, die übrigen als „sonstige" behandelt. Ein besonderer Vorzug des Buches besteht darin, eine gründliche und wohldurchdachte Analyse des (von vielen Kritikern meist etwas stiefmütterlich behandelten) österreichischen Schrifttums zu geben. Im zweiten (Österreichische Dichtung im Vormärz) und im achten Abschnitt (Das österr. Schrifttum in der Zeit Franz Josefs I.) besteht eine wahre Fundgrube für die Behandlung von heute sehr zeitgemäß wirkenden literarischen Problemen. Eine gewisse geistige Verwandtschaft besteht zwischen Abschnitt 3 (Ästheten) und 5, worin „Eklektiker – Epigonen – Opportunisten – Synkretisten", also die in München beheimateten und heimisch gewordenen Literaten eine bemerkenswerte einfühlende und zugleich genau umrissene Kritik erfahren; den Übersetzern als Mittlern fremden Bildungsgutes wird ständig Beachtung zuteil und der religiösen Lyrik sind mancherlei Erwägungen gewidmet.

Von dem ‚Jungen Deutschland', den ‚Anfängen' und dem ‚Niedergang des Realismus' handeln drei Abschnitte, die neben prägnant ausgefeilten Darstellungen der bekanntesten Erscheinungen auch die Essayistik und die beginnende soziologische Literatur würdigen. Der bezeichnende Titel des 7. Abschnittes, der einen wichtigen Übergang zum 9. und letzten bildet, lautet „Kampf um den Mythos"; hier wird durch einen originellen Vergleich mit einer geologischen Karte das Wesen der literarischen Strömungen erläutert.

Die Ausführungen des letzten und weitaus längsten Abschnittes betreffen eine „Übergangsepoche" (A. nennt mit Recht den üblichen Ausdruck „moderne Literatur" für das in den 80er/90er Jahren beginnende Schrifttum „verwirrend ungenau"), in der die in der Dichtung zum Ausdruck gelangten Vorstellungen des 19. Jahrhunderts allmählich von neuen geistigen Strömungen abgelöst werden. Auch hier wird vom naturalistischen Protest der Jungen („Gründeutschland") und ihrem sozialen Empfinden (besonders Raum wird der wichtigen Rolle der Zeitschriften als Kritikvermittler zugestanden) bis zur Heimatkunst und zum Expressionismus, von der Neuromantik und Neuklassik bis zum Jugendstil und, last not least, von der katholischen Dichtung und der Kritik aus berufener katholischer Feder ein bis in, oft erstmals beachtete, Einzelheiten gehendes, plastisch wirkendes Gemälde entworfen.

Den Abschluß des Abschnittes bildet eine Deutung von Hermann Hesse, der „ohne die Größe Rilkes oder das Format Georges zu erreichen", durch seine „Leier die Schatten der Zeit beschworen, sie durch sein Lied aufgewühlt und doch besänftigt" hat. Man mag bei dieser Wertungsskala anderer Meinung sein als A., aber man wird ihm zustimmen müssen, wenn er sein an Inhalt und Verinnerlichung reiches Werk mit folgenden Worten abschließt: „Die

geistige Überwindung der Dämonen ist die Tat dieses Dichters (Hesses), ist die Tat jedes Dichters, der seine Sendung, den Doppelbereich seiner Sendung, Gestaltung des über Mensch und Menschheit verhängten Schicksals und Dienst am nicht mißbrauchten, dem helfenden, versöhnenden, magisch durchleuchtenden Wort, zu erfüllen vermag." *G. Adolf-Altenberg*

GRIMM, Reinhold: *Strukturen.* Essays zur deutschen Literatur. Göttingen: Sachse & Pohl 1963. 361 S. Lw. 24,–.

Im Nachwort erklärt der junge, in Frankfurt wirkende Literarhistoriker, was er unter Struktur versteht: die das jeweilige Werk durchwaltende Ordnung, die gleichermaßen Elemente der Form, des Gehalts und des Inhalts umfaßt. Die in den Anfängen der Strukturanalyse geübte Beschränkung auf das einzelne Werk soll durch den geschichtlichen Blick auf ein Gesamtwerk, eine Gattung, eine Epoche ergänzt und erweitert werden. Seine Essays behandeln das Drama im Übergang vom klassischen zum epischen Theater und zur grotesken Form; die Romanform des „Phänotyp" (Benn), die das Geschehen, die Handlung, aufgibt zugunsten eines sich selbst und Kunst reflektierenden, repräsentativen Ichs; neuere Lyrik, theoretische und faktische Aspekte des Brechtschen Theaters; Ergänzungen zur Benn-Literatur.

Die wissenschaftliche Essayform wird vom Verf. meisterlich gehandhabt. Im Essay über Klopstocks „Messias", unter der Überschrift „Christliches Epos?", scheint uns das Problem der Einung von Pathetischem und Erhabenem mit dem Epischen, Christlichen und betrachtend Wertenden zu wenig gesehen, die Folgerung für die Wirkungsgeschichte vereinfacht. Als Leser sollte man sich bewußt bleiben, daß die beschreibend-essayistische Methode gelegentlich zu selbstsicher auftritt und die von ihr vorgenommene Einschränkung des Sehwinkels durch klug angeordnetes Sachwissen, manchmal auch durch Lesefrüchte, verdeckt.

P. K. Kurz SJ

STAIGER, Emil: *Stilwandel.* Studien zur Vorgeschichte der Goethezeit. Zürich und Freiburg: Atlantis 1963. 204 S. Lw. 15,–.

Der Züricher Altmeister der Interpretation weiß um den seit Jahren erhobenen Vorwurf, Interpretation verfahre zu wenig historisch, gefalle sich zu früh bei der Betrachtung des „Ewigen" im zeitlich bedingten Einzelwerk. Allen Kausalerklärungen und Ableitungen abhold, weist er dem Literarhistoriker erneut das „reine ästhetische Phänomen" (8) als Gegenstand seiner Wissenschaft zu. Doch wendet sich Staiger – seit der Festschrift für Kunisch deutlich erkennbar – stärker dem Geschichtlichen zu, von der Einzelinterpretation dem Phänomen des Stilwandels. Stil wird verstanden als das „Eine, das alles durchwaltet" (11), also die Einheit der Formen, des Gehalts, der dichterischen Haltung. Stilgeschichte treiben heißt fragen: Wo hat dieses Eine begonnen? Wie hob es an? Bei welchem Autor? Warum gerade an diesem Ort, zu dieser Stunde? Wie verläuft es innerhalb einer Generation? Das alles nicht, um einen Kausalnexus herzustellen, sondern jene Evidenz im Sukzessiven, in den Phasen eines Prozesses zu erstreben, um den sich die Interpretation im Gefüge des einzelnen Werks bemüht (175, 19). Den drei Möglichkeiten der Kontinuität eines Epochenstils: Vollendung, Steigerung, Verflüchtigung, steht das Phänomen des Stilbruchs als Zäsur für das Neue gegenüber. Der Literaturwissenschaftler fragt: „Wie können wir einen solchen Vorgang nicht nur konstatieren, sondern literaturwissenschaftlich verstehen?" (15).

Von den vorgelegten vier Einzelstudien gehen die ersten drei – „Rasende Weiber in der deutschen Tragödie des 18. Jahrhunderts", „Zu Bürgers ‚Lenore'", „Der neue Geist in Herders Frühwerk" – von der deutschen Aufklärung aus und enden im Sturm und Drang. Die vierte Studie beschäftigt sich mit Ludwig Tieck und dem Ursprung der deutschen Romantik. Die Literarhistorie wird sich auch diese neuen Studien Staigers rasch aneignen.

P. K. Kurz SJ

HOHOFF, Curt: *Schnittpunkte.* Gesammelte Aufsätze. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 1963. 348 S. Lw. 16,80.

Hohoff ist, neben seinen laufenden Buchbesprechungen in Feuilletons, zuletzt durch seine große zweibändige Literaturgeschichte „Dichtung und Dichter in der Zeit", eine Neubearbeitung und Weiterführung des um 1880 einsetzenden Soergelschen Werkes, hervorgetreten. Sein neuer Essayband enthält Aufsätze über die sakrale Sprache, über M. Bubers Bibelübertragung, über Fragen der neueren Sprach-

wissenschaft, über Aufgabe und Ziel literarischer Kritik, über die Anfänge literarischer Zeitschriften in Deutschland. Die folgenden Essays befassen sich mit einzelnen Autoren und Werken, mit Kleist, Fr. Schlegels Lucinde, mit Eichendorff, dem originellen Tristram Shandy, mit Hopkins, James Joyce, Paul Claudel, Marcel Proust, Thomas Mann, Elisabeth Langgässer, Papini und Pavese. Der literarische Expressionismus und die neuere deutsche Lyrik erfahren zusammenschauende Darstellungen.

Hohoff beeindruckt durch seine Belesenheit ebenso wie durch seine klare Darstellung. Er überblickt sein Thema, beschreibt sein Phänomen, macht dem Leser geschichtliche Bezüge und geistige Ordinaten sichtbar, weiß um die Unbestechlichkeit der Sprache. Kühler Deskription verbindet sich am rechten Ort ein engagiertes Urteil aus human-christlichem Wertdenken. Der Essay ist selber literarische Form, ein abgerundetes, literarisches Ganzes. Manchmal spürt man bei Hohoff die Gefahr dieser Gattung. Der Essay etwa unter der Überschrift „Anfang und Wirkung literarischer Zeitschriften" befaßt sich mit Schillers „Horen" und dem Schlegelschen „Athenäum". Wielands mehr als zwei Jahrzehnte früher einsetzender „Teutscher Merkur" und Lessings noch frühere „Literaturbriefe" werden als literarische Zeitschriften nicht erwähnt. An anderer Stelle heißt es über E. Langgässer: „Man kann nicht Christ werden und zugleich Heide bleiben, der Laubmann kann keine Rose ‚werden'! Die Natur transzendiert nicht" (306). Solche Eindeutigkeit der Formulierung besticht. Der kritische Leser wird sich jedoch erinnern, daß es sogar Kirchenväter gab, die in der Antike christliche Ansätze suchten, daß es, in den Worten K. Rahners ausgedrückt, ein übernatürliches Existential der konkreten, geschichtlichen menschlichen Natur gibt, und daß sich Christsein und Noch-nicht-Christsein in mannigfacher Weise durchdringen können. Ein idealistisch eingestellter Dichter („so soll es sein") tut sich mit der Darstellung des Christlichen leichter als eine Autorin, die aus existentieller Erfahrung schreibt. Sie erfährt die Schöpfungs- und Erlösungsordnung als Spannung, impliziert den Riß, den existentiell erst der Heilige überwindet. Eine solche gelegentliche Anmerkung tut der Leistung Hohoffs keinen Abbruch. Seine Aufsätze wünscht man in die Hände literarisch interessierter Leser. *P. K. Kurz SJ*

Romane

West, Morris L.: *In den Schuhen des Fischers.* Roman. München: Desch 1964. 393 S. 17,50.

Gesetzt der kommende Papst wäre ein Russe; er hätte als Bischof jahrelang in sowjetischen Gefängnissen zugebracht und unterhielte mit dem Gewaltigen im Kreml persönliche Beziehungen. Kyrill I. soll er heißen. Er ist Seelsorger und Charismatiker und führt ein geistliches Tagebuch. Aufgeschlossen und idealistisch, wie er ist, hat er Sympathie für die Gedanken Teilhards de Chardin (hier P. Télémond) und die Psychotherapie und ein mildes Urteil gegenüber abartigen Veranlagungen (leider wird dazu eine erhabene Szene des Evangeliums bemüht). Kurz, Kyrill I. ist ein moderner Heiliger und umfaßt die gesamte Menschheit mit der Glut seiner Hirtenliebe. Das ist alles in dem Buch herzlich gut gemeint, und manchen Leser wird bei der Lektüre eine Ahnung überkommen, was Kirche und Papsttum für die Menschheit bedeuten könnten. Es ist ein Zeugnis mehr für die Tatsache, mit welchen Hoffnungen die heutige Menschheit zum Nachfolger Petri aufschaut und wie stark im besonderen die Persönlichkeit Johannes XXIII. das Papstbild der Gegenwart geprägt hat. Insofern berührt das Buch sympathisch.

Warum will man dennoch mit dieser Romandichtung nicht recht froh werden? Es liegt wahrhaftig nicht am guten Willen des Verf. Aber irgendwie ist hier alles zu sublim, zu lyrisch und vom Sentiment her einer letzten echten Größe beraubt. Noch niemand, so sagt eine belgische Stimme zu dem Buch, habe gewagt, einen Papst zur Mitte einer Romandichtung zu machen. Nun, das stimmt gewiß nicht. Dennoch kommt darin zum Ausdruck, daß eine solche Dichtung an eine Grenze rührt; und jedenfalls sind die Kräfte dieses Romanschreibers überfordert. Es ist das von so manchen religiösen Romanen und Filmen her bekannte Gefühl einer Unlust, weil man nicht der übernatürlichen Wirklichkeit begegnet, sondern nur der mehr oder weniger sentimentalen Vorstellung, die ein Romancier oder Drehbuchautor sich von ihr macht.

Im übrigen wirkt der Roman durchaus gekonnt. Die sublimen geistigen Auseinandersetzungen auf Papstebene werden stets im rechten Augenblick durch eine politiko-erotische

Handlung in Erdennähe unterbrochen, in der das Rom der Intrigen und des Lebensgenusses zur Geltung kommt. Ob der Roman freilich „die weltweite Diskussion" auslösen wird, von der die Ankündigung spricht, kann man bezweifeln. Titel des amerikanischen Originals: The Shoes of the Fisherman.

F. Hillig SJ

O'Connor, Edwin: *Ein Hauch Traurigkeit.* Hamburg-Wien: Paul Zsolnay 1962. 477 S.

Ein Hauch Traurigkeit überschattet das Leben des Priesters Hugh Kennedy, der anläßlich des Todes seines Vaters ans Trinken gekommen ist. Nach langen Jahren in einem Sanatorium kommt er in eine Pfarrei, deren beste Tage längst vorüber sind. Hier spielt der Roman. Father Kennedy hat nur noch wenig Beziehungen zu alten Freunden; es ist ihm eigentlich bloß die Familie Carmody geblieben, deren Patriarch, der über 80 Jahre alte Charlie, eine Hauptrolle spielt. Father Kennedy ist zusammen mit Charlies Kindern aufgewachsen, eines ist wie er Priester geworden. Die Erlebnisse mit der Familie Carmody reißen den Father Kennedy schließlich aus seiner selbstgewählten Vereinsamung heraus. Er entscheidet sich, den Schleier der Traurigkeit, der ihn umgibt und von den Menschen trennt, mutig zu durchstoßen und wieder ganz für die andern als Priester bereit zu sein. Deshalb lehnt er ein Beförderungsangebot seines Bischofs ab und bleibt in der alten verstaubten Pfarre, die mehr Ausländer als Amerikaner zählt.

Mit feiner psychologischer Einfühlungsgabe und sehr behutsam erzählt der Dichter diese Geschichte, die ihm den Pulitzerpreis 1962 eingebracht hat. Probleme des priesterlichen Lebens und Fragen der Kirche in Amerika werden mit viel Takt, doch ohne Scheu, behandelt. Diesen Priesterroman kann man ohne Einschränkung empfehlen. *A. Hüpgens SJ*

Cramer, Heinz v.: *Die Konzessionen des Himmels.* Hamburg: Hoffmann und Campe 1961. 444 S. Lw. 20,–.

„... und selbst dies, daß sie beherrscht, regiert, besessen sind, müssen sie als eine Konzession des Himmels anerkennen ..." Dieses Motto des Buches stammt von Karl Marx, und damit ist die Tendenz dieses Romans klargestellt. Von Cramer erzählt nicht, um zu erzählen, sondern um eine These zu beweisen. Drei Erzählungen: Ein portugiesisches Schiff geht an der afrikanischen Küste unter, die Besatzung und die Passagiere können sich zwar an Land retten, gehen aber unter den Mühen des Landmarsches elend zugrunde. Ein Zigeunerstamm wird durch halb Europa gejagt, überall geächtet und verfolgt, bis alle tot sind. Ein katholischer Missionar versucht, Eingeborene aus einem Atomversuchsgelände zu retten, aber dafür gibt es keine Dienststelle, die zuständig wäre. Auch er geht daran seelisch zugrunde. Er sieht seine Missionsaufgabe nun mit anderen Augen an: „Es kam immer auf dasselbe hinaus, ein Haufen Aberglauben, um sich ein bißchen Frieden für seine Seele zu erschwindeln. Wie groß wäre der Mensch, wie gut und wie nützlich in der Welt, wenn es ihm ohne solchen Betrug auszukommen gelänge ..." (436). Der Verfasser stellt die Theodizeefrage, doch die christliche Lösung lehnt er leidenschaftlich ab. Eine andere hat er freilich auch nicht anzubieten. Die sprachliche Schönheit des Buches läßt es uns trotzdem als große Dichtung bezeichnen.

A. Hüpgens SJ

Psychologie

Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie unter Einschluß wichtiger Grenzgebiete, hrsg. von Viktor E. Frankl, Viktor E. Frhr. v. Gebsattel und J. H. Schultz. Bd. V: Grenzgebiete und Grenzfragen. München: Urban & Schwarzenberg 1961. 870 S. Lw. 120,–.

Mit dem vorliegenden Band findet dieses Handbuch seinen Abschluß. 28 namhafte Gelehrte aller Fakultäten nehmen Stellung zu Problemen, die heute jedem auf den Nägeln brennen, der sich ernsthaft mit Menschenführung beschäftigt.

Innerpsychiatrische Grenzgebiete (1–116): Während in Beiträgen von J. Segers (Arbeitstherapie), v. Baeyer (Schocktherapie und Hibernation) und S. Haddenbrock („Psychochirurgie") der Versuch unternommen wird, die Heilwirksamkeit „somatischer" Behandlungsmethoden bei psychischen Erkrankungen zu erhellen, bemüht sich O. Pötzl um den Aufweis korre-

lierender Befunde in „Hirnpathologie und Tiefenpsychologie". H. Stutte und H. Leuner behandeln „Grenzprobleme der Neurosen des Kindes- und Jugendalters aus kinderpsychiatrischer Sicht".

Biologische Grenzgebiete (117–135): In einem Aufsatz, der von „personaler" Anthropologie getragen ist, umreißt der berühmte Forscher F. J. J. Buytendijk „Die biologische Sonderstellung des Menschen", deren Betonung insbesondere für die Auseinandersetzung mit der anthropolischen Auffassung S. Freuds Bedeutung zukommt.

Die Anwendung der Psychotherapie in den einzelnen klinischen Fächern (137–366): Dieser Abschnitt, der vor allem die verschiedenen Fachärzte interessiert, ist besonders deshalb erfreulich, weil er beweist, wie sehr man allenthalben bestrebt ist, einer bloßen „Organtherapie" zugunsten einer ganzmenschlichen Heilbehandlung den Rücken zu kehren. Besonders hervorgehoben sei nur der Beitrag des Gynäkologen H.-J. Prill.

Außermedizinische Grenzgebiete (367–626): Das juridisch-forensisch-kriminologische Grenzgebiet wird zuerst aus psychiatrischer Sicht von F. Stumpfl behandelt. Der Jurist R. Lange kommt im folgenden auf so entscheidende Gegenstände wie die Rechtsidee, das Jugendstrafrecht und die Strafgesetzreform zu sprechen. – Nach einem Aufsatz über pädagogische Grenzfragen (K. Dienelt) wird das philosophische Grenzgebiet von vier Autoren behandelt. H. E. Hengstenberg stellt die „Ontologie der Person als zentrales Thema der Anthropologie" dar. Eine ähnlich glückliche Vereinigung von Gedankengängen der „philosophia perennis" mit moderner philosophischer Denkweise gelingt W. Keller, der „das Problem der Willensfreiheit" in einer transzendentalen Analyse des menschlichen Daseins aufrollt und Ch. Bühler, seinerzeit als Kinderpsychologin berühmt geworden, handelt über „Werte in der Psychotherapie". H. Häfner behandelt „Das Wertproblem in der Neurosenlehre" vom Standpunkt einer „personalen Psychotherapie" und entwickelt Ansätze zu einer speziellen Neurosenlehre auf werttheoretischer Grundlage.

Theologische Grenzfragen (627–706): W. Schöllgen arbeitet im Bemühen um Grenzziehung und Brückenschlag zwischen katholischer Theologie und Psychotherapie einige höchst interessante Tatbestände heraus. K. Thomas vertritt in einem hervorragenden Beitrag die evangelische Theologie; die offene Kritik an gängigen Seelsorgepraktiken, die in nicht seltenen Fällen zu „ekklesiogenen Neurosen" führen, kann auch dem Katholiken Anlaß zu ernster Selbstbesinnung werden.

Während N. Salit als Sprecher der jüdischen Religion fast ausschließlich in unsachlicher Polemik stecken bleibt, schließt der zweite Beitrag eines evangelischen Theologen (A. Köberle) mit den Sätzen: „Psychotherapie und Seelsorge dürfen nicht miteinander verwechselt werden. Sie können niemals ineinander aufgehen. Aber es bleibt doch dabei, daß der Theologe für seinen Dienst von der Psychotherapie Wesentliches lernen kann. Sollte diese Lernbereitschaft auf seiten der Theologie dazu führen, daß sich auch die Psychotherapie von der Theologie fragen läßt im Blick auf den Fortgang ihrer Arbeit, so wäre das eine willkommene Frucht der wechselseitigen Begegnung" (689).

F. Schönberger

Bolley, Alfons und Clostermann, Gerhard: *Abhandlungen zur Religions- und Arbeitspsychologie.* Werner Gruehn zum Gedächtnis. Münster: Aschendorff 1963. 88 S. Brosch. 7,50.

Die geschichtliche Entwicklung der Religionspsychologie von ihren umstrittenen Anfängen an (vgl. diese Zeitschrift: Raitz von Frentz: Das religiöse Erlebnis im psychologischen Laboratorium. 109 [1925], 200–214; Przywara: Religiöses Gefühl als natürliches Denken. 104 [1923], 316–318) zeichnet Bolley und ordnet darin ein das Leben und Schaffen von Werner Gruehn, des am 31. 12. 1961 verstorbenen Forschers auf religionspsychologischem Gebiet. Wenngleich die Bezeichnung „Empirische Theologie" (54) leicht mißverständlich ist, so wird es doch klar, daß die Religionspsychologie manches hilfreiche und anregende Wort der Theologie und Pastoral zu sagen hat. Zur Klärung des angeschnittenen Problems, ob die subjektive Erfahrung des religiösen Menschen zu einem wissenschaftlichen Gottesbeweis ausgewertet werden könne (57), sei auf Karl Rahner „Hörer des Wortes" (2. Auflage, 1963) verwiesen.

Ein zweiter Beitrag von G. Clostermann beschäftigt sich ausführlich mit Fragen der Arbeitsmotivforschung und zeigt, wie auch hier die Untersuchungen W. Gruehns fruchtbar werden.

R. Bleistein SJ

Das Konzil und die Brüderlichkeit

Augustinus Kardinal Bea

Gerade der Anlaß dieser Veranstaltung[1] entspricht, wie sehr das zunächst merkwürdig klingen mag, in besonderer Weise sozusagen dem Klima des Konzils. Gewiß bilden die christlich-jüdische Verständigung und die allgemeinmenschliche Brüderlichkeit nur einen ganz kleinen Ausschnitt aus dem umfassenden Konzilsprogramm; sie stellen aber bezeichnende Beispiele dar für den kräftigen Impuls, den auch das Konzil zur Förderung der gegenseitigen Verständigung und Annäherung unter allen Menschen geben will und tatsächlich schon gegeben hat, wie das schon so oft von berufener Seite festgestellt worden ist. So ist es mit der Sachlage selbst gegeben, daß ich heute zum Motto „Warum stehst Du draußen" gerade mit dem Blick auf die Ziele, die Arbeit und die Bemühungen des Konzils spreche. Ich darf daher den Veranstaltern für diese freundliche Einladung gewiß meinen ganz besonderen Dank aussprechen.

Ich erwähnte soeben die Ziele des Konzils. Dabei denke ich nicht so sehr an die Vielfältigkeit der ihm im einzelnen gestellten Aufgaben. Ich beziehe mich vielmehr auf die Keimzelle dieses weitverästelten Baumes, auf den allerersten Gedanken des Papstes Johannes XXIII. über das Konzil, ein Gedanke, von dem wir allerdings erst im Mai 1962 durch den Papst selbst Kenntnis erhielten. Es ist überraschend, daß sein erster Gedanke an ein Konzil ganz im Zusammenhang steht mit der Suche nach dem Frieden in der Welt und nach der Verständigung der Menschen und Völker untereinander. Vor einem Pilgerzug, der vom Patriarchen von Venedig, Kardinal Urbani, geleitet war, erzählte Papst Johannes mit der ihm eigenen schlichten Vertraulichkeit, daß ihm der Gedanke an ein Konzil zum ersten Mal in einem Gespräch mit seinem Staatssekretär Kardinal Tardini gekommen sei. Sie sprachen von der schweren internationalen Lage, in der man immer wieder den Friedens- und Verständigungswillen betone, aber dann tatsächlich immer wieder die Konflikte verschärfe und sich immer schwerer Drohungen bediene. So erhob sich die Frage, was wohl in dieser Hinsicht die Kirche tun könne. Sollte sie sich einfach von den Fluten hin- und herwerfen und tragen lassen? Erwarte man nicht gerade von ihr nicht bloß eine erneute Mahnung, sondern ein leuchtendes Beispiel? Aber was tun? „Und während der Staatssekretär still zuhörte" – so erzählte der Papst wörtlich weiter – „blitzte Uns im Geist ein großer Gedanke auf, der Uns

[1] Der Artikel ist ein Vortrag, den Kardinal Bea zum Abschluß der „Woche der Brüderlichkeit" und zum Ende der Ausstellung „Monumenta Judaica" am 15. März 1964 in Köln gehalten hat.

gerade in dem Augenblick bewußt wurde, und den Wir in unaussprechlichem Vertrauen auf den göttlichen Meister aufnahmen: es kam Uns auf die Lippen ein feierliches und hochernstes Wort; Unsere Stimme sprach zum ersten Mal das Wort: ein Konzil."[2] Es ist interessant und merkwürdig zugleich, daß dieser ursprüngliche, wesentliche Zusammenhang des Konzilsgedankens mit dem Weltfrieden in den drei Jahren von der Konzilsankündigung bis beinahe zur Konzilseröffnung, in den unzähligen Ansprachen, die der Papst über das Konzil gehalten hat, kaum wieder Erwähnung fand. Um so mehr überrascht die heute leicht feststellbare Tatsache, daß vom Konzil wirklich ein starker Impuls zur Verständigung im weitesten Sinn und Umfang und so ein wesentlicher Beitrag zum Frieden ausgegangen ist. Es ist oft von führenden Persönlichkeiten anerkannt worden, daß das Konzil ein neues Klima und einen neuen Verständigungswillen in der Welt geschaffen hat.

Wodurch hat das Konzil dies erreicht? Sicher ist es zunächst einmal die Frucht der Beobachtungen, die die Welt an der riesigen Versammlung der Konzilsväter gemacht hat. Vor Beginn des Konzils hatte man nicht wenig Sorge, wie sich wohl in einer so zahlreichen Versammlung von Menschen, die aus etwa 140 Nationen kamen, die volle Diskussionsfreiheit mit der Beschlußfähigkeit werde vereinigen lassen. Aber die Abstimmungen haben von der ersten Konzilsperiode an, nach langen und z. T. heißen Diskussionen, Mehrheiten ergeben, die geradezu als moralische Einstimmigkeit bezeichnet werden können. Das war ein erstes Beispiel des Verständigungswillens und der Verständigungsmöglichkeiten.

Was die Welt aber wohl am meisten beeindruckt hat, war die Teilnahme der Beobachter-Delegierten vieler nichtkatholischer christlicher Kirchen oder Gemeinschaften am Konzil. In der 1. Konzilsperiode waren es 17 Kirchen (vertreten durch insgesamt 49 Beobachter-Delegierte), in der 2. Periode 22 (vertreten durch 66 Beobachter-Delegierte). Tatsächlich wurde bei der Verleihung des Balzon-Friedenspreises an Papst Johannes XXIII. in der Begründung gerade dieser Aspekt des Konzils hervorgehoben. Es hieß da: durch die Einladung der nichtkatholischen Gemeinschaften, am Konzil teilzunehmen, sei vom Papst der Verständigungswille unter Menschen verschiedener Bekenntnisse und Religionen ganz bedeutsam gefördert werden.

Die gleiche Linie wird jetzt von Papst Paul VI. weitergeführt. Man erinnere sich nur an die ergreifende Bitte um Verzeihung, die der Papst vor der ganzen Konzilsversammlung an die nichtkatholischen Christen gerichtet und vor den Beobachter-Delegierten der nichtkatholischen Kirchen oder Gemeinschaften in der ihnen gewährten Audienz ausdrücklich wiederholt hat. Man denke ferner an die ergreifende Begegnung mit dem ökumenischen Patriarchen Athenagoras von Konstantinopel in Jerusalem. Vor allem aber sei hier hingewiesen auf die Begegnung des Papstes auf dem Boden des Staates Israel mit dessen höchsten Autoritäten am

---

[2] Vgl. La Civiltà Cattolica 113/II (1962) 485.

5. Januar dieses Jahres. „Als Pilger des Friedens", sagte Paul VI. in seiner Begrüßung des israelischen Präsidenten Salman Schasar, „beten Wir vor allem um die Gnade der Versöhnung der Menschen mit Gott und um die Gnade wahrer tiefer Eintracht unter allen Menschen und allen Völkern", und er faßte diese seine Wünsche zusammen in dem jedem israelitischen Ohr vertrauten Wort „Schalom" (Friede)[3]. All das zeigt, mit welcher Geradlinigkeit und mit welcher Entschlossenheit Papst Paul VI. das Werk seines Vorgängers weiterführt.

Der Verständigungswille ist inzwischen auch in einem dem Konzil zur Diskussion vorgelegten Dokument verkörpert worden: in dem Entwurf des Dekrets über den Ökumenismus, d. h. über die Arbeit zur Förderung der Einheit der Christen. Das vorletzte Kapitel dieses Dokumentes handelt über das Verhältnis der katholischen Christen zu Nichtchristen und insbesondere zu den Juden, das letzte über die Religionsfreiheit. Die Bedeutung, die diesem ganzen Dokument für die Förderung des Verständigungswillens überhaupt zukommt, ist darin zu sehen, daß es den Geist, der sich im Konzil selbst schon offenbarte, in allgemeine Grundsätze und Normen faßt, die dazu verhelfen sollen, diesen Verständigungswillen auf breitester Basis in der ganzen katholischen Kirche in die Tat umzusetzen.

Das Kapitel über die Religionsfreiheit betont die unumgängliche Voraussetzung für jede verständnisvolle Begegnung zwischen Menschen verschiedener Bekenntnisse oder verschiedener Religionen. Diese Voraussetzung ist die Anerkennung, daß jede menschliche Person ein unveräußerliches und unverlierbares Recht hat, bewußt und frei, ohne irgendwie dazu gezwungen oder daran gehindert zu werden, den Willen Gottes nach der Norm seines eigenen Gewissens zu erfüllen und somit seinen Glauben privat und öffentlich, auch in entsprechenden religiösen Feiern, zu bekennen, ihn zu verkünden und auszubreiten – wobei allerdings die unveräußerlichen Rechte der menschlichen Person und der menschlichen Gesellschaft gewahrt bleiben müssen.

Ein besonders bezeichnendes Beispiel des Verständigungswillens stellt das Kapitel über das Verhältnis der katholischen Christen zu den Mitmenschen jüdischen Glaubens dar. Faßt man die Gedanken des Kapitels in großen Zügen, in aufsteigender Reihenfolge zusammen, von den mehr negativen zu den positiven Elementen in der Gestaltung der gegenseitigen Beziehungen, so ergibt sich folgendes Bild. An erster Stelle steht die Abwehr der falschen Anklagen, die gegen das jüdische Volk erhoben werden. Diese Abwehr geht von dem folgenschweren Grundsatz aus: Man kann das jüdische Volk als solches nicht als ein gottesmörderisches und deshalb von Gott verfluchtes Volk bezeichnen. Denn auch zur Zeit Christi hat keineswegs das ganze Volk an der Verurteilung Christi mitgewirkt; um so weniger darf man dafür die heutigen Menschen jüdischen Glaubens verantwortlich machen, abgesehen davon, daß die letzte Ursache des Todes Christi die Sünden aller Men-

[3] Osservatore Romano vom 7./8. Januar 1964, 6.

schen sind, insofern Christus durch seinen Erlösertod sie alle gesühnt hat. An diese Feststellung schließt sich die Mahnung an, in der Predigt, im katechetischen Unterricht, also besonders in der Darstellung der Geschichte des Lebens und Leidens Christi und der christlichen Lehre über den Erlösungstod Christi, alles zu vermeiden, was irgendwie Verachtung oder Haß gegen die Juden wecken könnte.

Positiv wird hingewiesen auf all das Gute, was die Kirche durch Vermittlung dieses Volkes von Gott empfangen hat und was sie mit ihm gemeinsam hat. Die Kirche bekennt in Dankbarkeit, daß die ihr geschenkte Gnade der Erwählung und wichtige Glaubenswahrheiten, in der Erwählung der Vorväter dieses Volkes, der Patriarchen und Propheten, und der an diese ergangenen göttlichen Offenbarung wurzeln. Alle Christen sind, wie Paulus lehrt, dem Glauben nach „Söhne Abrahams" (vgl. 2 Kor 11, 22; Gal 3, 16 ff.). Die Kirche ist die Fortsetzung jenes auserwählten Volkes, mit dem Gott in seiner Barmherzigkeit den alttestamentlichen Bund geschlossen hatte. Aus diesem Volke stammen Christus selbst, seine jungfräuliche Mutter Maria, seine Apostel, die Fundamente und Säulen der Kirche sind. Sie alle sind Söhne dieses Volkes. Im Hinblick auf diese Zusammenhänge empfiehlt das Konzil, sich gegenseitig immer besser kennen und schätzen zu lernen, vor allem mit Hilfe theologischer Studien und brüderlicher Gespräche. Und wie es alles Unrecht, das, wo immer, Menschen zugefügt wird, entschieden mißbilligt, so beklagt und verurteilt es auch allen Haß und alle Verfolgungen, die je, sei es früher, sei es in unserer Zeit, den Juden zugefügt worden sind.

Man muß die lange traurige Geschichte der christlich-jüdischen Beziehungen, und vor allem die tragischen Früchte des folgenschweren Antisemitismus, den wir mit Schaudern vor einigen Jahrzehnten erlebt haben, vor Augen halten, um sich der epochemachenden Bedeutung dieses dem Konzil vorgelegten Dokumentes bewußt zu werden. Damit will ich gewiß nicht sagen, daß der Antisemitismus – und am allerwenigsten der der letzten Jahrzehnte – nur oder hauptsächlich aus christlichen Quellen entsprungen wäre. Es ist bekannt, welch große Rolle dabei soziale, politische und wirtschaftliche Faktoren gespielt haben und auch heute noch spielen. Man darf aber mit Recht fragen, ob die Christen ihre Haltung immer und ganz von ihrem Glauben haben bestimmt sein lassen und ob sie richtigen Gebrauch gemacht haben von den Waffen, die sie für die Bekämpfung des Antisemitismus in ihren Glaubensquellen zur Verfügung hatten. Das unglückliche Verhältnis zwischen Christen und Juden fing schon in den allerersten Jahrzehnten der Kirche Gottes an. Schon Paulus mußte im Römerbrief größte Anstrengungen unternehmen, um die Beziehungen der Judenchristen und der Christen nichtjüdischer Abstammung harmonisch zu gestalten.

Es ist und bleibt ein großes Verdienst Papst Johannes XXIII., daß er dieses Jahrhunderte alte Problem gesehen und in seiner ganzen Bedeutung erkannt hat. Aus ureigenster persönlicher Entscheidung hat er den mißverständlichen Ausdruck „perfidi Judaei" aus der Karfreitagsliturgie entfernt. Er ging aber noch weiter. Er

persönlich gab auch den Auftrag, für das Konzil einen Entwurf über das Verhältnis der Christen und Juden zu verfassen. Als ich ihm für diesen Entwurf in einem der entscheidensten Momente ein Gutachten über diese Frage einreichte, bekam ich schon ein paar Tage darauf ein von ihm eigenhändig geschriebenes Blatt. Der Papst schrieb darin: „Nachdem Wir das Gutachten gelesen haben, sind Wir vollständig einverstanden über den Ernst der Frage und die Verantwortung, Uns dafür einzusetzen." Wenn diese Vorlage dem Konzil vorgelegt worden ist, so verdanken wir das also in erster Linie und im größten Maße Papst Johannes XXIII. Daß diese Vorlage in der vergangenen Konzilsperiode nicht verabschiedet worden ist, war für manche Kreise eine Enttäuschung. Es hätte gewiß jeden gefreut, wenn dies möglich gewesen wäre; aber wegen Zeitmangel war es nicht möglich. Anderseits hat die Vertagung sicher auch gute Folgen gehabt. Für viele Konzilsväter wäre es nicht leicht gewesen, so rasch und in so kurzer Zeit mit diesem nicht ganz einfachen Problem vertraut zu werden. Daher ist es nicht zu unterschätzen, daß durch die Verschiebung den Konzilsvätern Zeit für ruhiges Nachdenken und Studium gegeben ist. Während die Konzilsväter vor Gott und vor ihrem Gewissen über den dem Konzil vorgelegten Entwurf nachdenken, wäre es von meiner Seite unangebracht und ein Zeichen mangelnden Vertrauens, irgendwelche Erklärungen über die vom Konzil zu treffenden Entscheidungen abzugeben. Somit möge es genügen, den Entwurf über die Juden nach seinem Inhalt und Geist als einen Ausdruck des heute in der Kirche und in der Welt mächtig wehenden Geistes dargestellt zu haben.

Alles, was bisher über die vom Konzil auf verschiedenen Gebieten – unter christlichen Konfessionen und unter Christen und Juden – angebahnte Verständigung gesagt worden ist, weist aber noch über sich hinaus: es stellt ein leuchtendes Beispiel für die ganze Menschheit dar, eine eindringliche Mahnung, die Verständigung auch auf so vielen anderen Gebieten zu unternehmen, auf denen sie dringend notwendig ist. Unzählige noch bestehende Schranken sind nach und nach einzureißen, unzählige Trennungen sind zu beseitigen, bis jeder Mensch dem anderen zurufen kann: „Warum stehst Du draußen?" Es gibt tasächlich eine alle Menschen umfassende, in der menschlichen Natur selbst begründete Gemeinschaft, von der kein Mensch ausgeschlossen ist und daher auch nicht ausgeschlossen bleiben darf. Auch diese Gemeinschaft ist vom Konzil ins Auge gefaßt worden.

Papst Johannes hat in einer Rundfunkbotschaft, die er einen Monat vor der Konzileröffnung an die Welt gerichtet hatte, im einzelnen die Ziele des Konzils namhaft gemacht und aufgezählt. Darunter nimmt das Anliegen des Weltfriedens – dem der Papst einige Monate später die große Enzyklika „Pacem in terris" widmete – einen ganz hervorragenden Platz ein. Unter Frieden ist, so führte der Papst aus, nicht bloß die Verurteilung der Kriegskonflikte gemeint, sondern es handelt sich auch um „positive Forderungen, um den Frieden zu sichern, um Forderungen, die von jedem Menschen Kenntnis und Erfüllung der eigenen Pflichten

verlangen: Rangordnung, Harmonie und Gebrauch der geistigen Werte, die allen offenstehen". Und der Papst schließt diesen bedeutsamen Ausblick mit den Worten: „Das Konzil wird in noch erhabenerer und feierlicherer Form die besonderen Übungen der Brüderlichkeit und Liebe aufzeigen, die naturgemäßes Bedürfnis des Menschen sind, besonders aber dem Christen als Regel für die Beziehungen zwischen Mensch und Mensch, Volk und Volk auferlegt sind." [4]

Hier wird also eindeutig klar und feierlich erklärt, daß das Konzil in seinen Zielsetzungen die ganze Menschheit im Auge hat, insofern es auf Förderung der Brüderlichkeit und Liebe unter allen Menschen, ohne Unterschied der Nation, der Rasse und der Religion zielt. Zugleich wird auch auf die letzte Grundlage dieser Brüderlichkeit hingewiesen, nämlich die Natur des Menschen selbst. Wo immer diese Natur vorliegt, da ist ohne weiteres auch die Grundlage für ein brüderliches Verhältnis zu allen anderen Menschen gegeben.

Mit der Natur des Menschen ist allerdings nur die Grundlage für ein solches Verhältnis gegeben; das Verhältnis selbst bleibt noch zu schaffen und auszubauen. Alles, was in den vorausgehenden Darlegungen von den verschiedenen Kundgebungen des Konzils oder im Zusammenhang mit dem Konzil über den Verständigungswillen der Christen untereinander oder in deren Verhältnis zu den Juden gesagt worden ist, ist gleichsam ein Beispiel und Paradigma, an dem man ablesen kann, wie dieses brüderliche Verhältnis aller zu allen im einzelnen zu schaffen und auszubauen ist. Es gehört dazu das Abbauen falscher Anklagen und unberechtigter Vorurteile; es gehört dazu das gegenseitige Vergeben der Verschuldungen; es gehört dazu das Bemühen, sich gegenseitig kennen und schätzen zu lernen, durch Studium, Begegnung und brüderliches Gespräch; es gehört dazu nicht nur die Achtung vor der Würde der menschlichen Persönlichkeit, sondern auch die Anerkennung und praktische Berücksichtigung aller Rechte dieser Persönlichkeit. Es gehört dazu die Anerkennung all des Guten, das der Mitmensch besitzt, und dessen, was man von ihm empfangen hat oder empfangen kann. Es gehört die Bereitschaft, aufeinander zu hören und sich voneinander bereichern zu lassen, wie auch umgekehrt zur vollen Entfaltung der anderen beizutragen. All das – und noch so manches andere – ist der tiefe und konkrete Sinn der echten Brüderlichkeit, d. h. der brüderlichen Gemeinschaft zwischen Mensch und Mensch, zwischen Völkern und Kontinenten, einer Gemeinschaft, die gestaltet ist in Freiheit nach den Forderungen der Wahrheit, der Gerechtigkeit und der Liebe, im gegenseitigen Geben und Empfangen. Wenn wir den Mitmenschen, den Mitchristen fragen: „Warum stehst Du draußen?", so wird er uns die Punkte nennen können, in denen wir diese Forderungen der menschlichen Natur und der Gebote des Christentums nicht erfüllt haben. Die ehrliche und aufrichtige Anerkennung unseres Versagens in einem oder mehreren dieser Punkte und das ernste Bemühen, ihnen allen gerecht zu

[4] AAS 54 (1962) 683.

werden, ist der einzige Weg, wie ein jeder, soweit es auf ihn ankommt, beitragen kann zu einem dauernden Frieden zwischen Mensch und Mensch, Volk und Volk.

Zusammenfassend kann man sagen: das Konzil hat den Blick des heutigen Menschen über die unmittelbaren – wiewohl sehr wichtigen und grundlegenden – Probleme hinauszulenken versucht. Es möchte ihm sagen, daß der Friede und all die wichtigen mit dem Frieden zusammenhängenden Fragen nur dann auf die Dauer zu lösen sind, wenn der Mensch wieder gelernt hat, für sich wirklich Mensch zu sein und daher auch für die Mitmenschen Mensch und deshalb Bruder zu sein. Vielleicht hat auch die weit über die Grenzen der katholischen Kirche hinausgehende Bewunderung und Liebe für Papst Johannes XXIII. ihre letzte Erklärung darin, daß er, mitten in seiner hohen Stellung und Würde, vielen Menschen unserer Zeit, auch den kleinen Menschen jeder Nation oder Religion, als echt menschlich erschienen ist. Diese Menschlichkeit „Johannes des Guten" war aber nur ein Abglanz der „Güte und Menschenfreundlichkeit" (Tit 3, 4), die uns in Christus erschienen ist. Diese weisen den Menschen, als Ebenbild Gottes, auf Gott hin, als auf sein Urbild und Vorbild. Nur aus dieser Quelle und nur aus dem persönlichen Verhältnis des Menschen zu Gott, ist es ihm zutiefst möglich, voll und ganz Mensch zu sein und damit Bruder aller seiner Mitmenschen und jedes einzelnen.

Zur konziliaren Mariologie

Karl Rahner SJ

Es ist aus der Presse bekannt, daß sich das 2. Vatikanische Konzil auch mit der Mariologie beschäftigt. Schon vor dem Konzil wurde durch eine vorkonziliare römische Kommission ein diesbezügliches Schema ausgearbeitet. Mit einer ganz knappen einfachen Mehrheit von 17 Stimmen hat das Konzil am 29. Oktober 1963 beschlossen, daß die Lehre über Maria in das Lehrdekret über die Kirche als eigenes Kapitel eingegliedert werden soll. Damit ist einerseits gegeben, daß das Konzil selbst schon einen Beschluß gefaßt hat, eine konziliare Lehre über Maria vorzutragen. Darüber war an sich durch die vorkonziliare Vorbereitung noch keine Entscheidung gegeben, zumal das vorkonziliare Schema in der eigentlichen Konzilsversammlung noch nicht besprochen wurde. Anderseits wird man annehmen können, daß dieser Beschluß eine sehr erhebliche Umarbeitung des vorkonziliaren Ent-

wurfes erforderlich macht, wenn nicht sogar eine völlige Neufassung. Da der größte Teil des Kirchenschemas schon durchberaten ist und dieses Schema doch voraussichtlich als erstes und wichtigstes in der 3. Konzilsperiode verabschiedet werden wird, wird man damit rechnen müssen, daß das mariologische Kapitel des Kirchenschemas im Plenum des Konzils während der 3. Sitzungsperiode zur Debatte stehen und zusammen mit dem ganzen Kirchenschema verabschiedet werden wird. Es ist darum wohl angebracht und gestattet, sich über dieses konziliare Thema einige Gedanken zu machen, auch wenn man nicht wissen kann, welches der genaue Inhalt dieses mariologischen Kapitels des Kirchenschemas sein wird. Denn jeder katholische Christ tut gut daran, sich religiös und theologisch von vornherein auf diese konziliare Erklärung einzustellen.

I.

Es ist kein Zweifel, daß mit diesem konziliaren Thema eine ganz besondere und eigentümliche Problematik gegeben ist. Das zeigt sich schon daran, daß sich die knappsten Majoritäts-Minoritätsverhältnisse bei den Konzilsabstimmungen, und zwar nach leidenschaftlich bewegten Auseinandersetzungen, gerade bei diesem Thema ergeben haben. Das ist verständlich; denn die Frage ob das Konzil über die Heilige Jungfrau eigens etwas sagen solle, ob es etwas Neues über das in der Kirche schon gegebene marianische Dogma hinaus sagen solle, wie das Alte und das Neue gesagt werden solle, berührt unmittelbar das religiöse Leben, begegnet der marianischen und mariologischen „Bewegung" der letzten 150 Jahre, die sowohl aus dieser marianischen Frömmigkeit hervorwuchs, als auch diese selbst wieder förderte. Eben diese marianische Frömmigkeit ist aber in ihrem Ausmaß, ihrem Charakter und ihrer Herkunft in den einzelnen Teilen der Kirche und bei den verschiedenen geistigen und soziologischen Gruppen der Kirche sehr verschieden. Dazu kommen die Impulse, die mit den verschiedenen marianischen „Erscheinungen" und den entsprechenden Wallfahrtsorten gegeben wurden; es kommen die großen, manchmal fast apokalyptischen Erwartungen hinzu, die von nicht wenigen Gläubigen für die Zukunft der Kirche und der Welt an den Aufschwung der marianischen Frömmigkeit geknüpft werden. Kein Wunder also, daß die mariologische Frage auf dem Konzil Geist und Gemüt aller Beteiligten in hohem Maß in Anspruch nahm und nimmt.

Dieses Problem ist zunächst ein ökumenisches. Die Frage nach der richtigen Glaubensaussage über Maria ist einerseits leider, wenn auch nicht unmittelbar von der Reformationszeit her, so doch mindestens seit der Verkündigung des Dogmas von 1854 über die Unbefleckte Empfängnis, ein ausdrücklich kontroverstheologisches Thema. Man kann überdies auch nicht bezweifeln, daß sich vielleicht fast das Ganze der Lehrdifferenzen zwischen der evangelischen Christenheit und der katholischen Kirche in dem Gegensatz in der Mariologie wiederfinden läßt, weil dieser

Gegensatz vielleicht letztlich doch nichts anderes ist als der radikalste Fall des Gegensatzes in der theologischen Lehre vom Menschen und seinem Verhältnis zu Gott überhaupt. Anderseits aber ist das Konzil unter einem ausdrücklich ökumenischen Aspekt gedacht. Es soll wenigstens von weitem her die Einheit der Christen in der einen Kirche vorbereiten helfen. Es muß daher von seinem Sinn her auch in einer mariologischen Aussage alles vermeiden, was für ein katholisches Glaubensverständnis an Lehrunterschieden in dieser Frage vermeidbar ist. Es muß überdies hinsichtlich des katholischen Dogmas, wo ein solches durch das außerordentliche oder ordentliche Lehramt der Kirche für das katholische Glaubensverständnis eindeutig gegeben ist, bei einer neuen konziliaren Aussage nach Kräften darauf achten, daß dieses Dogma in der Weise der Aussage, in der Perspektive, unter der diese Wahrheiten gesehen werden, in der biblischen Begründung den nichtkatholischen Christen möglichst leicht zugänglich ist und jedenfalls keine Verständnisschwierigkeiten macht, die vermeidbar sind. Von da aus ist es ohne weiteres verständlich, daß jener Teil der Konzilsväter und Theologen, die durch Herkunft und Ausbildung ein besonders nahes Verhältnis zu der ökumenischen Verantwortung und Arbeit haben, dieses Kapitel über Maria in den verschiedenen (meist privaten) Entwürfen, die es dafür schon gab, unter dieser ökumenischen Richtung kritisch prüften und sich nicht ohne weiteres mit den Aussagen der Entwürfe einverstanden erklären konnten, die aus theologischen Kreisen stammen, die der ökumenischen Aufgabe nicht in gleicher Weise unmittelbar und tätig verbunden sind. Natürlich haben auch Bischöfe und Theologen dieser Herkunft grundsätzlich den guten Willen, den ökumenischen Aspekt einer solchen mariologischen Konzilserklärung nicht zu übersehen. Aber sie werden, weil für sie diese ökumenische Aufgabe doch noch nicht wirklich „existentiell" gegeben ist, rascher als etwa mitteleuropäische Theologen betonen, daß das Dogma der Kirche ohne Vorbehalt gesagt werden müsse, weil ein Verschweigen des Glaubens der Kirche auf lange Sicht keinen ökumenischen Nutzen habe. Sie werden sich schneller als die andern auf eine lehramtliche Verlautbarung der Päpste der letzten 150 Jahre berufen und schneller als die anderen meinen, daß man, was in der Mariologie zu sagen ist, nicht besser und ökumenisch nicht verständlicher sagen könne, als es hier in diesen Enzykliken schon geschehen ist. Sie werden die Frage, welche biblische Begründung oder welchen biblischen Untergrund man für diese mariologische Lehre den evangelischen Christen aufweisen könne, weniger drängend und schwer empfinden als die anderen. Sie werden mit einem größeren Optimismus als die andern geneigt sein, durch die Fürbitte der Mutter des Herrn die Gnade Gottes für eine baldige Einigung der Christenheit auch dann zu erhoffen, wenn nach menschlichem Ermessen zunächst einmal die mariologische Lehrdifferenz neue Hindernisse für eine solche Einigung schafft. Dort hingegen, wo Bischöfe und ihr Klerus an der ökumenischen Verantwortung wirklich schwer tragen, wird man leicht der Ansicht zuneigen, es sei wichtiger, alle gebotene und mögliche Rücksicht auf die ökumenische Arbeit zu nehmen,

als einem frommen Enthusiasmus nachzugeben, der vielleicht etwas zu indiskret nach dem Prinzip vorangeht: de Maria nunquam satis. Dort wird man weniger davon überzeugt sein, daß eine konziliare Mariologie schon dann legitimiert ist, wenn sie die Synthese der mariologischen Enzykliken der letzten 100 Jahre darstellt. Dort wird man darauf hinweisen, daß eine mariologische Erklärung des Konzils, auch wenn sie keine neuen Definitionen erläßt, aber doch über die eigentlichen Dogmen hinaus die in der Schule, in der Praxis und in nichtdefinitorischen päpstlichen Lehräußerungen herrschende Lehre der heutigen Mariologie über die „Gnadenmittlerschaft" und „Miterlöserschaft" vorträgt, wegen des verpflichtenden Charakters einer auch nicht definierten Lehre eines Konzils neue Schwierigkeiten im ökumenischen Gespräch schafft, ohne daß klar erwiesen sei, daß die Vorlage einer solchen Lehre auch durch das Konzil unumgänglich sei. Kein Wunder also, daß bei diesem mariologischen Kapitel des Kirchenschemas eine nicht unerhebliche ökumenische Problematik besteht.

Man würde sich täuschen, wenn man meinte, daß hinsichtlich dieses Kapitels nur unter ökumenischem Aspekt eine Problematik bestünde. Wenn man ehrlich ist, muß man sagen, daß es faktisch auch eine innerkatholische gibt, die sachlich unabhängig von der ökumenischen Frage ist, wenn sie sich auch oft mit dieser material berührt. Wenn man von einigen unerfreulichen, aber letztlich doch unerheblichen Randerscheinungen um die amtliche Arbeit des Konzils herum absieht, wird man sagen können, daß sich beide „Parteien" in dieser Frage ehrlich ihre untadelige Orthodoxie (wenigstens was das Prinzip angeht) und ihre gute Absicht gegenseitig zugestanden haben. Von Einzelfällen abgesehen haben die Beförderer eines gewissen „Maximalismus" in der konziliaren mariologischen Aussage ihren Gegnern nicht vorgeworfen, sie seien nicht orthodox oder hätten zu wenig Respekt vor den päpstlichen Lehräußerungen in dieser Frage. Und umgekehrt: die „Minimalisten", die sachlich denken, werden den „Maximalisten" nicht gleich einen frommen Enthusiasmus ohne theologischen Untergrund vorhalten oder leugnen, daß in der marianischen „Bewegung" der letzten 150 Jahre auch der Geist Gottes am Werk war, der seine Kirche immer tiefer in seine Wahrheit einführt.

Aber damit ist die Tatsache noch nicht aus der Welt geschafft, daß vor allem in der Mentalität zwischen diesen „Parteien" (die natürlich selbst wieder ganz erhebliche Verschiedenheit aufweisen) ein bedeutender Unterschied besteht. Ein Unterschied in der theologischen Herkunft: eine mitteleuropäische Theologie, bei der die Methoden der heutigen Exegese und der heutigen historischen Theologie in Fleisch und Blut übergegangen sind, wird auch in der Mariologie nicht einfach in allem und jedem genauso denken wie eine nachtridentinische Scholastik, die von ihrer Eigenart her deduktiv und spekulativ ist und unter Umständen aus den Dicta probantia der Schrift Konklusionen zieht, die einem Exegeten und historischen Theologen reichlich kühn vorkommen mögen. Dieser Unterschied wirkt sich auch aus in der Beurteilung und Interpretation päpstlicher Lehräußerungen. Die eine

Seite wird bei aller Anerkennung der lehramtlichen Autorität solcher Äußerungen in dem Maß und dem Grad, wie diese eine solche Autorität beanspruchen, mehr danach fragen, wie solche Äußerungen aus Schrift und Vätertradition begründet werden können, welches genaue Maß an lehramtlicher Verpflichtung ihnen im einzelnen zukommt, aus welcher geschichtlich bedingten Perspektive heraus sie mit Recht interpretiert werden dürfen, welche pastoralen und religionspädagogischen Eigentümlichkeiten und mögliche Schwierigkeiten solchen Formulierungen anhaften. Die andere Seite wird solche Äußerungen eher als Bausteine eines möglichst systematischen und hochgetürmten Lehrgebäudes verwenden, in dem alles notwendig gleiche verpflichtende Kraft hat. Es besteht aber vor allem auch ein Unterschied in der geistigen Mentalität: In Ländern und in einem geistigen Klima, in denen die letzten Fragen auf Leben und Tod über Gott und seinen Christus, über Sinn und Ziel des Daseins unmittelbarer Gegenstand des Kampfes nicht nur im Raum der Theologie, sondern auch in dem des geschichtlichen, politischen und kulturellen Lebens sind, verbietet es einfach die geschichtliche Situation und das endliche Vermögen des Menschen zur Realisierung geistiger Wirklichkeiten, der Mariologie und der marianischen Frömmigkeit denselben Platz in der Theologie und im Leben einzuräumen, wie er in einem geistigen Klima möglich ist, das nicht oder noch nicht in demselben Grad diese allerletzten Fragen dem Menschen und dem Theologen nahebringt. Es hilft gegen diese Feststellung nichts, daß man mit theologischem Scharfsinn nachweist, daß eine intensive marianische Frömmigkeit auch ein ausgezeichnetes Heilmittel in all diesen Fragen und Nöten wäre. Wo auch die persönlich höchste Tat des Glaubens, die den ganzen Menschen in Anspruch nimmt, in radikalster Intensität schon dort geleistet ist und nur dort geleistet werden kann, wo man im eisigen Klima des modernen Pragmatismus und einer im Innerweltlichen verschlossenen Massengesellschaft an Gott und an die Inkarnation des Logos zu glauben hat, dort wo Geist und Herz des Menschen schon in höchster Weise von der Frage in Anspruch genommen werden, was eigentlich mit diesen fundamentalsten Dogmen des Christentums gemeint sei, damit sie glaubend realisiert werden können, wird es einfach unmöglich sein, der Mariologie jene kindlich heilige Aufmerksamkeit in dem Umfang zu schenken, wie dies in jenen Ländern und jenem geistigen Klima möglich ist, in denen diese fundamentalsten Fragen der Gegenwart und Zukunft noch nicht in ihrer ganzen erschreckenden Größe aufgestanden und auch schon ins Bewußtsein der Frommen gedrungen sind. Hier wird man sich wundern, daß z. B. in Rom in einer marianischen und mariologischen Bibliothek seit dem letzten Weltkrieg ungefähr neunzig Bände mariologischer Arbeiten erschienen sind, ohne daß man im selben theologischen Milieu 1000 Bände über Gott und Christus entdecken könnte, die doch eigentlich nötig wären, sollte die heute erforderte richtige Proportion der existentiellen und theologischen Anteilnahme an diesen Themen gewahrt werden. Mit diesem Hinweis wird niemand ein Vorwurf gemacht oder ein Tadel gesagt; es soll nur verdeutlicht werden, wie groß die

Mentalitätsunterschiede sind, die hinter der innerkatholischen Problematik in der Mariologie stehen.

Dazu kommen natürlich noch unmittelbar sachliche Meinungsverschiedenheiten. Diese können sich auch hinsichtlich der von niemand bezweifelten, schon gegebenen marianischen Dogmen auf die Frage beziehen, ob diese Dogmen in einer Weise ausgesagt und auf ihren biblischen Grund oder Untergrund zurückgeführt werden, daß sie das mögliche Höchstmaß an Assimilierbarkeit durch den Katholiken von heute auch in unseren Gegenden erreichen. Wenn man z. B. bedenkt, wie erschreckend wenig die Bulle „Munificentissimus Deus" über die leibliche Aufnahme der seligsten Jungfrau in ihre Vollendung in dieser Hinsicht geboten hat, kann man sachliche Wünsche und Auffassungsunterschiede gegenüber andern Theologen auch in der Formulierung alter und selbstverständlicher Dogmen nicht von vornherein als unmöglich erklären. Ein wahrer Satz braucht eben noch lange nicht auch schon ein Satz sein, der alle ökumenischen, pastoralen, religionspädagogischen, kerygmatischen Wünsche hinsichtlich seiner Formulierung erfüllt. Einer solchen Aufgabe kann sich aber ein Konzil, das ausdrücklich pastoral eingestellt sein will, nicht von vornherein entziehen. Und in dieser Hinsicht kann es auf dem Konzil durchaus sachliche Meinungsverschiedenheiten darüber geben, ob diese Aufgabe genügend erfüllt wird.

Meinungsverschiedenheiten sachlicher Art sind aber auch darüber hinaus möglich hinsichtlich bestimmter Punkte, über die es in den letzten 150 Jahren zwar lehramtliche Erklärungen vieler Päpste, eine große theologische Arbeit, aber keine Definitionen gibt. Es handelt sich vor allem um die Lehre von der „Gnadenmittlerschaft" und der „Miterlöserschaft" der Heiligen Jungfrau, also, in einem Wort, um ihre soteriologische Funktion in der Heilsgeschichte über ihre persönlichen Privilegien und ihre Gottesmutterschaft als solche hinaus. Wir werden im zweiten Teil unserer Überlegung darzutun suchen, daß, nüchtern gesehen, die sachlichen Meinungsverschiedenheiten in diesen Fragen unter den Katholiken wohl nicht so groß sind, wie vielleicht eine affektgeladene Beurteilung auf beiden Seiten zuerst meinen könnte. Aber immerhin gibt es hinsichtlich dieser soteriologischen Funktion der Gottesmutter Meinungsverschiedenheiten in der Sache und in der Frage der theologischen Qualifikation und glaubensmäßigen Verbindlichkeit der einzelnen Sätze innerhalb dieses Lehrstücks. Und darüber hinaus ist auch hier noch einmal und noch dringlicher die pastorale und religionspädagogische und ökumenische Frage nach der besten Aussageweise und Terminologie in der Formulierung dieser mariologischen Soteriologie zu stellen, die zweifellos verschieden beantwortet wird.

II.

Was kann nun für die Überwindung dieser Problematik in der Mariologie getan werden? Es kann sich im Rahmen eines kurzen Aufsatzes zur Beantwortung die-

ser Frage nur um die Andeutung von Lösungsrichtungen handeln. Und auch diese Andeutungen sind nicht an die Adresse des Konzils gerichtet, sie wenden sich an diejenigen katholischen und nichtkatholischen Christen, die sich später einmal mit der konziliaren Lehre über Maria zu beschäftigen haben. Da die angedeutete Problematik nicht erst durch das geplante mariologische Kapitel des Kirchenschemas hervorgerufen, sondern älter ist und weiter reicht als dieses, muß man solche Erwägungen auch nicht für verfrüht halten.

Was die ökumenische Problematik angeht, so ist zunächst zu betonen: Bei dem ganzen Glaubensverständnis, das für die katholische Kirche einfachhin wesentlich und unabdingbar ist, ist nicht die geringste Möglichkeit, daß die alten mariologischen Dogmen bis einschließlich des Dogmas von 1950 jemals von der katholischen Kirche könnten aufgegeben werden. Sie sind gewiß weniger zentral für den Glauben und das Heil des einzelnen Christen als die christlichen Grunddogmen, die wir mit der bibelgläubigen evangelischen Christenheit zusammen bekennen, sie brauchen deshalb im konkreten religiösen Leben des einzelnen Christen gewiß nicht im Vordergrund stehen, es ist durchaus denkbar, daß einiges von ihnen im privaten religiösen Leben des einzelnen Christen gewissermaßen in seiner fides implicita verbleibt und nicht ausdrücklich religiös realisiert wird. Aber mit all dem hören diese mariologischen Dogmen nicht auf, verbindliches Glaubensgut in der lehramtlichen Verkündigung der Kirche zu sein. Das auch nur irgendwie zu verschweigen hätte ökumenisch gesehen keinen Sinn.

Es ist aber durchaus nicht an dem, daß die theologische Arbeit an der vertieften Interpretation dieser Dogmen in ihrem Inhalt und in ihrer Einordnung in das Ganze der einen Glaubenswahrheit und damit zum Verständlichmachen dieser Dogmen schon alles getan hätte, was man tun kann. In der heutigen Situation des Glaubens in einer positivistischen, rationalistischen und pluralistischen Industriemassengesellschaft wäre die Hauptaufgabe der katholischen Dogmatik, die sich ihrer pastoralen Verantwortung bewußt ist, nicht die Verfolgung immer subtilerer spekulativer Konsequenzen der marianischen Grunddogmen, sondern die Vertiefung und Verständlichmachung dieser einfachen und ursprünglichen Dogmen selbst. Es ist einfach nicht wahr, daß in dieser Hinsicht nichts mehr zu tun wäre. Was Gottesmutterschaft eigentlich heißt und nicht heißt, was eigentlich „Unbefleckte Empfängnis" meint, wenn sie nicht einfach als willkürliches Privileg Marias, das ihr ein frommer Enthusiasmus zuschreibt, gesehen wird, sondern als ein, wenn auch einmaliges und eigentümliches Moment an der ganzen Heilsgeschichte, das sich in seiner Eigenart und Verbundenheit mit der in Jesus Christus schon in ihr eschatologisches Ende gekommenen Heilsgeschichte eigentlich von selbst ergibt, was eigentlich „Jungfräulichkeit in der Geburt" meint, was wir davon wissen und was wir nicht wissen können, was die leibliche Aufnahme der seligsten Jungfrau in ihre Vollendung eigentlich sagt, warum und wie so etwas sich einfügt in die theologische Grundkonzeption von der heilsgeschichtlichen Funktion Ma-

rias und der ganzen christlichen Eschatologie, diese und andere Fragen bilden auch heute noch eine nicht vollendete, weil immer neu zu stellende Aufgabe der katholischen Theologie, deren Lösung gerade auch für das ökumenische Gespräch von großer Bedeutung ist. Man kann z. B. wirklich nicht sagen, daß sich die katholische Theologie bisher sehr viel Mühe gegeben hat, einem evangelischen Christen das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis oder der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel verständlich zu machen, von dessen eigenen Voraussetzungen und Perspektiven her einen Zugang zu diesen Wahrheiten aufzuweisen. Gibt es bei uns z. B. irgendeine Arbeit, die die moderne evangelische Problematik über die Erbsünde benützt, um von da aus die Lehre von der „Unbefleckten Empfängnis" verständlicher zu machen? Warum sollte so etwas nicht möglich sein? Gibt es eine Arbeit bei uns, die sich von einer biblischen Lehre von der Einheit von „Leib und Seele" her, von einer biblischen Gesamteschatologie und von Mt 27, 52 f. her einen Verständniszugang für die leibliche Aufnahme Marias in ihre Vollendung bahnt? Hätte so etwas keine ökumenische Bedeutung? Wenn man dazu beobachtet, daß es vor allem in der lateinischen Theologie des Mittelmeerraumes, Tendenzen gibt, die Unbefleckte Empfängnis der Heiligen Jungfrau so zu deuten, daß ein einfaches Gemüt und ein normaler theologischer Verstand nicht mehr recht sehen, wie bei dieser Erklärung Maria noch eine in Wahrheit durch Jesus Christus Erlöste und in die eine christliche Heilsordnung Eingefügte bleibt, dann sieht man noch deutlicher, wie das Bewußtsein der ökumenischen Verantwortung auch für die Mariologie heilsam sein kann.

Die noch schwierigere Aufgabe für eine ökumenische Mariologie ist natürlich die Formulierung und Rechtfertigung der Lehre von der „Miterlöserschaft" und „Gnadenmittlerschaft" der Heiligen Jungfrau. Man wird hoffen dürfen, daß die künftige konziliare Lehre über diesen Punkt vorsichtig und zurückhaltend sein wird, da es ja gewiß nicht in jedem Fall Aufgabe eines Konzils sein muß, gewissermaßen alle päpstlichen lehramtlichen Äußerungen in einer Frage zu überholen. Gerade wenn man sich dem mit diesen Stichworten gemeinten Inhalt zuwendet, sieht man, daß es auf diese beiden Begriffe als solche, auf die Nomenklatur gerade nicht ankommt. Es wäre also mindestens durchaus denkbar, daß die konziliare Lehre, um Anstöße und Mißverständnisse nicht zu provozieren, den Begriff der „Miterlöserschaft" gar nicht ausdrücklich verwendet.

Aber auch bei aller Vorsicht und Zurückhaltung wird man nicht bestreiten können, daß hier eben doch eine kontroverstheologische Frage vorliegt. Sie ist wohl im Grunde nur die Anwendung und Radikalisierung des kontroverstheologischen Problems hinsichtlich der theologisch richtigen Aussage über das Wesen und die Eigenart dessen, was der Mensch überhaupt in seiner (und damit der Welt) Heilsgeschichte durch Gottes Gnade tun kann. Es handelt sich auch bei der katholischen Aussage über dieses Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen im Heilsereignis nicht um einen billigen Synergismus. Der Mensch „wirkt" nicht so mit Gott „zu-

sammen", daß Gott nur die Hälfte täte und was der Mensch tut, nicht auch nochmals die Gabe Gottes wäre. Alles bis ins letzte, was der Mensch tut, ist ihm durch Gottes Gnade ermöglicht und gegeben. Aber eben diese Gnade und sie allein, gibt nach katholischem Verständnis dem Menschen, daß er selbst wirklich in freier Verantwortung sein Heil im hoffenden und liebenden Glauben wirkt und so als Gottes „Mitarbeiter" mitwirkt mit seinem Heil, weil der Mensch eben nicht tot sein muß, damit Gott lebendig sei, und nicht passiv sein muß, damit Gott alles in allem wirke. Für eine Konzeption der Solidarität aller Menschen in der Heilsgeschichte und im Leibe Christi, der die Kirche ist, ist es dann selbstverständlich, daß diese aktive Funktion der durch Gottes Gnade gegebenen, befreiten und mit ihrem eigenen Tun beschenkten Freiheit des Menschen im Heilsereignis immer auch eine Bedeutung hat für das Heil aller anderen, weil keiner für sich allein lebt, sondern jede unableitbare, einmalige Freiheitsgeschichte jedes Menschen von der ganzen Heilsgeschichte aller lebt. Bei einem echten und nicht zu primitiv anthropomorphen Verständnis des Verhältnisses zwischen Zeit und Ewigkeit in der Geschichte eines Menschen ist es ferner eigentlich verständlich, daß die ewige Bedeutsamkeit eines Menschen für das Heil der anderen nichts anderes ist als die bleibende, vor Gott endgültig gewordene Geschichte seines zeitlichen Lebens in ihrer Bedeutung für die eine Menschheit und den Leib Christi. In dem nun, was wir „Miterlöserschaft" und „Gnadenmittlerschaft" der Heiligen Jungfrau nennen (mit oder ohne Verwendung dieser Terminologie), kommt diese katholische Grundauffassung vom Heilswirken des Menschen aus der Gnade Gottes für sich und andere nur zu ihrem einmaligen, der einmaligen heilsgeschichtlichen Stellung der Heiligen Jungfrau durch die glaubende Empfängnis des Wortes Gottes (wie die Schrift bezeugt) entsprechenden und für uns exemplarischen „Fall". Es ist darum verständlich, daß bei allen innerkatholischen Kontroversen im einzelnen bei diesen Fragen ganz gewiß eine gemeinkatholische Überzeugung besteht, daß die Heilige Jungfrau durch ihr freies Glaubensja für sich und die Welt das Wort Gottes zum Heil dieser Welt empfangen hat und dadurch nicht nur in die private Biographie Jesu von Nazareth hineingehört, sondern eine einmalige „amtliche" Funktion in der offenbar gewordenen Heilsgeschichte der Welt ausgeübt hat und darum selig zu preisen ist von allen Geschlechtern, weil wir letztlich Gott nur rühmen können in dem, was er an uns getan hat und uns selbst zu tun gegeben hat.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß, genau gesehen, theologisch kein Unterschied gemacht zu werden braucht, ja nicht einmal gemacht werden darf zwischen einer zentralen Heilsfunktion Marias („Miterlöserschaft" genannt) auf Erden und der himmlischen Gnadenmittlerschaft der Heiligen Jungfrau; denn beides ist dasselbe nur mit einem verschiedenen Bezug auf die Heilsgeschichte in ihrem Verlauf und in ihrer ewigen Gültigkeit und Vollendung. Damit ist über die kerygmatische und religionspädagogische Brauchbarkeit oder Gefährlichkeit der Begriffe „Miterlöserschaft" und „Gnadenmittlerschaft" noch nichts entschieden. Darüber, ob diese

Worte kerygmatisch und vor allem ökumenisch gesehen empfehlenswert sind, kann ruhig und unbefangen diskutiert werden. Selbst bei einer kirchenamtlichen Regelung des Sprachgebrauchs ist nicht ausgemacht, daß ein solcher Sprachgebrauch nur Vorteile und keine Nachteile habe. Aber aus dem Gesagten ergibt sich, daß, was die Sache selbst angeht, es eigentlich keinen Sinn hat, das mit „Miterlöserschaft" wirklich Gemeinte für theologisch unsicherer zu halten als das, was mit „Gnadenmittlerschaft" gesagt werden soll, zumal die biblische Bezeugung für das erste unmittelbarer greifbar ist als für das zweite.

Wenn wir den kontroverstheologischen Hintergrund der Differenz zwischen katholischer und evangelischer Mariologie *so* sehen, ist es dann eine Utopie, eine Versöhnung in dieser Frage als möglich zu erachten? Wir möchten dies nicht meinen. Das kontroverstheologische Gespräch hinsichtlich der christlichen Anthropologie und Rechtfertigungslehre hat doch schon weitgehend in den letzten Jahrzehnten mindestens zu einer großen Annäherung der Standpunkte geführt. Wenn das mariologische Kontroversgespräch von dieser Seite her geführt würde, wenn die evangelische Seite deutlicher aussagen würde, daß Gottes Gnade das freie und heilswirkende Tun des Glaubens für das Heil gibt und dieses Heil in der Tat der Freiheit und durch sie hindurch befreiend gibt und nicht über sie hinweg den Menschen als „truncus et lapis" behandelt, wenn von katholischer Seite mit höchster Wachsamkeit aller Anschein eines billigen Synergismus vermieden und gezeigt würde, daß Maria wirklich nur der radikalste Fall wirklicher Erlösung und Gnade (freilich für sie selbst und für alle anderen) ist, Maria also auf der Seite der Kirche steht und ihr Tun jenes Tun ist, das die unverdiente Gnade Gottes in Christus allein der Kirche schenkt, dann brauchte man bei ein wenig christlicher Hoffnung den mariologischen Dissens nicht für unüberwindlich zu halten. Auch nicht in dem, was mit den nun einmal gängigen Begriffen von „Gnadenmittlerschaft" und „Miterlöserschaft" gemeint ist. Es ist nur zu hoffen, daß das Konzil diese Wahrheiten des katholischen Glaubensbewußtseins so aussagt, daß das nachfolgende ökumenische Gespräch möglichst wenig dadurch belastet wird, sondern positive Antriebe erfährt.

Freilich muß zum Schluß dieses Abschnittes der evangelische Theologe darauf aufmerksam gemacht werden, daß ein unmittelbares mariologisches Kontroversgespräch nur dann sinnvoll ist, wenn auf beiden Seiten das altkirchliche Dogma der Christologie von Ephesus und Chalkedon selbstverständliche Voraussetzung ist. Kann man es dem katholischen Theologen verübeln, wenn er manchmal den Eindruck hat, das Ressentiment gegen die katholische Mariologie, das ja in der Reformationszeit noch nicht vorhanden war, sei unterirdisch gespeist durch eine Christologie, die in dieser Frage und nicht nur in der Mariologie nicht mehr auf dem Boden der alten Kirche und auch der Reformation steht?

Wir haben schon gesagt, daß die Mariologie auch ein innerkatholisches Problem darstellt. Wenn wir von jenen innerkatholischen kontroversen Fragen absehen, die

hinsichtlich der genaueren Ausdeutung der marianischen Dogmen und in der Frage der soteriologischen Funktion Marias in der katholischen Theologie offen sind und auch im Konzil offen bleiben werden, weil sie beim augenblicklichen Fragestand von einem Konzil nicht entschieden zu werden pflegen, dann ist, was an sachlicher Problematik unmittelbar übrigbleibt, nicht sonderlich groß. Denn wir meinen, daß hinsichtlich der oben schon angedeuteten einmaligen soteriologischen Funktion Marias alle katholischen Theologen im wesentlichen eins sind und ihre gemeinsame oder auf einen gemeinsamen Nenner bringbare Lehre die wirkliche Überzeugung eindeutiger Art im katholischen Glaubensbewußtsein widerspiegelt, das Maria nie bloß als eine Figur in der privaten Lebensgeschichte Jesu und auch nie bloß als die Gottesmutter in einem biologischen Sinn betrachtet hat, sondern Maria immer als die zweite Eva an einem zentralen Punkt der Heilsgeschichte stehend und für unser aller Heil wirkend gesehen hat. Wenn wir also, um es nochmals zu sagen, von genaueren und in verschiedene Richtungen gehenden Schulinterpretationen dieser Grundtatsache absehen und weiterhin es auf sich beruhen lassen, ob man den gemeinten Sachverhalt kerygmatisch und religionspädagogisch allgemein verständlich und ohne verwirrende, und vielleicht nachher im Frömmigkeitsleben wieder vergessene Vorbehalte machen zu müssen, mit den Begriffen „Mittlerschaft" und „Miterlöserschaft" ausdrücken soll, dann ist in der Frage der soteriologischen Funktion der Heiligen Jungfrau grundsätzlich ein Konsens unter den Katholiken leicht erreichbar. Wünschenswert wäre dann nur noch, daß der oben schon kurz skizzierte Rahmen einer katholischen Anthropologie über das Heilshandeln des Menschen bei einer solchen Mariologie nicht ganz unausdrücklich bleibe und daß das biblische Zeugnis von Maria unbefangen ganz so geboten wird, wie es die Schrift enthält, daß also in einer ehrlichen und positiven Weise auch jene Schrifttexte zur Geltung kommen, die nicht von vornherein ohne weiteres in das traditionelle Bild der katholischen Mariologie von Maria hineinzupassen scheinen. Wünschenswert wäre ferner, daß man mit einer Aussage darüber, daß durch eine konziliare mariologische Aussage die Hoffnung auf eine Einigung der Christenheit wachse, weil sie die Fürbitte Marias in dieser Schicksalsfrage der Christenheit wachsen lasse, mit höchster Diskretion vorgehe. Gerade weil man so etwas spekulativ für alle Nöte und Anliegen der Kirche sagen kann, wirkt eine solche Aussage für jene nicht sehr überzeugend, die nüchtern in die Zukunft sehen. Wünsche für die theologische Arbeit an den alten marianischen Dogmen wurden schon oben geäußert. Weil eine solche Arbeit weit ausgreifen muß und weil grundsätzlich ein theologisches Verständnis existenziell brauchbarer Art wohl immer auch mit Daten arbeiten muß, die nicht ohne weiteres als für jeden Gläubigen verbindlich betrachtet werden können, wird man, will man gerecht und sachlich sein, von einer konziliaren Mariologie in dieser Hinsicht nicht zu viel fordern dürfen. Diese Arbeit bleibt größtenteils von der Sache her der Theologie und dem lebendigen Kerygma überantwortet.

Damit ist aber die Frage hinsichtlich der innerkatholischen Problematik in der

Mariologie noch nicht genügend beantwortet. Es ist schon oben gesagt worden, daß es in der Mariologie auch einen Unterschied in der Mentalität gibt, der gerade, wenn er unausgesprochen und unbedacht bleibt, um so wirksamer und schädlicher werden kann. Diesem Unterschied haben wir uns nun noch ein wenig zuzuwenden. Der oft genannte Unterschied zwischen „Minimalisten" und „Maximalisten" in der Mariologie, ein Unterschied, der in der Frage einer konziliaren mariologischen Aussage sachlich recht gering, wenn überhaupt vorhanden ist, bildet einen Unterschied, der nur ein nachträgliches Symptom für den eigentlichen Unterschied in der Mentalität sowohl der Theologen wie des Kirchenvolkes und selbst der Bischöfe ist. Wenn daher im folgenden von „Maximalisten" und „Minimalisten" gesprochen wird, so ist das eine Kurzbezeichnung für den gemeinten Unterschied in der Mentalität, nicht so sehr in der dogmatisch auszusagenden Sache selbst.

Sowohl die Vertreter der einen wie der anderen Seite müssen zunächst einmal echt und lebendig realisieren, daß es auch in dieser Frage im Hause des einen Vaters und der einen Mutter Kirche viele Wohnungen gibt, daß es also gar nicht notwendig ist, ja einen Mangel an echter katholischer Fülle darstellen würde, wenn die katholische Mariologie oder die marianische Frömmigkeit überall die gleiche wäre. Der lateinisch, südlich denkende Katholik kann sich oft gar nicht vorstellen, wieviel an seiner marianischen Frömmigkeit und seiner theologischen Spekulation (z. B. zur Frage, ob Maria im Mutterschoß schon eine Kenntnis des Trinitätsgeheimnisses besessen habe) dem mitteleuropäischen Katholiken auf die „Nerven gehen" kann. Und umgekehrt kann es natürlich auch dem lateinischen Katholiken gehen, wenn er bei uns so wenig herzliche und spontane Andacht zur „Madonna" zu finden meint. Es führt wohl nicht sehr weit, wenn man sich (von Grenzfällen auf beiden Seiten abgesehen) in einem theologischen Räsonnement gegenseitig nachzuweisen sucht, daß die Haltung der anderen Seite auf falschen theologischen Voraussetzungen beruhe, daß also z. B. eine bestimmte marianische Frömmigkeit in Maria einen Ersatzmittler finde, weil der wahre Mittler, Christus nämlich, für den religiösen Lebensvollzug infolge der antiarianischen Reaktion der Kirche ausgefallen sei, oder daß sich aus den dogmatischen Prämissen, die kein Katholik bestreiten kann, mehr oder weniger alles, was eine südländische marianische Frömmigkeit denkt und tut, nicht nur als immerhin möglich, sondern als positiv besonders gut oder gar verpflichtend ableiten lasse und sich durch die Praxis der Päpste als für alle geeignet erweise. Mit solchen Räsonnements wird man nicht viel weiter kommen, wenn man sich hinsichtlich der Mentalität zu einem besseren gegenseitigen Verständnis durchringen will. Es gibt natürlich, und zwar wohl auf beiden Seiten, in der Theologie und in der religiösen Praxis Dinge, die einfach verkehrt genannt werden müssen, und man sollte sich nicht Mühe geben, sie zu beschönigen oder zu vertuschen. Auch auf dem Konzil haben lateinamerikanische Bischöfe unumwunden solche Auswüchse in der mariologischen Frömmigkeit bis zu Aberglauben und impliziter Häresie unbefangen zugegeben. Und auch gegenüber

manchen uferlosen Spekulationen muß ein katholischer Theologe den Mut haben, ein eindeutiges und hartes Nein zu sprechen, auch wenn er bei manchen dann in den Verdacht gerät, weniger fromm zu sein. Aber im großen und ganzen wird die Verständigung unter den beiden Mentalitäten doch darin bestehen, daß man sich gegenseitig duldet und achtet und als gleichberechtigte Möglichkeiten innerhalb der Fülle der katholischen Theologie und des christlichen Lebens anerkennt. Damit ist ein brüderlicher Antagonismus und Streit nicht verboten, aber umfaßt von jener größeren Liebe, die das andere auch dann anerkennen kann, wenn es nie das eigene wird. Es muß auch hier so sein, wie es sonst in der Kirche ist: Es gibt verschiedene theologische Schulen, die auf keine Weise in ihrem Pluralismus in eine einzige höhere Einheit „aufgehoben" werden können; es gibt verschiedene Orden und Spiritualitäten, die auf verschiedenen Wegen zum einen Ziel streben, ohne daß der einzelne alle diese Wege selber beschreiten könnte.

Dieser tolerante Pluralismus in Mariologie und marianischer Frömmigkeit bedeutet nun nicht, daß man einfach gegenseitig den andern „auf sich beruhen" läßt. Man hat auch in dieser Sache ein Recht auf seine Eigenart, aber diese ist eine solche in der einen Kirche, der einen Wahrheit und Liebe Christi und schließt darum ein, daß man von einander zu lernen bereit ist.

Die „Maximalisten", d. h. diejenigen, die in einer noch relativ unangefochtenen katholisch homogenen Situation leben (oder wenigstens meinen, es zu tun) und darum unbefangen einen Großteil ihrer theologischen Arbeit in der Mariologie investieren und einen guten Teil ihrer Kraft des Herzens und der Frömmigkeit in einer expliziten Andacht zu Maria betätigen, müssen lernen, für die ganz andere geistige Situation ihrer katholischen Brüder in anderen Ländern Verständnis zu haben. Es ist dies in ihrem eigensten Interesse. Denn es wird voraussichtlich doch so sein, daß die geschichtliche, geistige und kulturelle Situation, die sie heute noch in weiter Ferne sehen, die Situation der pluralistischen, rationalistischen Industriemassengesellschaft, sehr bald auch die ihrige sein wird. Natürlich wird auch bei ihnen schon jetzt Bibeltheologie und historische Theologie betrieben. Aber man kann doch manchmal bei solchen Arbeiten den Eindruck haben, daß der Verfasser noch nicht wirklich durch das Fegfeuer des Historismus hindurchgegangen ist, sondern die wirkliche Geschichte mit Hilfe einer scholastischen Dialektik solange zurechtdistinguiert, bis alles doch nur zu „akzidentellen" und herzlich gleichgültigen Modifikationen derselben Wahrheit geworden ist, die unberührt durch die Geschichte hindurch wandert. Auch in dieser Hinsicht werden diese „Maximalisten" noch zu lernen haben. Worauf es vor allem ankommt, ist aber dies: Mögen unsere Brüder in diesen Ländern rechtzeitig sich bereit machen in der Theologie und in der Pastoral, jene Schlachten zu schlagen, die auf sie unerbittlich zukommen, auch dann, wenn diese Vorbereitung faktisch eine gewisse Minderung in Theologie und Leben für die Mariologie und marianische Frömmigkeit bedeutet, die sie heute mit Recht in der Andacht des Geistes und des Herzens leben: auf den Kampf um die

existenziell gelebte Wahrheit des unbegreiflichen Gottes, auf den Kampf für die Glaubwürdigkeit der Inkarnation, den Kampf um die ursprüngliche und nicht bloß apologetisch nachträgliche Versöhntheit zwischen dem alten und ewig neuen Glauben des Christentums und dem modernen Weltbild. Wenn sich die „Maximalisten" dieser Mentalität von sich aus in mutigem Vertrauen ohne eine ängstlich abwehrende Apologetik öffnen, werden sie auch Verständnis haben für die Haltung in der Mariologie und marianischen Frömmigkeit, die sie vielleicht bisher mit Mißtrauen als die der verdächtigen „Minimalisten" betrachteten.

Es ist aber auch nicht an dem, daß die Theologen und Seelsorger in den Gegenden, in denen traditionell die „Minimalisten" in der Mariologie wohnen, nichts von ihren Brüdern, die sie „Maximalisten" nennen, zu lernen hätten. Dies zumal schon darum, weil es ja auch in Mitteleuropa Gruppen gibt, die „die andern" zu den „Maximalisten" zählen müssen. Jeder hat seine Gabe und darum ist hier nicht gemeint, daß „eigentlich" bei uns alle eine südländische Mariologie und Marienfrömmigkeit oder etwa die der Schönstatt-Bewegung haben sollten. So ist es nicht gemeint. Das aber, was wir „Minimalisten" uns immer wieder angesichts der Marienverehrung der „Maximalisten" sagen sollten, ist dieses: Wir haben uns unsere geschichtliche und religiöse Situation nicht ausgewählt; sie ist die Verfügung Gottes, die Gefahr und die Aufgabe des Heiles, das wir zu wirken haben. Und insofern brauchen wir uns unseres notvollen, angefochtenen Glaubens, der nach Gott in seine Finsternis hineinruft und in Jesus Christus die einzige geschichtlich glaubwürdige Bezeugung dafür erhält, daß das unbegreifliche Geheimnis Gottes uns unsagbar nahe ist, nicht zu schämen. Dieser nüchterne, schwer von Herzen kommende, aber aller Anfechtung trotzende Glaube, der immer wieder dasselbe bedenkt, das Geheimnis Gottes nämlich, der eher einem winterlichen als einem mit tausend Frühlingsblumen geschmückten Baume gleicht, ist nun einmal der unsere und darf es sein. Und von daher kommt mit Recht jene Mariologie und jene marianische Frömmigkeit, die den anderen, die mit anderen Gaben gesegnet sind, oft als minimalistisch erscheinen mag. Aber auch eine solche Frömmigkeit in solcher Situation darf sich nicht verabsolutieren und den bewegten Ort auf dem Weg zum Ziel erklären. Seien wir ehrlich: es ist für uns in unserer Situation die Versuchung gegeben, daß die Finsternis Gottes die Wirklichkeit der Welt und unseres Lebens, wenn wir in den Bereich des religiösen Vollzugs eintreten, fast zu verschlingen droht. Die Predigt und die religiöse Aussage traditioneller Art verdeckt nur zu leicht durch ihre Klischees diese Situation und kann es vielleicht, wenn auch in einem soziologisch immer engeren Kreis, noch lange tun. Das ändert aber nichts an der Situation selbst. Die Wahrheit, daß der erhöhte Herr in seiner verklärten Menschheit, also in seiner geschöpflichen Wirklichkeit wirklich und wahrhaft existiert und darin eine wahre Heilsbedeutung für uns hat, die Wahrheit, daß der Verstorbene wirklich noch lebt, daß im Gebet ein echtes Verhältnis zu ihm möglich ist, daß Gott in Wahrheit ein Gott der Lebenden und nicht der Toten ist, daß sich

seine Schöpfung, wenn sie bei ihm ankommt, nicht in seinem verzehrenden Feuer auflöst, sondern gerade zu ihrem vollendeten Selbstand kommt, die Wahrheit, daß der wirkliche und lebendige Gott ein Gott der Inkarnation ist, den man gerade dort findet, wo wir selber sind und leben, auf der leidenden und auf der verklärten Erde, das alles sind Wahrheiten, die durch die traditionellen religiösen Klischees tausendmal ausgesagt werden, die niemand bezweifelt unter den guten Christen, die wir aber dennoch ganz neu verstehen lernen müssen. Und nur wenn wir dieses tun, kommt unser christlicher und katholischer Glaube zu seiner Reife. Erfüllen wir „Minimalisten" aber diese Aufgabe der Theologie und des christlichen Lebens, die wir eben noch nicht im notwendigen Maß erfüllt haben, dann werden wir von selbst einen neuen Zugang für eine lebendige Mariologie und marianische Frömmigkeit finden. Denn diese sagen, richtig verstanden gerade, was uns heute in Theologie und Leben lebendig zu erfassen schwer fällt, daß der wahre Gott in seiner unbegreiflichen Herrlichkeit „an sich" gerade dort zu finden ist, von wo wir meinen wegfliehen zu müssen, um ihn zu finden, von uns selbst, die wir doch nach dem Bild Gottes geschaffen und mit Gott selbst begnadigt sind, obwohl wir von uns aus die fernen Sünder sind. Diese Wahrheit haben wir aber letztlich nicht in theoretischen Sätzen zu sagen, in einer bloßen „Ideologie", sondern im glaubenden und bekennenden Rühmen der Taten Gottes in der Heilsgeschichte, in denen diese Wahrheiten Wirklichkeiten und nicht bloß Utopie oder das bloß ausständig Zukünftige sind. Eben dies alles aber sagt die katholische Mariologie, indem sie von Maria spricht, sie stellt uns unser eigenes Wesen, unsere christliche Berufung und Begnadigung in dem exemplarischen Fall der Erlösung vor Augen. Es ist darum eben doch so, daß wir die Reife unseres Glaubens und unseres christlichen Lebens auch daran messen müssen, ob es uns gelingt, in Geist und Herz ein wirkliches persönliches, glaubendes und liebendes Verhältnis zu Maria zu finden. Wir dürfen in dieser Hinsicht noch auf dem Wege sein, wir brauchen uns nicht zu verhehlen, daß wir es noch sind, wir haben keinen Grund, diese Tatsache durch enthusiastische mariologische Reden zu verdecken, wir dürfen ruhig schüchterne und bekümmerte Verehrer der Heiligen Jungfrau sein. Aber wir „Minimalisten" sollten uns eingestehen, daß unsere Theologie und unsere Verehrung zur Heiligen Jungfrau und Mutter Gottes, die auch die Mutter unseres Glaubens ist, noch wachsen kann und wachsen soll.

Alttestamentliche Geschichtschreibung

August Brunner SJ

Wesen der Geschichtschreibung

Es ist der Sinn der Geschichtschreibung uns die Menschen der Vergangenheit in dem, was sie als diese einmaligen Menschen leisteten und waren, möglichst getreu zu zeigen, mit ihrer Auffassung von der Wirklichkeit, ihrer Bewertung und ihrer Stellungnahme zu ihr, kurz mit ihrer geistigen Welt. Daraus sollen die Menschen der Gegenwart einmal die eigene Welt besser verstehen lernen: wer die Gründe einer Einrichtung oder einer Sitte, die Umstände ihres Entstehens erkannt hat, ist besser imstande, zu entscheiden, ob es in der heutigen Zeit angebracht sei, sie beizubehalten, ja zu pflegen, oder ob man sie als überholt und gegenstandslos ändern oder gar abschaffen soll. Ferner zeigt die Geschichte Möglichkeiten des Verhaltens auf, die man ohne sie nicht kennen würde. Der Mensch ist ja geneigt, und in der Kindheit kann er gar nicht anders, die gerade bestehenden Verhältnisse als notwendig und naturhaft unabänderlich aufzufassen und sich damit viele Möglichkeiten zu verschließen. Schon die Erkenntnis, daß es nicht immer so war wie jetzt, daß die Dinge also auch anders sein können, ist zuweilen wichtig und macht den Weg für Neues frei.

In all dem geht es aber immer um den Menschen als Menschen, sei es um den einzelnen oder auch um die Gemeinschaft. Deswegen beschäftigt sich die Geschichtswissenschaft in ihrer Forschung auch nicht mit dem naturhaften Sein der geschichtlichen Überreste; um dieses bekümmert sich der Physiker oder Chemiker. Sie sind Gegenstand ihrer, der Geschichtswissenschaft, Aufmerksamkeit um der Erkenntnis der geistigen Welt früherer Menschen willen, die sich in ihnen einen Ausdruck verschafft hat und die darum deren Erkenntnis vermitteln. So werden ja auch die Worte eines Sprechenden nicht als physikalischer Laut gehört, sondern als Träger und Vermittler von Bedeutung. Es ist von Wichtigkeit, gleich hier anzumerken, daß in der Unterhaltung diese Rolle der Vermittlung so hervortritt, daß darüber das Physikalische und Physiologische des Sprechvorgangs vollständig übersehen wird und nur dann auffällt, wenn das Verstehen gehemmt wird. Jedenfalls heißt es, die Geschichte zerstören, wenn man behauptet, sie könne nur das Äußere der geschichtlichen Dokumente mit Sicherheit feststellen. Das heißt die Geschichte zu einer Naturwissenschaft machen. Schon wer ein schriftliches Doku-

ment der Vergangenheit liest und versteht, der geht über dieses Äußere, wenn hier das Wort überhaupt einen Sinn hat, hinaus. Denn die Bedeutung des Geschriebenen steht, naturhaft gesehen, nicht im Dokument; keine Chemie wird sie dort entdecken. Selbst der Laut, den die Buchstaben ausdrücken, steht in diesem Sinn nicht da und gehört nicht zum Äußeren; noch könnte man bei wirklicher Beschränkung auf das Äußere auch nur eine Scherbe als Scherbe, als Teil eines vom Menschen hergestellten Gefäßes erkennen. Eine solche Forderung ist also gar nicht zu vollziehen. Es kommt noch hinzu, daß die geschichtliche Erkenntnis früher und dem Menschen natürlich ist; die Erfassung des Stoffes in seiner reinen Naturhaftigkeit ist davon abkünftig und trat erst sehr spät ein.

Wenn aber, wie dies wahrscheinlich ist, nur gemeint sein soll, daß der tiefere Sinn und die Bedeutung eines Überbleibsels der Vergangenheit nicht sicher erkannt werden kann, wenn also die Wortbedeutung etwa noch zum „Äußeren" gerechnet werden soll, dann klingt die Behauptung gewiß nicht mehr so unsinnig. Aber sie ist darum nicht weniger unbewiesen. Denn wenn das geschichtliche Überbleibsel uns immer über das Naturhafte seines Seins hinausführt, soll es überhaupt als geschichtlich, als Dokument erkannt und von einem Naturding unterschieden werden, wenn also geschichtliche Erkenntnis immer ein Überstieg über das Naturhafte ist hin zur menschlichen Bedeutung und zu einer menschlichen Welt, dann kann kein wesentlicher Unterschied für das Verstehen vorliegen. Je nach Menge und Art der Dokumente wird die Erkenntnis schwerer oder leichter sein; aber grundsätzlich unmöglich ist sie nicht. Sonst gäbe es überhaupt keine Exegese. Sie wäre aber auch unmöglich, wie alle Geschichte, wenn Kant recht hätte. Seine „Kritik der reinen Vernunft" macht jede geschichtliche Erkenntnis grundsätzlich zu einer Selbsttäuschung des Historikers, der ja nach Kant seine von den eigenen Kategorien geformte Welt nie übersteigen und darum nie wissen könnte, ob früher die Kategorien der Vernunft nicht von den jetzigen verschieden waren, wie er ja auch nicht bemerken könnte, ob nicht jeder Mensch seine eigenen Kategorien besitzt, die das Gegebene zu seiner besonderen Welt formen. Alles Sprechen, wenn es in diesem Fall je hätte aufkommen können, wäre ein Monolog, auch wo man sich mit andern zu unterhalten glaubte. Der Mensch bliebe wie das Tier in seinem eigenen psychischen Bereich wie von einer unübersteigbaren Mauer eingeschlossen. In Wirklichkeit formt aber nicht das Geistige, die Vernunft, das Gegebene um, sondern das Psychische. Jedoch ist das Geistige imstande, die Schemata der Sinnlichkeit zu entdecken und zu durchschauen[1]. Sonst gäbe es keine Wissenschaft, die dann auch keinen Sinn hätte.

Das Ziel des geschichtlichen Forschens ist also die Welt eines Menschen, einer Gruppe oder einer Epoche. Das ist aber etwas Geistiges. Die Geschichte wäre also nicht möglich, wenn wir Geistiges nicht unmittelbar, ohne das Dazwischentreten

---

[1] A. Brunner, Erkenntnistheorie (Köln 1948) Kap. 20: Die Faktoren der Begriffsbildung.

eines Schlusses zu erkennen vermöchten. Wir sehen einem Hammer an, daß er zum Schlagen bestimmt und geformt ist, und wir lesen Gedrucktes, ohne zu schließen, daß eine bestimmte Form etwa den Laut a bedeutet.

Dies geht darauf zurück, daß wir am Gesichtsausdruck, dem Benehmen und den Worten eines Menschen unmittelbar sein geistiges Verhalten erfassen[2]. In ihnen äußert sich seine geistige Welt und wird er selbst als Mensch, als freies und verstehendes Seiendes, offenbar. Sie zeigen, wie er der Wirklichkeit gegenübersteht, welche Rangordnung der Werte ihn in allem leitet, welche Seinsschicht für ihn den höchsten Wert darstellt. Dabei tritt in jeder dieser Äußerungen nicht nur sein augenblicklicher Entschluß an den Tag, sondern auch die tieferen Haltungen, die diesen Entschließungen zugrunde liegen und sie möglich machen, schließlich auch seine innerste Freiheit und Selbständigkeit. Sein Wesen als personhaftes Seiendes, seine größere oder geringere Selbständigkeit, seine schöpferische Kraft, die mit der Freiheit eng verbunden ist, all das wird da sichtbar wie auch die Geschlossenheit und Einheit, der die größere oder geringere Folgerichtigkeit des Verhaltens und die Einheit seiner Welt entsprechen. Die Welt eines jeden Menschen hat etwas Einziges und Eigenartiges, gleichsam einen nur ihr zukommenden Geschmack, der alles durchdringt und, unfaßbar und doch wirklich, wie eine Aura ihn umgibt. Sie ist in jedem einzelnen Werk irgendwie zu spüren, jedoch schwer genau zu fassen. Erst eine Zusammenschau des Einzelnen läßt diese Geistigkeit mehr oder weniger klar ausdrücklich werden. Der große Historiker ist der, der es vermag, dieses Einmalige, Atmosphärische zu spüren und dann durch seine Darstellung auch für den Leser vernehmbar zu machen, ohne es geradewegs auszusagen.

Dieses Ziel der Geschichte, die geistige Welt, sozusagen die geistige Gestalt eines Menschen der Vergangenheit zu erkennen, wirkt sich entscheidend auf ihre Methode aus. Alles Stoffliche und Handgreifliche kommt nur als Vermittlung solcher Erkenntnis in Betracht, und nicht um seines naturhaften Seins willen. Jeder Positivismus der Forschung verwechselt Mittel mit Ziel. Die geistige Welt leuchtet aber nicht in allen Taten und Werken eines Menschen oder einer Gemeinschaft mit der gleichen Helligkeit und Farbe auf. Sosehr alles eigentlich Menschliche, also alles, wo die Freiheit noch irgendwie beteiligt ist, von der eigenen geistigen Gesamtauffassung geprägt ist, so läßt sich diese doch da am sichersten erfassen, wo der persönlich-geistige Einsatz, wo die schöpferische Kraft des Geistes stärker und entscheidender beteiligt sind und der Äußerung ein einmaliges Gepräge gaben. Menschen, die zu solchem einmaligen Tun nicht imstande waren, werden von der Geschichte übergangen oder kommen nur als Mitglieder einer Gruppe oder Gemeinschaft zu Wort. Aber auch Taten geschichtlich bedeutender Männer sind nicht alle im gleichen Maß geschichtlich, d. h. von ihrer Geistigkeit geprägt. Jeder Mensch ist durch seine Leiblichkeit auch dem Naturhaften verbunden. Gewiß erfährt auch

---

[2] A. Brunner, Glaube und Erkenntnis (München 1951) Kap. 1.

dieses sehr oft den Einfluß des Geistigen. Aber im allgemeinen wird hier die Einzigkeit und Einmaligkeit gering sein. Daß auch Goethe essen und trinken mußte, um am Leben zu bleiben, ist für die Geschichte selbstverständliche Voraussetzung und würde nur dann erwähnt, wenn seine besondere Art, dies zu tun, Licht auf seine Persönlichkeit würfe.

Diese Erwägungen ergeben das Auswahlprinzip der geschichtlichen Darstellung. Gewiß wird der Forscher nach Möglichkeit zunächst alles, was von dem Gegenstand seiner Forschung überliefert ist, in den Bereich seiner Arbeit einbeziehen. Er weiß ja im Anfang noch nicht mit Sicherheit, was unter dem vielen nun besonders bezeichnend ist. Aber durch eine immer tiefer dringende Zusammenschau heben sich die bezeichnenden Züge der geschichtlichen Persönlichkeit oder die eigenartige Geistigkeit einer Zeit immer greifbarer für ihn heraus. Immer besser sieht er, wo das so Verschiedenartige in seiner Gesamtheit den Einheitspunkt findet. Dieser liegt natürlich nicht an der bunten Oberfläche, sondern in den Grundhaltungen, die nie unverhüllt und ganz zutage treten, sich aber im gesamten äußeren Verhalten wirksam erweisen und aus diesem Gesamt durch Zusammenschau zu erkennen sind. Erst wenn dieser Einheitspunkt gefunden ist, kann man von einer Erkenntnis der geschichtlichen Persönlichkeit mit vollem Recht reden. Allerdings kann sich auch ergeben, daß diese Einheit fehlte – sie ist ja sowieso kein Punkt im eigentlichen Sinn und kann mehr oder weniger straff sein, was wiederum für den betreffenden Menschen bezeichnend ist.

Im Licht dieser einheitlichen Welt kann und muß nun der Historiker die Äußerungen auswählen, die besonders bezeichnend sind. Denn er kann nicht sein ganzes Wissen in seiner Darstellung unterbringen, und dies wäre auch eher störend als hilfreich. Die geschichtliche Darstellung ist also eine „Verdichtung" in dem Sinn, daß die geistige Gestalt zwar so wiedergegeben wird, wie sie war und sich entwickelte, aber wie sie ein einzelner Zeitgenosse kaum so tief erfassen konnte, da ein solcher gewöhnlich seinen Mitmenschen nur von einem bestimmten Standpunkt aus in Sicht bekommt. Die Einzelheiten werden vom Historiker stärker in ihrem Ursprung aus geistigen Haltungen gesehen, als es den Zeitgenossen ausdrücklich zum Bewußtsein kommt.

Geschichtschreibung ist nicht Leben. Als menschliches Wissen ist sie beschränkt und immer nur annähernd der Wirklichkeit gleich. Dasselbe gilt ja, wenn auch in anderer Weise, von der Naturwissenschaft[3]. In einem Vergleich: der große Mensch ist wie eine überragende Bergspitze. Der Historiker soll diese in ihrer ganzen Höhe zeigen, aber auch nicht höher als sie ist. Jedoch braucht er dazu nicht jede Anhöhe aufzuzählen, über die sich der höchste Gipfel erhebt; es genügt zu zeigen, um wieviel er seine Umgebung überragt und wodurch.

---

[3] A. Brunner, Erkenntnistheorie, Kap. 27. – Vgl. diese Zschr. 149 [1951/52] 259–266: Wert und Grenze der Naturwissenschaft.

Frühere und heutige Geschichtschreibung

Von der heutigen geschichtlichen Forschung unterschied sich die geschichtliche Überlieferung früherer Zeiten vor allem durch ihre andere Einstellung zum äußeren Geschehen und der in diesem sich kundgebenden menschlichen Geistigkeit. Das äußere Geschehen hatte, außer wo es für die Erhaltung des leiblichen Lebens von unmittelbarer Bedeutung war, nicht das gleiche Gewicht wie für den heutigen Forscher. Es kam fast nur als Träger und Ausdruck des Geistigen, des Sinnes und der Bedeutung in Sicht. Was auch für uns im täglichen Leben noch mit den Lauten der Sprache der Fall ist, die nur so weit bemerkt werden, als zur Übermittlung des gemeinten Sinnes erforderlich ist, war allem Geschehen gegenüber damals die Regel: die Aufmerksamkeit ging durch den stofflichen Vermittlungsvorgang sozusagen hindurch unmittelbar auf den geistigen Inhalt. Diese Einstellung war so beherrschend, daß man solchen Sinn auch im bloßen Naturgeschehen zu finden glaubte. Der Mythus suchte das Naturgeschehen und dessen Ursprung zu verstehen, nicht wirkursächlich zu erklären, wie es die heutige Naturwissenschaft tut.

Für eine solche Einstellung steht das Geistige, wenn es auch nicht immer mit den geeigneten Kategorien ausgedrückt werden kann, durchaus im Vordergrund; das Äußere des Geschehens erregt die Aufmerksamkeit kaum um seiner selbst willen, sondern nur als Ausdruck des Geistigen. Wir sehen ja auch im täglichen Leben ein Gesicht nicht auf seine physiologischen Eigenschaften hin an, sondern als Ausdruck menschlicher Haltungen und Gestimmtheiten. Diese Einstellung formte auch die Überlieferung von der Vergangenheit; sie bestimmte, was man im Gedächtnis behielt, was man als unwichtig bald vergaß. Man war vor allem darauf aus und darum besorgt, den geistigen Inhalt, die Bedeutsamkeit des Geschehenen festzuhalten; es galt weniger die äußerlichen Einzelheiten exakt zu berichten, außer da, wo sie für den geistigen Inhalt von wesentlicher Bedeutung waren.

Das Andenken an große Männer überlieferte also vor allem deren menschliche Einstellung, ihre Haltung den großen Fragen des Daseins gegenüber. An ihnen besaß man ein Vorbild, an dem sich das eigene Verhalten ausrichten konnte. In diesen einfacheren Kulturen war zudem das mögliche Verhalten in wenigen äußeren Formen ausgeprägt; es herrschte nicht die Verschiedenheit von Mensch zu Mensch, wie wir sie aus unserer Kultur kennen. Nicht nur der sprachliche Ausdruck lag für die gewöhnlichen Fälle fast fertig vor, sondern schon die Formen menschlichen Verhaltens in den allgemein menschlichen Vorkommnissen des Lebens. Das Brauchtum prägte schon das Geschehen in ganz anderer Weise als heute. Alles menschliche Tun paßt sich ja wegen des Leibes bestimmten Formen an; aber diese Anpassung ist nicht zu allen Zeiten gleich stark. Kleidet sich die Überlieferung in gewisse sprachliche Formen, so ist also damit noch nicht gesagt, daß diese Form dem Geschehen nachträglich aufgenötigt wurde; sie kann der Form des Geschehens durchaus entsprechen und von ihr bedingt sein.

Die beschriebene Einstellung mußte vor allem da sich wirksam erweisen, wo man das Andenken an Menschen lebendig halten wollte, die sich durch Weisheit und menschliche Größe auszeichneten und dadurch geschichtlich wirksam geworden waren. Berichtet man von ihrem Leben eben um dieser Weisheit und Größe willen, so muß diese überall hervorleuchten; und zwar tat man das von selbst, ohne Überlegung noch mit ausdrücklichem Bewußtsein. Was ein solcher Mensch wirklich gewesen war, das offenbarte sich vor allem auf den Höhepunkten seines Daseins. Diese galt es aufzuzeigen und in ihrer Bedeutung festzuhalten. Die Entwicklung hingegen sprach die Aufmerksamkeit weniger oder gar nicht an. Die Höhepunkte gaben dem ganzen Leben erst den wahren Sinn, der in den weniger wichtigen Geschehnissen durch die äußere Hülle nicht genügend hindurchdrang, aber doch dagewesen war. Die geschichtlichen Persönlichkeiten stehen für diese Betrachtungsweise geschlossener, einheitlicher, fertiger da, als sie es wirklich waren; der große Mann ist hier immer groß, der Weise zu jeder Zeit weise. Das ist zwar nicht einfachhin richtig; es ist aber auch nicht schlechthin falsch. Das geistige Sein des Menschen ist ja keine bloße Augenblickswirklichkeit, wie manche philosophischen Systeme besonders des letzten Jahrhunderts es darstellten. Es besitzt substantielle Stete und Dauer, sosehr es sich auch dauernd ändert; der Mensch bleibt er selbst. Gewiß ist es auch wahr, daß er sich nicht bei jeder Gelegenheit mit seiner vollen Freiheit und geistigen Wachheit, mit seiner ganzen Selbstbestimmung einsetzt; er ist nicht in allem in gleicher Stärke und Leuchtkraft er selbst. Die heutige Geschichtschreibung interessiert sich für dieses Auf und Ab, für die Bewegtheit des Daseins. Dagegen traten für frühere Zeiten die Höhepunkte und die Stete der geistigen Kraft, die sich darin offenbarte, mehr in den Vordergrund. Diese verschiedene Einstellung wirkt sich schon in der unmittelbaren Erfassung der menschlichen Wirklichkeit aus, und nicht erst beim nachträglichen Überdenken dieser Erfahrung.

Ist die frühere Auffassung des Geschehens nicht die der heutigen Wissenschaft, so ist sie darum nicht schon falsch und abzulehnen. Geht sie doch in die gleiche Richtung wie alle Geschichtschreibung, wenn auch entschiedener. Ihre Ergebnisse bleiben eine Annäherung an die volle Wirklichkeit, wie grundsätzlich alle Wissenschaft. Die Verdichtung ist hier stärker und springt mehr in die Augen. Aber es ist noch keine Dichtung. Ja, wer wollte leugnen, daß ein solches Verfahren von dem eigentlich Geschichtlichen, von dem, wo die letzten Antriebe des Handelns im Menschen liegen, nicht selten eine angemessenere Erkenntnis vermittelt als eine allzu positivistisch vorgehende Wissenschaft, die in der Fülle der Einzelheiten ertrinkt und kein Bild der Geistigkeit aufleuchten läßt!

Aber man ist oft noch weiter gegangen. Wir sagten bereits, daß keine einzelne Tat imstande ist, die tiefen, beherrschenden Einstellungen und Haltungen eines Menschen mehr als durchscheinen zu lassen; in keiner kommt sie voll, gleichsam unverhüllt als sie selbst zum Ausdruck. Gemessen an dem Gesamteindruck, den

man von einer lebendigen Persönlichkeit durch langen und vertrauten Umgang hat, hat alles Äußere mehr oder weniger den Charakter des Zufälligen – die Geistigkeit hätte sich auch durch anderes äußern können – und nicht ganz Angemessenen; die einzelne Tat kann als eine Abschwächung, ja Entstellung dessen, was jene wirklich ist, als Verrat an ihrer Größe aufgefaßt werden, und damit geradezu als eine geschichtliche Unwahrheit. Deswegen geht man dann, wiederum nicht ausdrücklich bewußt, daran, an den Taten bestimmte Züge herauszustellen und andere zurücktreten zu lassen, damit die geistige Größe so zum Ausdruck komme, als hätte sie sich in jeder einzelnen Tat geballt und unvermindert geoffenbart.

Damit macht man allerdings noch einen weiteren Schritt auf die Dichtung hin. Jedoch geschieht hier nur entschiedener und durchgreifender, was auch der heutige Historiker bei der erwähnten Verdichtung seiner Ergebnisse zu tun sich gezwungen sieht. Von einer eigentlichen Verfälschung der Wahrheit kann auch hier noch nicht die Rede sein. Man könnte dieses Vorgehen mit dem gleichsetzen, was der Künstler tut, wenn er ein Porträt malt.

Aber noch ein letzter Schritt ist in der gleichen Richtung möglich. Empfindet man unausdrücklich sehr stark, daß keine empirische Tat geeignet ist, die Fülle des geistigen Seins darzustellen und kenntlich zu machen, so kann man über die Stilisierung hinausgehend ein kollektives Geschehen in einer hervorragenden Gestalt zusammenfassen, oder Züge und Taten von andern entlehnen, um die Größe des eigenen Helden ja gut herauszustellen, schließlich einfach solche Taten erfinden, die wie eine vollkommene Form den menschlich-geistigen Inhalt fassen und sichtbar machen. Der Grund, warum frühere Zeiten hierin unbekümmerter waren, liegt außer der beherrschenden Einstellung auf den Sinn des geschichtlichen Geschehens auch in ihrem noch stark bildhaften und vorstelligen Denken. Wo z. B. heutiges Denken gemeinsames Handeln oder Erleiden in einem Kollektivbegriff zusammenfaßt, da stellt das frühere den gleichen Inhalt unwillkürlich als Gestalt hin. Damit überschreitet man allerdings die eigentliche Geschichte, besonders die Geschichte in ihrem heutigen Selbstverständnis. Ist aber eine solche Legende – denn darum handelt es sich dann –, grundsätzlich und nicht nur in einzelnen Fällen, wie es ja auch Geschichte gibt, die irrig ist – eine Verfälschung der geschichtlichen Wahrheit? Nach heutiger Auffassung ist man versucht, dies zu bejahen. Aber vermag in einzelnen Fällen eine solche Legende nicht das Eigentliche und Tiefste, worum es der Geschichte geht, eben die geistige Persönlichkeit, nicht mit einer größeren Ausdruckskraft auszusagen als die eigentliche Geschichte? Und erfüllt sie damit nicht eben das, wonach die Geschichte strebt?

Es soll natürlich nicht in Abrede gestellt werden, daß wir damit an eine Grenze gelangt sind und daß hier das geschieht, was nach unserer heutigen Auffassung nur der Dichtung erlaubt ist. In der Tat sind in alten Zeiten Geschichte und Dichtung enger benachbart gewesen als heute. Die Dichtung wählt die reine Form, d. h. jene, die einer menschlich-geistigen Wirklichkeit vollkommen angepaßt ist und sie

gleichsam in ihrem Wesen, in ihrem vollen und unvermischten Sein, das der Quell aller Taten ist, auszudrücken vermag, unbekümmert darum, ob solche Reinheit und Unvermischtheit je wirklich war, ja überhaupt wirklich werden könnte, ob sich im wirklichen Leben jemals eine geistige Wirklichkeit in eine so vollkommene Form einkleidet. Allerdings erhebt die Dichtung als solche keinen Anspruch darauf, wirkliches Geschehen oder Sein darzustellen; die Legende hingegen knüpft an solches an und hat das Bestreben, die menschliche Geistigkeit als Ursprung des Geschehens vollkommener darzustellen, als das wirkliche Geschehen es vermag. Sie unternimmt es, die sichtbare Wirklichkeit ihrem geistigen Ursprung anzugleichen. Das Geistige soll klar und voll heraustreten, mag darüber, wie in der Kunst, das äußere Gefäß, die äußere Form, das wirkliche äußere Geschehen, zerschlagen und, wenn man will, verfälscht werden. Wer wollte leugnen, daß diese Absicht von manchen Legenden verwirklicht worden ist, vielleicht besser als durch manche geschichtliche Darstellung! Von bewußter Fälschung darf man jedenfalls bei den Menschen früherer Zeiten nur dann reden, wenn diese positiv bewiesen ist. Subjektiv konnten sie sich jedenfalls durchaus als Diener der eigentlichen geschichtlichen Wahrheit fühlen. Sie verspürten unausdrücklich, daß die Verbindung von menschlicher Geistigkeit und stofflichem Ausdrucksmittel nicht naturhaft und notwendig ist, wie schon die Vielheit der Sprachen beweist. Der gleiche Sinn hätte sich auch mit andern Mitteln kundtun können. Nur deswegen war es möglich, daß man darauf verfiel, die erschaute geistige Wirklichkeit mit einem neuen, ihm besser angepaßten Träger zu verbinden, was eben die Legende versucht.

Es ist klar, daß zwischen Legende und Mythus ein wesentlicher Unterschied besteht. Der Mythus vergeschichtlicht naturhaftes Geschehen und will da verstehen, wo nur ein Erklären möglich ist. Er entstellt also, wenn auch unabsichtlich, das Wesen der Wirklichkeit. Die Legende läßt das Geschichtliche geschichtlich sein, und stellt es mit geschichtlichen Mitteln dar; nur geht sie dabei mit dem äußeren Geschehen mit einer Freiheit um, die der heutigen Wissenschaft als Willkür erscheint. In ihrer tiefsten Absicht will jedoch auch sie dem eigentlichen Anliegen der Geschichtschreibung dienen. Dabei kennt sie nicht die Vorurteile und Hemmungen, die davon herrühren, daß man heute vielfach noch in der Naturwissenschaft die eigentliche, die ideale Wissenschaft und den besten Zugang zur Wirklichkeit sieht, und daß Wirklichkeit vor allem stoffliches, meßbares Sein und Geschehen bedeutet, was beides unrichtig ist. Sie ist auch nicht, zu ihrem Glück, durch den Kantianismus durchgegangen und weiß noch, daß uns das Menschlich-Geistige in den andern Menschen im täglichen Verkehr und damit auch in der Geschichte unmittelbar zugänglich ist.

Alttestamentliche Geschichtschreibung

Die geschichtliche Darstellung von Menschen und Ereignissen ist im Alten Testament sichtlich von solchen Auffassungen beherrscht. Die äußeren Ereignisse sind

nicht um des äußeren, sinnlich wahrnehmbaren Geschehens willen aufgezeichnet, sondern um eines Geistigen willen, das sie erst zu Ereignissen macht gegenüber dem bloßen Ablauf von Naturprozessen. Aber das Besondere der Schriften des Alten Testamentes liegt darin, daß dieses Geistige über den menschlichen Bereich hinausgeht. Was eigentlich mitgeteilt werden soll, ist das Wirken, ist die Führung Gottes, die sich in dem geschichtlichen Geschehen kundtut; es ist die Vermittlung von Offenbarung. Nicht, was die Menschen wollten und taten, ist die Hauptsache, sondern was Gott durch sie gewirkt hat. Wie aber ein Mensch durch seine Worte und Taten sich selbst kundtut, sich als den zeigt, der er ist, so erfahren wir durch diese Führung auch, was Gott ist. Die protestantische Unterscheidung zwischen dem Wirken und dem Wesen Gottes, von denen nur jenes offenbar würde, ist unhaltbar. Denn schon unter Menschen zeigt sich das Wesen durch das Verhalten. Um so mehr ist dies bei Gott der Fall, der sich nie verstellt und immer aus seinem geschlossenen und einigen Wesen heraus wirkt. Gewiß ist diese Offenbarung nicht eine Erkenntnis, die das Wesen Gottes erschöpft; sie ist zunächst auch keine wissenschaftliche, sondern eine lebendige Erkenntnis; sie wurde nicht dazu gegeben, unser Wissen zu vermehren oder gar unsere Neugier zu befriedigen; das alles gilt ja schon so selbstverständlich vom Verkehr unter Menschen, daß es überflüssig sein sollte, es eigens zu bemerken, hätten sich da nicht eigentümliche Mißverständnisse mehr oder weniger ausdrücklich in manche Erkenntnistherorien eingenistet.

Gottes Offenbarung geschieht im Alten Testament durch die Geschichte des Volkes Israel, also durch ein auch äußerlich wahrnehmbares Geschehen. Sie kann also aus ihm erkannt werden. Aber die Verbindung zwischen dem Äußeren des Geschehens und der göttlichen Wirklichkeit ist hier noch zufälliger, also noch geschichtlicher als im rein menschlichen Handeln. Denn der Mensch ist durch seinen Leib wesentlich an das Stoffliche und Naturhafte gebunden. Gott hingegen ist reiner Geist; wenn er sich durch sinnlich wahrnehmbares Geschehen mitteilt, so tut er dies nicht wie der Mensch aus einer Notwendigkeit des eigenen Wesens, sondern um der Empfänger wegen, die Geistiges nur dann erfassen können, wenn es sich mit Ungeistigem verbindet. Wenn sich also Gott offenbaren will, was er allein in vollkommener Freiheit und durch nichts beeinflußt bestimmt, dann braucht er sich nur an die eine Bedingung zu halten, daß diese Offenbarung für den Empfänger auf menschliche Weise verständlich sei. Sonst bleibt er ganz frei und er kann jede menschliche Art der Mitteilung und Kundgebung dafür wählen.

Gottes unmittelbares Wirken wird in den Geschehnissen auf ähnliche Weise erkannt wie der menschliche Sinn in einem Kulturding. Wie ein solches über sein naturhaftes Sein auf das Geistige seines Ursprungs hinweist und diesen zugleich kundtut, so verweist hier das äußere Geschehen über sich hinaus, zunächst auf die Menschen, aber dann noch weiter. Es zeigt sich hier ein größerer, ja ein wesentlich verschiedener Überstieg auf eine Wirklichkeit hin, die darin erfaßt und zugleich als jedes menschliche Erkennen geheimnisvoll übersteigend erschaut wird. Das ist

kein Widerspruch. Erfahren wir ja doch bei jeder Erkenntnis eines wirklich Seienden, daß unsere Erkenntnis seinem Sein nicht gleichkommt, und zwar bei Menschen mehr als bei Dingen. Um so mehr hier, wo der unendliche Gott sich kundgibt.

Gott wirkt tatsächlich in allem Geschehen; ist doch das Geschöpf ohne seine Mitwirkung nicht der geringsten Bewegung fähig, wie es auch ohne die ständig erhaltende Gegenwart Gottes ins Nichts zurückfiele. Er ist immer und überall Herr der Geschichte (Gen 12, 1–3; Is 19, 23–25; Amos 9, 7). Aber diese überall waltende Gegenwart und diese Führung vermag die stumpf gewordene geistige Erkenntnis des Menschen nicht mehr unmittelbar wahrzunehmen. Nur wem Gott die Augen dafür öffnet, für den steht sie als der letzte Grund der sichtbaren Wirklichkeit da, als Wirklichkeit, der gegenüber all das, was wir Wirklichkeit nennen, schattenhaft wirkt. Wer solches geschaut hat, der fühlt sich getrieben, diese Wahrheit allen mitzuteilen; ist sie doch wichtiger und entscheidender als alles andere, was der Mensch sonst für bedeutend ansieht.

Soll aber solche Verkündigung glaubhaft werden, so muß sie durch Geschehnisse ausgewiesen werden, die rein natürliche und menschliche Kräfte nicht zustande brächten, durch Wunder. Es geht also nicht an, die Geschichtlichkeit alttestamentlicher Berichte einfach deswegen zu verwerfen, weil man Wunder für unmöglich hält. Damit tritt man mit weltanschaulichen Vorurteilen, und zwar solchen, die mit dem Glauben an einen personhaften Gott nicht vereinbar sind, weil sie die Natur zu etwas von ihm Unabhängigem machen, an die Geschichte heran und überschreitet die Zuständigkeit des Historikers. Diese Wunder haben allerdings den Sinn, daß die Erkenntnis Gottes als des unbedingten Herrn der ganzen Schöpfung ihr Licht auch auf das gewöhnliche Geschehen werfe und der Mensch zum Glauben an die ständige Gegenwart und Führung Gottes gelange, wie auch die Erwählung Israels nicht bloßer Selbstzweck war, sondern im Glauben erkennen lassen sollte, daß Gottes Vorsehung immer die Geschichte in der Hand hält und alles Heil Erwählung ist.

Man darf nicht sagen, daß die Wunder bloß Ausdruck der damaligen Weltanschauung sind. Denn es ist auffällig, daß in den geschichtlichen Texten aus Babylon und Assur keine Wunder berichtet werden. Der König rühmt sich wohl des Beistandes der Gottheiten, die ihm geholfen haben, den Sieg zu erringen. Aber ein wunderbares Eingreifen in das Geschehen, wie wir ihm so oft im Alten Testament begegnen, fehlt. Davon wird nur in den Mythen berichtet, die die Entstehung von Himmel und Erde und den Ursprung der ständigen Naturordnung und der bleibenden menschlichen Einrichtungen am Anfang der Welt erklären wollen. Diese Wunder sind denn auch nach Inhalt und Absicht wesentlich von den Geschichtswundern des Alten Testaments verschieden. Das gleiche gilt von den Texten von Ras Schamra. Nur in Israel verbinden sich Geschichte als Taten wirklicher Menschen und göttliche Führung zu einer Einheit, die in ihrer Mitwelt nicht ihresgleichen hat. Die überwältigende Macht Gottes mit ihrer Treue, Gerechtigkeit, Ge-

duld und Bereitschaft zur Verzeihung, wie sie sich in geschichtlichen, also einmaligen Ereignissen zu erkennen gab, auch für die späteren Geschlechter zu bezeugen, dazu sind die Bücher der Schrift aufgezeichnet. Der Mythos hingegen legt nicht Zeugnis ab; er will durch ein urvorzeitliches Handeln das sich dauernd vollziehende Naturgeschehen verständlich machen.

Zugleich wird man aber daran denken, daß man in jenen Kulturen nicht die gleiche Auffassung vom Naturgeschehen hatte wie heute. Darum konnte man jedes Geschehen in einem weiteren Sinn als wunderbar bezeichnen, insofern sich darin eine über Menschenvermögen hinausgehende Macht und Herrlichkeit kundtat. Also auch ein unerwartetes, von menschlichem Planen unabhängiges günstiges Zusammentreffen von Umständen und Ereignissen, das zur Rettung führte, und dadurch zum Sinnbild des endgültigen Heils wurde.

Was nur einzelnen so zu sehen gegeben war, daran konnten die übrigen durch den Glauben teilnehmen. Glauben bedeutet ja sich auf den Standpunkt eines andern versetzen und mit ihm, gleichsam durch seine Augen, die Wirklichkeit sehen, zu der man unmittelbar keinen Zugang hat. Der Glaube im strengen Sinn fügt darum zur Wirklichkeit nicht noch etwas hinzu, das tatsächlich nicht zu ihr gehört; er sieht nur mehr, sieht, was nicht mehr alle unmittelbar zu Gesicht bekommen, obschon es ebenso wirklich ist wie das allen Zugängliche. Auch für die Erkenntnis anderer Menschen verfügen immer nur wenige über den unmittelbaren Zugang zu deren Welt, eben jene, denen sie sich durch Mitteilung und Verhalten eröffnet haben; alle übrigen sind auf das Zeugnis dieser angewiesen. Glaube im eigentlichen Sinn ist nicht ein Ersatz für echte Erkenntnis; er ist im Gegenteil die höchste Weise der Erkenntnis, die einzige, die den Zugang zum personhaften Sein eröffnet. Alle anderen Arten von Erkenntnis, zumal auch wissenschaftliche, sind vom Glauben abkünftig und verlieren ihre Grundlage, wenn grundlätzlich der Glaube keinen Zugang zur höchsten, zur personhaften Wirklichkeit geben kann. Allerdings ist Glaube nicht möglich, wo nicht die Bereitschaft zur Anerkennung besteht. Aber diese Vorbedingung macht den Glauben nicht zu etwas Subjektivem, der nur Einbildungen schaut[4].

Wer im geschichtlichen Geschehen unmittelbar das Walten Gottes gleichsam mit Händen greift, der wird diese Welt mit neuen Augen anschauen. Nicht daß das äußere Geschehen für ihn ein anderes wäre als für die übrigen Menschen. Aber die Bedeutung des einzelnen hat sich gewandelt; Großes mag als unbedeutend und bloßer Schein, Kleines als entscheidend erfahren werden. Politische Ereignisse erhalten eine andere Würdigung, als die bloß menschliche politische Klugheit ihnen erteilen müßte[5]. Der Mensch nimmt einen neuen Standpunkt ein. Die gewöhnliche

[4] A. Brunner, Glaube und Erkenntnis.

[5] G. von Rad, Theologie des Alten Testaments II (München 1960) 194: „Das dürfen wir also als das Charakteristikum prophetischer Geschichtsschau bezeichnen: nicht nur dieses Vermögen, aufs eindeutigste die Pläne und Absichten Jahwes in der Geschichte zu erkennen, sondern auch die in ihr waltenden Kräfte in ganz andern Proportionen zu sehen. Die großen, vordergründigen Phänomene auf der politischen Bühne verstellen den Propheten nicht den Blick

Geschichte wird vom Standpunkt allgemeiner menschlicher Einsicht und Verstehbarkeit aus gesehen und beurteilt. Hier ist der Mensch auf den Standpunkt Gottes und seines Geheimnisses erhoben und sieht die Dinge als das, was sie im Urteil Gottes bedeuten. Die Auswahl wird also anders getroffen als in der gewöhnlichen Geschichte. Stellt diese all das in den Vordergrund, was eine menschliche Welt in ihrem Wesen und in ihrer Eigenart gleichsam verdichtet erschauen läßt, so geht es hier um jene Ereignisse und Taten, in denen das göttliche Wesen und seine Größe wie sein Geheimnis am hellsten erstrahlen. Bloß menschliche Beweggründe und bloß geschöpfliche Ursachen wird man hier übergehen, ohne sie darum zu leugnen, soweit sie zu diesem Ziel nicht beitragen. Gott wird als der unmittelbar Handelnde auch da auftreten, wo geschöpfliches Tun die nächste Ursache war; weiß doch der Verfasser, daß in diesem Tun Gott wirksam war und ist.

Besteht schon bei rein menschlichen Taten ein Mißverhältnis zwischen der äußeren Form und der unsichtbaren Geistigkeit, die durch sie durchscheint, so ist das in einem noch weit stärkerem Maß bei den Offenbarungen Gottes der Fall. Darum ist das Moment der Zufälligkeit, das allem Geschichtlichen anhaftet, hier noch größer. Das sichtbare Geschehen hat hier um seiner selbst willen noch geringeres Gewicht als sonst[6]. In dem überwältigenden Licht der göttlichen Herrlichkeit könnte es fast ganz untergehen. Aber die Wirklichkeit der Offenbarung bleibt an die Wirklichkeit des berichteten Geschehens gebunden. Denn Offenbarung ist nicht Mitteilung allgemein einsichtiger Wahrheiten, sondern Enthüllung der an sich verborgenen konkreten Wirklichkeit Gottes. Um diese geht es, und sie suchte man in ihrer strahlenden Herrlichkeit so getreu wie möglich darzustellen. In ihrem Licht ging das Äußere, gingen die Zweitursachen fast unter, soweit sie nicht für die Tatsächlichkeit der Offenbarung unentbehrlich waren. Das Ungeheure der Erfahrung erforderte die stärksten Mittel der Darstellung und legendäre, ja dem Mythischen entstammende Bilder konnten in Anwendung kommen, ohne daß der Verfasser den Mythus als ganzen übernahm, was sich mit dem Glauben an Jahwe nicht hätte vereinbaren lassen. Sich im Äußeren widersprechende Überlieferungen wurden nebeneinander stehen gelassen, weil jede von ihnen eine Seite des übergroßen Reichtums des Göttlichen zum Aufleuchten brachte und man nichts davon verlorengehen lassen wollte. So konnte sich mit dem Fortschritt der Geschichte und damit der Offenbarung ein immer besseres Bild des Waltens Gottes und damit Gottes selbst ergeben, ein Bild, das so sehr von dem verschieden ist, was der sündige Mensch von sich aus über das Göttliche denkt, so wie durch einen langen und ver-

---

auf Gott; im Gegenteil, sie schrumpfen angesichts der alles erfüllenden Macht Jahwes fast zu einem Nichts zusammen. Das Ich Jahwes ist es, das den Plan der Geschichte bis zum Letzten ausfüllt." –

Th. C. Vriezen, Theologie des Alten Testaments in Grundzügen. Neukirchen (o. J.) 55: „Das Leben wird transparent, weil Gott darin der unmittelbar Nahe ist, er, der alles schafft und mit seinem Werk ein Ziel hat."

[6] Vriezen a.a.O. 86: „Selbst die historische Genauigkeit einer bestimmten Gegebenheit, etwa einer geschichtlichen Angabe, ist an sich nicht entscheidend für die ‚Wahrheitsfrage' des Geschichtsberichtes – ja, dieser Geschichtsbericht ist gar nicht in erster Linie um seines historischen Inhalts, sondern um seiner Botschaft willen gegeben, wegen seiner Tendenz, wenn man so will!"

trauten Verkehr ein Mensch immer vollständiger und vielseitiger erkannt wird, nicht ein abstraktes Wissen, sondern eine lebendige Vertrautheitserkenntnis. Solches Wissen ist allerdings nie zu Ende; aber das Kommende kann, so überraschend und unerwartet es sein und neue Seiten zu enthüllen vermag, nie mit der bisherigen Erkenntnis in Widerspruch treten, am allerwenigsten bei Gott mit seinem vollkommen in sich geeinten Wesen. Wohl aber kann und soll es durch jede neue Erfahrung vertieft werden und uns lebendiger angehen.

Auch für die christliche Kirche ist das Alte Testament Offenbarung Gottes. Das heißt, daß der Christ daraus die Gewißheit gewinnen soll, daß Gott der Herr der Geschichte ist, immer und überall, auch heute, wie er es einmal in der Führung des auserwählten Volkes gewesen ist und sich erwiesen hat[7]. Er ist nicht nur der Schöpfer der Natur; er hält auch das geschichtliche Geschehen in seiner Hand, und letzten Endes er allein. Zu dieser Führung bedarf er nicht der Wunder; diese waren nur dazu nötig, um den Menschen den verborgenen Zusammenhang des Geschehens zu offenbaren. Dieses Wissen um das Walten Gottes in der Geschichte, nicht nur in den großen Ereignissen, sondern in den kleinsten Einzelheiten des Lebens spricht sich dann im Neuen Testament und im Leben Jesu deutlich aus. Ihm entstammt die Geschichtsschau in Kapitel 9–11 des Römerbriefes, wie es aus der gleichen Auffassung schon vorher heißt: „Denen, die Gott lieben, wirkt er in allem zum Besten mit"; keine der Weltmächte, auch die erschreckendsten und überlegensten nicht, wie der Tod, ist imstande, die Pläne Gottes für das Heil der Seinen zu durchkreuzen (Röm 8, 28–39). Mit dieser Zuversicht schließt die Hl. Schrift ab in der Geheimen Offenbarung. In unserer von der Angst um das Kommende bedrückten Zeit ist diese Zuversicht wichtiger als alles einzelne geschichtliche Wissen. Die bessere Kenntnis der Zweitursachen droht uns sonst den zu verbergen, dessen Weisheit und Liebe alles lenkt; dann kann sie uns nur in Verzweiflung über die Schrecklichkeit und Vergeblichkeit des Daseins stürzen.

[7] Augustinus, De Genesi ad litteram II, IX, n. 20 (PL 34; 270): „Der Heilige Geist wollte den Menschen nicht profane Kenntnisse mitteilen ohne jeden Nutzen für das Heil." – Gregorius Nyss., In psalm. inscriptiones II 2 (PG 44; 489): „Die Schrift gebraucht den historischen Bericht nicht zum einzigen Zweck, uns über die Vergangenheit zu belehren . . .; sie will uns auch eine Regel für ein der Tugend gleichförmiges Leben lehren."

Religion und Kriminologie

Wolf Middendorff

Das Thema dieser Abhandlung mag manchen Theologen wie Kriminologen etwas überraschend anmuten, weil die Vertreter beider Disziplinen sich bisher häufig fremd oder gar ablehnend gegenüberstanden; es läßt sich aber nachweisen – und das zu tun, ist das Ziel der folgenden Ausführungen –, daß Religion und Kirche einerseits und die Wissenschaft der Kriminologie anderseits sich heute nähergekommen sind, als es zu je einem Zeitpunkt ihrer jeweiligen geschichtlichen Entwicklung der Fall war, und daß sie jetzt und in Zukunft einander brauchen und sich auf vielen Gebieten ergänzen und helfen können.

THEORETISCHE GRUNDLAGEN

Geschichte der Kriminologie

Von der Kriminologie als einer Wissenschaft im modernen Sinne sprechen wir erst seit etwa 90 Jahren. In Verbindung mit der naturwissenschaftlichen Forschung des 19. Jahrhunderts und ihrem gewaltigen Objektivierungsprozeß wurden auch das Verbrechen und der Verbrecher zum Objekt möglichst unvoreingenommener empirischer Untersuchungen, die sich vor allem mit der Entstehung und den Ursachen des Verbrechens befaßten.

Als erste Teilwissenschaft der Kriminologie entwickelte sich die kriminalanthropologische oder kriminalbiologische Schule, die von dem Turiner Arzt Cesare Lombroso (1835–1909) begründet wurde. Die Lehre Lombrosos besagte, man könne den Verbrecher, der schon als solcher geboren würde, an bestimmten äußerlich erkennbaren körperlichen und seelischen Merkmalen identifizieren. Wenn auch diese Lehre vom „Uomo delinquente" heute überwunden ist, anerkennt man in Lombroso doch den Schöpfer der modernen Kriminologie, der den Blick der Strafjustiz grundsätzlich von der Tat auf den Täter lenkte.

Der italienischen Schule folgte die französische Richtung, die die Theorie vom allumfassenden Einfluß des Milieus auf die Entstehung von Verbrechen vertrat. Es bildeten sich sehr bald innerhalb der soziologischen Schule verschiedene Richtungen, von denen die folgenden drei die wichtigste Rolle spielten. Die für die Kriminologie fruchtbarste war die eigentliche Kriminalsoziologie, die sich aus der

Verbindung mit dem Strafrecht und der Strafrechtspraxis entwickelte und nur im Bereich des „crimen" wirkte, also in ihrer Methodik die durch die Strafgesetzgebung gezogene Schranke absolut respektierte. Kriminalsoziologen wie v. Liszt, Exner und Bonger haben in diesen Grenzen eine ausgezeichnete Arbeit geliefert, wenn auch die Prämisse vom überragenden und alleinigen Einfluß der Umwelt heute als falsch erkannt ist.

Zu der zweiten Gruppe von Soziologen gehören z. B. viele moderne amerikanische Wissenschaftler, die in erster Linie Soziologen sind und nur wenig auf dem Gebiet der Kriminologie arbeiten, hier aber die Grenze des „crimen" in ihrer Methodik beachten.

Der folgenschwerste Einbruch der Soziologie in den Bereich der Kriminologie erfolgte durch die dritte Gruppe der Wissenschaftler, die sich fast ausschließlich mit Fragen der allgemeinen Soziologie beschäftigen – die sich parallel zur Kriminalsoziologie entwickelt hat – und von diesem Gebiet her auch in den Bereich der Kriminologie hinübergegriffen haben. Sie haben den Begriff des Verbrechens von den Definitionen des Strafgesetzbuches abgelöst und sprechen nur noch von normalem oder von der Norm abweichendem Verhalten oder auch von sozialer Anomie oder in den USA von „antisocial behavior". Man verfährt so, weil sich in den Normen des Strafgesetzbuches wie überhaupt in dem Begriff des Verbrechens ein negatives Werturteil des Staates und der Gemeinschaft ausdrückt, diese Soziologen aber wissenschaftliche Forschung methodisch absolut wertfrei halten wollen und auch eine Wertung menschlichen Verhaltens ablehnen und damit z. B. auch das Wesen und Wirken der Religion gründlich verkennen. Häring spricht in diesem Zusammenhang mit Recht von den Nachwirkungen „des Soziologismus der Schule Durkheims" und der Verwandtschaft zur marxistischen Soziologie[1].

Die Forderung nach einer Soziologie, „die nichts als Soziologie ist" (René König), ist aus zwei Gründen in sich widerspruchsvoll und kann deshalb kaum zu brauchbaren Ergebnissen führen. Einmal liegt in der Ablehnung jeder Wertung schon eine subjektive Entscheidung, eine „wertende" Auswahl, und zum anderen bringen die persönlichen und beruflichen Eigenschaften des Forschenden ein subjektives Moment in jede Untersuchung. So wird z. B. die religiöse Bindung des Soziologen – oder auch seine Nichtbindung – das Ergebnis religionssoziologischer Untersuchungen beeinflussen[2]. Keine Forschung kann sich davon freihalten, unterbewußte oder halbbewußte Ziele anzustreben[3].

Die amerikanischen Soziologen haben versucht, diesem Dilemma durch eine noch stärkere Theoretisierung und Straffung der Methode abzuhelfen mit dem Ergebnis, daß man der amerikanischen Soziologie schon häufig mit Recht vorgeworfen hat, sie sei oft im Theoretischen steckengeblieben, habe lediglich Forschung um

---

[1] *Macht und Ohnmacht der Religion*, Salzburg 1956, 21.
[2] *Probleme der Religionssoziologie*, hrsg. von GOLDSCHMIDT und MATTHES, Köln 1962, 216.
[3] HÄRING a.a.O. 370.

der Forschung willen betrieben und habe nur wenige für die Praxis brauchbare Ergebnisse geliefert. Oberndörfer hat das Versagen der Soziologie in den USA eindrucksvoll geschildert, und zwar gilt dies sowohl für die soziologische Theorie wie auch für einen Großteil der empirischen Untersuchungen, bei denen man weithin auf jede theoretische Grundlegung verzichtet hat[4]. Zahlreiche Fälle derartigen Versagens ließen sich aufzählen[5], ihnen allen ist gemeinsam, daß die soziologische Theorie den Soziologen den Blick auf die Wirklichkeit verstellt und sie lahm legt. Dieselbe Theorie kann nun einmal nicht wie eine Art Zaubermittel auf alle Gebiete des menschlichen Lebens angewendet werden, von der Erforschung der Agrarstruktur bis zu den Problemen der Kriminalität.

Auch in Deutschland hat man die soziologische Forschung, wie sie heute in Anlehnung an amerikanische Vorbilder häufig betrieben wird, heftig kritisiert; so hat Schelsky von dem „profunden Dilettantismus der deutschen Soziologie der Gegenwart" gesprochen und den Gegensatz zwischen „eingeschworenen Empirikern" und Theoretikern hervorgehoben[6]. Von moraltheologischer Seite aus hat Schöllgen auf die Unzulänglichkeit wertfreier Soziologie hingewiesen, die – ähnlich wie manche Richtungen der Psychologie – die ontologisch niedere Stufe von Gesetzlichkeiten mit den sittlichen Normen verwechseln, also das Sein dem Sollen gleichsetzen – wie dies z. B. Kinsey getan hat – und gleichzeitig die eigene Unvollkommenheit damit zu kompensieren suchen, daß sie den Anspruch erheben, mit ihrer Wissenschaft alle menschlichen Probleme lösen zu können[7].

Nach diesen Ausführungen braucht nicht besonders betont zu werden, daß es den Soziologen in den USA wie auch bei uns bisher nicht gelungen ist, wesentliche Beiträge zur Erforschung der Ursachen des Verbrechens zu liefern, die der Kriminologie neue Wege weisen könnten.

Auf dem Gebiet der allgemeinen Psychologie und der Tiefenpsychologie hat man sich in ähnlicher Weise wie in der Soziologie von der ursprünglichen Konzeption der Kriminologie entfernt und statt des Begriffs Verbrechen den viel weiteren und unscharfen Begriff der „Unangepaßtheit" (maladjustment) oder gar den der „Krankheit" gewählt. Man vermeidet auf diese Weise eine Wertung menschlichen Verhaltens, eliminiert den Begriff der Verantwortung und stempelt jeden Verbrecher zum Kranken, der nicht mehr bestraft werden soll, sondern nur behandelt oder geheilt werden darf. Wie Ellenberger zutreffend ausführte, verwechselt der Psychoanalytiker dauernd die Begriffe Schuld und Schuldgefühl; die ethischen Werte werden durch die Psychologie wegdiskutiert[8].

Trotz der Streitigkeiten der verschiedenen Schulen der Psychologie und Tiefen-

---

[4] *Von der Einsamkeit des Menschen in der modernen amerikanischen Gesellschaft* (Freiburg/Br. ²1961) 143 ff., s. auch MERGEN, *Kriminologie – heute* (Hamburg 1961) 42–43 mit der harten Kritik des kanadischen Kriminologieprofessors Ellenberger.

[5] s. z. B. TUNLEY, Kids, *Crime and Chaos* (New York 1962) 190.

[6] *Ortsbestimmung der deutschen Soziologie* (Düsseldorf 1959) 25, 21.

[7] *Die soziologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre* (Düsseldorf 1953) 42, 28.

[8] MERGEN a.a.O. 41.

psychologie untereinander[9] sind doch im ganzen starke Einflüsse auf die kriminologische Ursachenforschung festzustellen. Die Welle der verschiedenen Psychologien hat die Schule der Milieutheorie abgelöst; man betont die entscheidende Wirkung der Erlebnisse eines Kindes in den ersten Lebensjahren und erklärt mit und aus ihnen die spätere Verwahrlosung und Kriminalität. Beweise für diese Theorien wurden bisher kaum geliefert. Das ungeheure Anwachsen der Jugenddelinquenz gerade in den Ländern, in denen Psychologen und Tiefenpsychologen in der Erziehung den Ton angeben, spricht gegen die Richtigkeit dieser Auffassungen[10]. Schöllgen hat die „Seuche des Psychologismus" kritisiert, der den Anspruch erhebt, eine „Universalwissenschaft" zu sein, die den Psychologen zum allgemein und überall zuständigen Schiedsrichter macht[11].

Sein Konkurrent ist nur noch der Soziologe.

Nachdem die psychologische Welle in der Kriminologie weder die Entstehung des Verbrechens genügend zu erklären vermochte, noch Erfolge in der Verbrechensbekämpfung oder -verhütung nachweisen konnte[12], betont man heute in der Kriminologie die sogenannte Vereinigungstheorie, nach der im Einzelfall sowohl biologische wie soziologische oder psychologische Faktoren die Verwahrlosung oder Kriminalität eines Menschen verursachen können. Mit dieser Theorie wird eigentlich nur verschleiert, daß wir trotz einer fast hundertjährigen Forschungstätigkeit der Kriminologen aller Sparten bis heute nur wenig mehr über die Entstehung von Verbrechen wissen, als dies zu der Zeit der Fall war, zu der Lombroso mit seiner Arbeit begann.

Trotz des offensichtlichen Versagens der naturwissenschaftlichen Zweige der Kriminologie beharren einige Wissenschaftler auf der Theorie, die Kriminologie könne nur eine reine Naturwissenschaft sein und habe keinesfalls etwas mit den Geisteswissenschaften zu tun[13]. Im übrigen ist heute im Bereich der Kriminologie die Verwirrung der Geister vollkommen; jeder Kriminologe – es gibt überhaupt bezeichnenderweise keine genaue Definition dafür, wer eigentlich ein Kriminologe ist – versteht unter seinem Arbeitsgebiet etwas anderes. Die Schwerpunkte der theoretischen und praktischen Arbeit sind von Land zu Land und innerhalb der einzelnen Staaten ganz verschieden[14].

Der Tiefpunkt der Entwicklung wurde wohl damit erreicht, daß man grundsätzlich bestritt, daß die Kriminologie eine Wissenschaft ist. Man hat beispiels-

---

[9] „Bedrängt von der Fülle der Psychologien und Charakterologien gleicht der Kriminologe zunächst einem Schiffbrüchigen im wildbewegten Meer". MEYER, *Strafrechtsreform für heute und morgen* (Berlin 1962) 19 ff.

[10] Hierzu LANGE, *Wandlungen in den kriminologischen Grundlagen der Strafrechtsreform* (Karlsruhe 1960) 373 ff., MERGEN a.a.O. 41.

[11] *Konkrete Ethik* (Düsseldorf 1961) 391.

[12] Siehe z. B. *Current Projects in the Prevention Control and Treatment of Crime and Delinquency* (New York 1962) 47.

[13] Hierzu BAUER, *Kriminologie, Strafrechtswissenschaft und -pflege, Recht der Jugend*, 1960, 113 ff. und MERGEN, *Die Wissenschaft vom Verbrechen* (Hamburg 1961).

[14] Hierzu MERGEN, *Kriminologie – heute*, a.a.O., mit Berichten aus sechs verschiedenen Ländern und von Kriminologen verschiedener Richtungen, s. auch *The Canadian Journal of Corrections* (Januar 1963) mit einem Überblick über die kriminologische Arbeit in Kanada, die sich vorwiegend auf Sozialarbeit und Strafvollzug konzentriert.

weise gesagt, die Kriminologie habe deshalb nicht den Charakter einer Wissenschaft, weil ihre wesentlichen Teilgebiete Soziologie und Psychologie keine wirklichen Wissenschaften seien[15].

Heute ist indessen eine gewisse Besinnung und Umkehr festzustellen. Einer ihrer Wortführer ist der holländische Strafrechtsprofessor Nagel, der eine „moderne Kriminologie" gefordert hat, die nicht mehr nur biologische, soziologische und psychologische Faktoren zusammenrechnet, sondern in der Lage sein muß, den straffälligen Menschen in seiner Gesamtheit zu verstehen; dieses Verstehen stellt eine geistige Aufgabe dar, die über den Bereich der Naturwissenschaften hinausragt, deren Methoden man sich für die Sammlung von Tatsachenmaterial selbstverständlich auch weiterhin bedienen muß[16].

Der frühere deutsche Strafrichter und jetzige englische Kriminologe, Prof. Mannheim, äußerte sich in der Einleitung seines Buches „Pioneers in Criminology" in ähnlichem Sinne, wenn er sagt, wir dürften uns von den statistischen Methoden nicht überwältigen lassen und die kostbare und zarte Pflanze „Intuition" dürfe nicht zerstört werden[17]. Ellenberger glaubt, die Kriminologie könne die jetzige Verwirrung und Erfolglosigkeit nur mit Hilfe einer starken philosophischen Überlegung überwinden[18].

Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß in neuester Zeit philosophisches Denken wieder stärker in die Kriminologie aufgenommen wurde und daß man allmählich wieder zu der Überzeugung gelangt, die Kriminologie sei ein Doppeltes: Naturwissenschaft und auch Geisteswissenschaft; rein empirische Forschung – mit oder ohne wertfreie Theorie – genügt dem Kriminologen nicht mehr[19]. Diese Auffassung beginnt sich sogar in den USA durchzusetzen; einer der prominentesten jüngeren amerikanischen Soziologen, Prof. Wolfgang, schrieb 1963, in der Kriminologie könnten „interpretive analyses" gelegentlich über die Grenzen der auf empirischem Wege gefundenen Tatsachen hinausgehen[20].

Die Doppelnatur der Kriminologie ist deshalb so wichtig, weil damit der von den Soziologen und Psychologen konstruierte Gegensatz zum Strafrecht wieder aufgehoben ist. Man anerkennt heute wieder weithin, daß die Kriminologie vom Strafrecht und dessen Definitionen abhängig ist[21]. Das Strafrecht seinerseits hat in einer Reihe von Ländern eine Entwicklung durchgemacht, die ähnlich verlief wie die der Kriminologie. Die Bewegung der „Défense sociale" wollte in erstem Ansturm nach dem 2. Weltkrieg das Strafrecht gänzlich abschaffen und es durch ein System von erziehenden und heilenden Maßnahmen völlig neutraler Art er-

---

[15] ROBISON, *Juvenile Delinquency* (New York 1960) 192.

[16] *„Klassische" und „Moderne Kriminologie"* in: *Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft*, 1959, 114 ff.

[17] London 1960, 34. [18] MERGEN, a.a.O. 44.

[19] Der amerikanische Professor Demos sagte schon vor einer Reihe von Jahren, Empirismus sei die Askese des Intellekts; *Zweifel am Empirismus*, in: *Die Amerikanische Rundschau*, 1947, 77.

[20] *Criminology and the Criminologist*, in: *The Journal of Criminal Law, Criminology and Police Science*, 1963, 155 ff.

[21] Siehe WOLFGANG a.a.O. 158.

setzen[22]. Als gewisse Reaktion war diese Entwicklung insofern verständlich, als das Strafrecht früher zuweilen die Verbindung mit der Wirklichkeit des Lebens verloren hatte. Auch aus dem Grunde mochte sich die Défense sociale in ihrem Bestreben bestätigt fühlen, als viele Geisteswissenschaftler und auch Theologen es in der Vergangenheit ablehnten, sich mit den Problemen des weltlichen Strafrechts überhaupt zu befassen[23].

Die zunächst so radikale Bewegung der Défense sociale spaltete sich schließlich in eine radikale italienische und eine gemäßigte französische Richtung, die beispielsweise den Begriff der individuellen Verantwortung wieder in ihr System aufgenommen hat. Ein so modernes Land wie Schweden, das jahrelang einen Gesetzentwurf ohne das Wort Strafe diskutierte, hat nunmehr jedoch wieder ein „Strafgesetzbuch".

Der neue Entwurf eines deutschen Strafgesetzbuches geht von einem christlichen Menschenbild aus[24]. Die Große Strafrechtskommission hat sich nach langen Erörterungen grundsätzlich für das traditionelle System des Strafrechts entschieden und der Bewegung der Défense sociale eine Absage erteilt. Religiöse Kräfte sind damit wieder zu einem der tragenden Pfeiler unseres Strafrechtes geworden.

Auf anderen Wissenschaftsgebieten hat man den Boden der früher so hartnäckig festgehaltenen Objektivität ebenfalls verlassen; man hat die eigenen Begrenzungen klar erkannt, hat eingesehen, „daß der Mensch aus der Wissenschaft allein nicht leben kann"[25] und steht der Religion nicht mehr feindlich gegenüber, ja bezieht die Religion in die eigenen Überlegungen ein. Das beste Beispiel hierfür ist Karl Jaspers, der in dem Buch „Vom Ursprung und Ziel der Geschichte" ausführt, die eigentliche und wichtigste Frage der Zukunft sei im technischen Zeitalter die, wie und was der Mensch glauben wird[26].

Auch bezüglich der Methode wissenschaftlicher Forschung werden häufig Zweifel an der Möglichkeit oder Zweckmäßigkeit des rein objektiven, wertfreien Vorgehens geäußert. So verlangt Wach für die vergleichende Religionsforschung den Einsatz von Gefühl und Teilnahme; Indifferenz und rein positivistische Haltung genügten nicht zum Verständnis einer Religion[27].

Die kirchliche Sozialforschung

Die Kirchen beschäftigten sich, wie schon gesagt, früher nur sehr selten mit den Problemen der Kriminologie, ja standen z. T. überhaupt der Theorie und Praxis des Strafrechts fremd oder ablehnend gegenüber. In einer Reihe von moraltheolo-

---

[22] Siehe hierzu REBHAN, *Franz von Liszt und die moderne défense sociale* (Hamburg 1963) 43 ff.
[23] Beispiel bei DOMBOIS, *Mensch und Strafe* (Witten 1957) 143.
[24] JESCHECK, *Das Menschenbild unserer Zeit und die Strafrechtsreform* (Tübingen 1957) 25.
[25] Karl RAHNER, *Die Wirklichkeit Gottes und das heutige Weltbild*, in: *Universitas*, 1963, 271
[26] München 1963, 267. [27] *Vergleichende Religionsforschung* (Stuttgart 1962) 39 ff

gischen Werken finden sich zwar sogenannte Moralstatistiken, die aber, wenn man sie mit heutigen wissenschaftlichen Maßstäben mißt, keine oder nur geringe Aussagekraft haben. Schöllgen empfiehlt jedem Theologen, sich in Fragen der Moralstatistik an die moderne Kriminologie zu wenden, und warnt gleichzeitig davor, die Bedeutung der Sozialforschung im Bereich der Kirche zu unterschätzen[28].

Die wichtigsten Anstöße für eine moderne Sozialforschung im Bereich der Kirchen kamen zunächst von der katholischen Kirche. Weniger in Deutschland als im westlichen Ausland entwickelte sich eine „sociologie religieuse". Auf protestantischer Seite gingen die entsprechenden Anregungen nicht so sehr von der Kirche als von einzelnen Persönlichkeiten aus. Auf der anderen Seite beschäftigte sich die allgemeine Soziologie seit langem mit Fragen der Religionssoziologie, so daß es einerseits soziologisch arbeitende Theologen und anderseits theologisch interessierte Soziologen gab[29]. Die Parallele zur Entwicklung der Kriminologie ist offensichtlich. Die von den Soziologen betriebene Religionssoziologie geriet ähnlich wie das Hinübergreifen in die Kriminologie bald in Schwierigkeiten, weil man mit den rein objektiven Methoden auch auf diesem Gebiet nicht weiter kam. Man kann nicht den Gehalt eines Phänomens von seinem Wertgehalt trennen; man würde es dann von der Wirklichkeit trennen[30]. Durch diese Schwierigkeiten entstand ein Vakuum, und es ist deshalb heute nicht möglich, eine Definition der Religionssoziologie zu geben und ihre Arbeitsmethoden und Aufgaben darzustellen[31]. Unter diesen Umständen ist es für die kirchliche Religionssoziologie wie für die Kriminalsoziologie eine unumgängliche Aufgabe, sich getrennt von der Theorie und Methode der allgemeinen Soziologie weiter zu entwickeln. Nur von Fall zu Fall, z. B. bei einigen empirischen Untersuchungen, sollte und kann auf die allgemeine Soziologie zurückgegriffen werden.

Die kirchliche Religionssoziologie oder Sozialforschung, wie man sie meistens nennt, bewegt sich auf einer mittleren Linie; sie kann nicht „voraussetzungslos" arbeiten, ihr Ziel ist es, durch die Verbindung von empirischer Forschung und geisteswissenschaftlicher Beurteilung – immer auf dem Untergrund der Theologie – zu brauchbaren Aussagen über die religiöse Gemeinschaft und die religiöse Praxis sowie die Auswirkungen auf die Gesellschaft zu gelangen[32]. Sie ist dabei durchaus bereit, sich, wenn nötig, strengen Methoden soziologischer Forschung zu unterwerfen. Ein Beispiel hierfür ist die Arbeit von Schreuder „Kirche im Vorort"[33]. Schreuder hat nicht nur empirisch das religiöse Leben einer katholischen Pfarrgemeinde dargestellt, sondern darüber hinaus versucht, an Hand der empirisch gefundenen Ergebnisse so etwas wie eine allgemeine religionssoziologische Theorie zu entwickeln. Mit Fragen der Kriminalität hat sich die kirchliche Sozialforschung bisher kaum beschäftigt.

---

[28] *Die soziologischen Grundlagen . . .*, 37 und 35. [29] Hierzu *Probleme der Religionssoziologie*, 1 ff.
[30] *Probleme der Religionssoziologie*, 215. [31] *Probleme der Religionssoziologie*, 15 und 32.
[32] HÄRING a.a.O. 21–22. [33] Freiburg/Br. 1962.

Häring will die Religionssoziologie in den Rang einer theologischen Disziplin erheben[34]. Schöllgen spricht von einer „christlichen Soziologie“ [35]. Dieser christlichen Soziologie ist es möglich, mit der modernen Kriminalsoziologie und überhaupt der Kriminologie eng zusammenzuarbeiten. Diese Zusammenarbeit zwischen den Wissenschaftlern verschiedener Disziplinen ist jedoch trotz ihrer Annäherung im Geistig-Methodischen noch schwierig, weil sich die Beteiligten zunächst auf gemeinsame Begriffe und Definitionen einigen müssen. So sind z. B. für den Juristen als Kriminologen Schuld, Sühne und Strafe etwas ganz anderes als für den Theologen, der kirchliche Sozialforschung betreibt. Wenn diese Abstimmung auf gemeinsame Definitionen gelungen ist, wird damit der Weg frei sein, nicht nur im Kernbereich der Kriminologie, der Ursachenforschung, sondern auch auf dem Gebiet der Bekämpfung des Verbrechens, z. B. im Strafrecht, und schließlich in der vorbeugenden, kriminalpädagogischen Arbeit zusammenzuwirken.

Von den zahlreichen Aufgaben, die auf den drei genannten Hauptgebieten der Kriminologie der Lösung näher geführt werden können, seien im folgenden einige kurz skizziert.

MÖGLICHKEITEN DER ZUSAMMENARBEIT

Im Bereich der Ursachenforschung liegt es nahe, das Problem Religion und Verbrechen zu untersuchen, d. h. zu prüfen, inwieweit Religion und Konfession menschliches Verhalten allgemein beeinflussen können und insbesondere das Kriminellwerden zu verhüten vermögen.

Auf seiten der Kriminologie gibt es zum Problem Religion und Verbrechen bisher nur sehr wenige Arbeiten. Die vorliegenden Ergebnisse der kirchlichen Sozialforschung können nicht unmittelbar als Hilfe herangezogen werden, sie sind aber trotzdem von großem Wert; denn wenn sich schon – und das ist das Ergebnis vieler Arbeiten der kirchlichen Sozialforschung[36] – die sogenannten normalen Menschen in immer stärkerem Umfang von dem Einfluß der Religion lösen, dann kann um so weniger erwartet werden, daß ein Einfluß der Religion auf kriminelle, d. h. oft triebhafte, labile und zuweilen kranke Menschen vorhanden ist.

Eine umfassende neue Untersuchung des Problems Religion und Verbrechen wäre am besten im Team-work von Religionssoziologen und Kriminologen zu beginnen. Als erstes wäre zu fragen, ob die Masse der Angehörigen der großen Konfessionen insgesamt weniger Kriminalität aufweist als eine Gruppe von Menschen, die keiner Religionsgemeinschaft angehört. Zu diesem Problem hat die Kriminologie bisher, soweit zu übersehen ist, überhaupt noch kein Material geliefert. Häufi-

[34] HÄRING a.a.O. 17. [35] *Aktuelle Moralprobleme* (Düsseldorf 1955) 39.

[36] Siehe z. B. die Untersuchung einer katholischen Pfarrei in Wien, wo nur ca. 13 % der Gemeindemitglieder an einem Zählsonntag der Messe beigewohnt hatten. *Soziologie der Kirchengemeinde*, hrsg. von GOLDSCHMIDT u. a. (Stuttgart 1960) 116.

ger wurde jedoch die zweite wichtige Frage untersucht, ob sich in der Gesamtkriminalität der Mitglieder der einzelnen Konfessionen untereinander statistisch relevante Unterschiede zeigen. Es darf dabei nicht verkannt werden, daß es ein sehr großes Wagnis ist, den Umfang und die Art der Kriminalität der Angehörigen verschiedener Religionsgemeinschaften zu erfassen, zu bewerten, einander gegenüberzustellen und dann daraus auf den Einfluß der Religion zu schließen. Es gibt zwar schon sehr viele Statistiken über die Kriminalität der „Katholiken" oder „Protestanten", darüber hinaus fehlt aber in der Regel jeder weitere Hinweis darüber, ob der einzelne Mensch, dessen Straftat in der Statistik erfaßt ist, über seine äußere Konfessionszugehörigkeit hinaus eine echte innere religiöse Bindung hat oder nicht. Weiter wird in den bisherigen Untersuchungen nichts über die jeweilige konkrete Stellung, die weltliche Stärke oder den allgemeinen Einfluß der betreffenden Konfession auf die anderen Lebensgebiete gesagt, ohne deren Kenntnis und Berücksichtigung eine Auswertung der vorhandenen Kriminalstatistiken kaum möglich ist. Die Kraft der Organisation und die weltliche Integrationswirkung einer Religionsgemeinschaft können zudem Veränderungen unterworfen sein; so haben sich Religionswissenschaftler schon oft gefragt, ob Religion und Religionsgemeinschaften in ihren weltlichen Ausprägungen auch dem menschlichen Gesetz des Geborenwerdens, des Wachsens und des Sterbens unterworfen sind[37]. Häring meint, die katholische Kirche unterstehe zwar nicht dem Gesetz des fortschreitenden religiösen Verfalls, wohl aber kenne sie auch Krisen, wie gerade jetzt, wo sie „zahlreiche Anhänger verliert und vielleicht bei einem ganz großen Teil ihrer Anhänger so sehr an Lebensmächtigkeit einbüßt, daß sie kaum mehr am Rand des Bewußtseins existiert" [38]. Wenn das stimmt, wären alle Statistiken über die unterschiedliche Kriminalität der einzelnen Konfessionen nur mit größten Vorbehalten zu deuten; die bisherigen Untersuchungen haben jedenfalls den zum Zeitpunkt der Erhebung der Statistiken konkreten Grad der sozialen Integrationskraft einer Religionsgemeinschaft nie berücksichtigt.

Anläßlich der Veröffentlichung von Moralstatistiken wurden früher schon mit Recht die Bedenken vorgebracht, daß nämlich Statistiken nur zählen, aber nicht wägen, daß es Delikte mit schwerer und solche mit leichter moralischer Schuld gibt, daß die Zählmethoden zuweilen mangelhaft sind und daß man überhaupt Statistiken verschiedener Rechtsbereiche nur unter großen Vorbehalten miteinander vergleichen kann[39]. Bei der Auswertung von Statistiken ist ferner zu beachten, daß oft ein wissenschaftlich haltbarer Beweis dafür fehlt, daß die ermittelten Tatsachen – hier also Konfessionszugehörigkeit und Kriminalität – auch in einem echten kausalen Verhältnis zueinander stehen und daß nicht vielleicht andere Faktoren, wie z. B. soziale, kulturelle oder ökologische Einflüsse, die Höhe der jeweiligen Kri-

---

[37] Siehe z. B. MENSCHING, *Soziologie der Religion* (Bonn 1947) 259 und 159.
[38] HÄRING a.a.O. 337 und 23.
[39] Hermann KROSE, *Der Einfluß der Konfession auf die Sittlichkeit* (Freiburg/Br. 1900) 61 ff.

minalitätsziffer entscheidend beeinflußt haben. So kamen frühere Arbeiten über die Kriminalität der Konfessionen im deutschen Kaiserreich zu der Schlußfolgerung, daß die stärkere Kriminalität unter den Katholiken im wesentlichen auf die weniger günstigen wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Lebensbedingungen zurückzuführen war, unter denen zum Zeitpunkt der statistischen Erhebungen die meisten Angehörigen der katholischen Konfession im früheren Deutschen Reich lebten. Eine ganz neue amerikanische Untersuchung kommt bezüglich des Einflusses der Religion auf die Jugenddelinquenz zu demselben Ergebnis[40].

Grundsätzlich ist man heute in der wissenschaftlichen Forschung gegen die voreilige Annahme von Kausalitäten mißtrauisch, ja man vermeidet gerne den Begriff der Kausalität im Sinne einer notwendigen Aufeinanderfolge zweier Tatsachen und verwendet stattdessen sehr vorsichtig die Bezeichnung „funktionale Beziehung", die jeweils dann als Arbeitshypothese angenommen wird, wenn ein bestimmter Faktor in statistisch genügender Häufigkeit mit einem bestimmten Erfolg verknüpft ist. Selbst berufsmäßige Statistiker weisen immer wieder darauf hin, daß wir von den von ihnen erarbeiteten Ergebnissen keine „Gewißheiten" verlangen dürfen, sondern uns mit „Wahrscheinlichkeiten" begnügen müssen[41].

Als Ergebnis aller bisherigen kriminologischen Untersuchungen über die Kriminalität der verschiedenen Konfessionen ist festzustellen, daß es keinen wissenschaftlich gesicherten Beweis dafür gibt, daß eine der großen Konfessionen in bezug auf Ausmaß oder Schwere der Kriminalität ihrer Mitglieder einen stärkeren und besseren Einfluß ausübt, als dies eine andere Religionsgemeinschaft tut.

Klarere Ergebnisse haben Untersuchungen über die Kriminalitätsziffern der Angehörigen verschiedener Sekten, insbesondere in den USA, im Verhältnis zur Kriminalität der übrigen Bevölkerung gebracht. Wir kennen eine Reihe von Sekten, die das gesamte Leben ihrer Anhänger intensiv beeinflussen und gestalten und damit auch Verwahrlosung und Kriminalität fast vollständig verhindern. Es läßt sich aber nicht verkennen, daß es sich immer um zahlenmäßig kleine Gruppen handelt, deren Angehörige eine bestimmte Auslese darstellen; denn die anderen, die sich den strengen Anforderungen der Sekte nicht unterwerfen wollen, verlassen diese Gemeinschaft und setzen sich, ohne Sanktionen befürchten zu müssen, in die größere weltliche Gemeinschaft ab. Mit der gewissen Isolierung dieser Sekten von der sie umgebenden größeren Rechtsgemeinschaft hängt es zusammen, daß manche Sekten durch radikale Anforderungen an ihre Mitglieder diese in einen Gegensatz zum Staat bringen und sie z. B. veranlassen, den Wehrdienst zu verweigern. In den USA gibt es zahlreiche Untersuchungen über diese Pflichtenkollision, den sogenannten „Kulturkonflikt", in den sich der einzelne Mensch zwischen

---

[40] LAULICHT, *Problems of Statistical Research:* Recidivism and its Correlates, in: *The Journal of Criminal Law, Criminology and Police Science*, 1963, 169.

[41] TIPPETT, *Einführung in die Statistik* (Wien 1952) 148 ff. An anderer Stelle habe ich über die Arbeiten zum Problem Konfession und Kriminalität in einer Reihe von Ländern berichtet und umfangreiches Zahlenmaterial vorgelegt in: *Religion und Verbrechen*, Monatsschrift für Kriminologie und Strafrechtsreform, 1956, 42 ff.

Sekte und Staat versetzt sieht[42]. Es wäre für die kirchliche Sozialforschung und die Kriminologie sehr wichtig zu untersuchen, ob nicht einige der Lehren, die wir dem Studium der Kriminalität der Sekten entnehmen können, auch für die größeren Konfessionen Regeln enthalten, mit deren Hilfe sie das Verhalten ihrer Angehörigen besser als bisher beeinflussen können.

Einen Hinweis darauf, daß der Grad der Zusammengehörigkeit in einer großen Religionsgemeinschaft tatsächlich einen entsprechenden Einfluß auf das Verhalten der Angehörigen ausüben kann, bieten die vorliegenden Untersuchungen über die Selbstmordhäufigkeit unter Katholiken und Protestanten. Unter Kriminologen und Soziologen wird fast einhellig die Auffassung vertreten, daß die Selbstmordquote der Katholiken wesentlich niedriger ist als die der Protestanten[43]. Eine neuere Untersuchung von Wallner betont, daß bei den Katholiken die Lockerungsmöglichkeit der religiösen Bindungen weniger gegeben ist als bei den Protestanten und daß es nicht nur auf die Konfessionszugehörigkeit, sondern vor allem auch auf die praktische Ausübung der Religion ankommt. So lagen um die Jahrhundertwende fast alle Selbstmordherde in jenen Provinzen oder Ländern des Deutschen Reiches, in denen z. B. der Abendmahlsbesuch außerordentlich schwach war[44].

Es wäre allerdings weiter zu untersuchen, ob nicht die früheren Statistiken über die stärkere Selbstmordhäufigkeit der Protestanten dann ein anderes Bild ergäben, wenn man den Sammelbegriff Protestanten nach Lutheranern und Reformierten aufgliedern würde. Religionssoziologische Forschungen haben schon mehrfach nachgewiesen, daß die Reformierten in ihrer Kirche einen stärkeren Zusammenhang und -halt haben, als das bei den Lutheranern der Fall ist. Es wäre zu prüfen, ob sich die daraus ergebende Hypothese bewahrheitet, daß die Selbstmordhäufigkeit unter den Reformierten weniger stark ist als bei den Lutheranern und sich mehr der Zahl der Katholiken annähert. Man hat auch schon beobachtet, daß sich im Lauf der Geschichte die Anzahl der Selbstmorde im Bereich der evangelischen Kirche jeweils entsprechend der Intensität des religiösen Lebens veränderte. Zur Zeit des Blühens des Pietismus und des Methodismus waren die Zahlen der Selbstmorde sehr gering[45].

Die Statistiken über die Kriminalität der verschiedenen Konfessionen zählen nur die große Masse der Kirchenglieder, es müßte darüber hinaus auch möglich sein, den Einfluß der Religion auf den einzelnen Menschen unmittelbar nachzuweisen. Dabei kann es nicht darum gehen zu zeigen, warum es überhaupt Kriminalität gibt, sondern es ist lediglich zu fragen, ob die Religion die Art oder das

---

[42] Siehe z. B. SELLIN, *Culture Conflict and Crime* (New York 1938) mit Beispielen, s. auch SCHÜLLGEN, *Die soziologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre* (Düsseldorf 1953) 90–91 mit den Ausführungen über die Binnenmoral.

[43] Georg SIEGMUND, *Sein oder Nichtsein* (Trier 1961) 96–112, s. auch MIDDENDORFF, *Soziologie des Verbrechens* (Düsseldorf 1959) 196, KROSE a.a.O. 76 ff., v. HENTIG, *Das Verbrechen* I (Berlin 1961) 308–309. v. Hentig spricht von der „alten, wohlbekannten Selbstmordfestigkeit der Katholiken".

[44] WALLNER, *Kulturraum und Moralstatistik*, in: *Rheinische Vierteljahresblätter*, 1955, 332.

[45] SZITTYA, *Selbstmörder* (Leipzig ²1925) 383.

Ausmaß des Kriminellwerdens der Menschen zu beeinflussen vermag. Ein gewisses Maß an Verwahrlosung und Kriminalität gibt es, soweit man die Geschichte zurückverfolgen kann, in jeder menschlichen Gesellschaft. Die katholische Kirche hat der menschlichen Unzulänglichkeit und Schwäche in sehr realistischer Weise dadurch Rechnung getragen, daß sie das gestattet, was die Soziologen „Ventilsitten" nennen, indem sie also gewisse Abwechslungen duldet, wie sie mit bestimmten Festen im Kirchenjahr und mit der Institution der Fasnacht verbunden sind.

Man hat auf seiten der Theologen wie der Kriminologen und Soziologen stets einen unmittelbaren Einfluß der Religion auf die Kriminalität behauptet, selten diesen aber tatsächlich auch nachweisen können. Einige amerikanische Soziologen, die zu der oben beschriebenen Richtung der wertfreien Soziologie gehören, haben dagegen jede Beziehung zwischen Religion und Kriminalität kategorisch bestritten[46].

Zukünftige Untersuchungen dürfen sich nicht einfach damit begnügen, einen irgendwie gearteten Einfluß der Religion auf die Kriminalität des einzelnen Menschen festzustellen, es muß versucht werden zu zeigen, wie im konkreten Fall ein religiöser Einfluß wirksam wird, welche Stärke er hat und wie lange er andauert – vielleicht läßt sich auf diese Fragen allerdings nie eine wirkliche Antwort geben.

Auf dem Gebiet der Bekämpfung der Kriminalität kommt dem Strafrecht und der Strafrechtspraxis die vornehmste Rolle zu. Unser heutiges Strafrecht kann nur aus seiner geschichtlichen Entwicklung heraus und nur unter Berücksichtigung der religiösen und kirchlichen Einflüsse verstanden werden. Diese Einflüsse sind bisher noch nicht genügend untersucht worden; es können hier nur einige Andeutungen gemacht werden, welche Fragen noch der näheren Beantwortung harren.

Es ist davon auszugehen, daß in der ganzen uns bisher bekannten Geschichte Religion und Recht immer eng miteinander verbunden waren. Die Rechtssoziologie ermittelte, daß im Rechtsleben der archaischen Gesellschaften und der theokratisch-charismatischen Reiche die Religion sogar eine „beherrschende Rolle" spielte[47].

Über die ursprüngliche Einstellung des Christentums zum Recht im allgemeinen und zum Strafrecht insbesonders sind die Auffassungen auch unter den Theologen nicht einheitlich.

Eine Reihe vor allem protestantischer Theologen behauptet, das absolut Neue des Christentums sei es gewesen, daß Jesus nicht der Ordner rein irdischer Rechtsverhältnisse habe sein wollen[48].

Erst allmählich setzte sich innerhalb der frühen Kirche eine einheitliche Einstellung zum staatlichen Strafen überhaupt und bezüglich der Straffreiheit ein-

[46] Zitate bei MIDDENDORFF, *Religion und Verbrechen*, 37 ff., s. auch NAGEL, *Criminality and religion*, in: *tijdschrift voor strafrecht*, 1960, 264.

[47] GURVITCH, *Grundzüge der Soziologie des Rechts* (Soziologische Texte Band 6) (Neuwied 1960) 214, s. auch SCHILLING, *Religion und Recht* (Stuttgart 1957).

[48] SCHILLING a.a.O. 61, HAUCK, *Rudolf Sohm und Leo Tolstoi*, Rechtsordnung und Gottesreich (Heidelberg ²1951) 265, STAUFFER, *Die Botschaft Jesu damals und heute* (Bern 1959) 30 und RADBRUCH, *Rechtsphilosophie* (Stuttgart ⁵1956) 191.

zelner Verhaltensweisen durch. Der Professor für Moraltheologie Schöpf hat in seinem Buch „Das Tötungsrecht bei den frühchristlichen Schriftstellern bis zur Zeit Konstantins“ [49] die Auffassungen über Mord, Selbstmord, Euthanasie, Notwehr, Kindermord, Todesstrafe, Tyrannenmord und Krieg dargestellt; seine Arbeit könnte das Vorbild für weitere Untersuchungen bieten, die sich zeitlich an die von Schöpf untersuchte Periode anschließen. So wissen wir beispielsweise über den Grad des Einflusses der Religion auf die zahlreichen Strafrechtssysteme des Mittelalters nur sehr wenig. Auf der einen Seite gilt das Mittelalter als eine Zeit, in der die Kirche einen starken Einfluß auf das gesamte Leben und damit auch auf das Recht ausübte, anderseits sagt Huizinga in seinem Werk „Herbst des Mittelalters“, das Gerechtigkeitsgefühl sei in dieser Zeit trotz aller Bemühungen der Kirche noch zu drei Viertel heidnisch gewesen[50].

Die heutige Stellung der Kirchen zum Recht und zum Strafrecht ist unterschiedlich. Die katholische Kirche ist grundsätzlich enger mit dem Recht verbunden als die protestantischen Religionsgemeinschaften, diese wiederum haben ein engeres Verhältnis zum Recht als die Orthodoxen Kirchen[51].

Nach offizieller katholischer Auffassung, die Papst Pius XII. in drei Ansprachen an Juristen in den Jahren 1953–1955 dargelegt hat, ist die Funktion des Strafrechtes immer unter dem Aspekt des Letzten Gerichtes zu sehen. Da dieses nur Vergeltung ist, dient auch das weltliche Strafen der Verwirklichung des Vergeltungsgedankens[52]. Auf der anderen Seite findet sich im modernen katholischen Schrifttum eine Hinwendung zu den Grundsätzen des ganz frühen Christentums, nämlich eine Mahnung zur Liebe, Güte und Milde. Danach steht über der Verwirklichung des Vergeltungsgedankens das größere Gebot zur Verwirklichung der christlichen Liebesordnung[53]. Auch evangelische Stimmen wenden sich gegen das Prinzip der Vergeltung, so Karl Barth und Stauffer[54].

Besondere Beachtung durch die Forschung verdient die Geschichte der kirchlichen Gerichtsbarkeit, insbesondere der Praxis der Verhängung der Kirchenbußen auf katholischer wie auf protestantischer Seite. Wir haben zwar das grundlegende Werk des früheren Freiburger Anstaltsgeistlichen Krauß „Im Kerker vor und nach Christus“ [55], dieses Werk ist aber bereits im letzten Jahrhundert erschienen und bedarf heute der Ergänzung und wohl auch in einigen Punkten der Berichtigung. Krauß schildert die kirchliche Liebestätigkeit an Gefangenen des weltlichen Staates und die Geschichte der Gefängnisse der Kirche für Ordensangehörige, Weltgeistliche und Laien. Da von seiten der Kirchen anscheinend häufig von der Verhängung von Gefängnisstrafen und Kirchenbußen Gebrauch gemacht wurde, läßt

[49] Regensburg 1958. [50] Stuttgart 1953, 26.

[51] GURVITCH a.a.O. 214–215, RADBRUCH a.a.O. 195.

[52] Hans WULF, *Sinn und Zweck der Strafe in der Gesellschaft*, in: *Stimmen der Zeit*, 176 (1961/62) 1 ff.

[53] Hierzu PETERS, *Schuld und Sühne*, Ein Beitrag zur Strafrechtsreform, in: *Hochland*, 1962, 198–199, GUARDINI, *Der Herr* (Würzburg 1937) 102, PETERS, *Für und wider die Todesstrafe*, in: *Caritas* 1959, 208.

[54] *Die weltliche Strafe in der evangelischen Theologie*, hrsg. von DOMBOIS (Witten 1959) 148, STAUFFER a.a.O. 45. [55] Freiburg/Br. 1895.

sich indirekt daraus auf das Ausmaß der Kriminalität unter Ordensangehörigen und Geistlichen schließen. Auch diese Fragen müßten mehr, als dies bisher geschah, untersucht werden.

Da zwischen Religion und Strafrecht immer ein mehr oder weniger enges Verhältnis bestand, liegt es nahe anzunehmen, daß es eine ähnlich enge Beziehung zwischen Religion und Richtertum gab. Es fehlt bisher eine zusammenhängende Darstellung der Geschichte des Richtertums und insbesondere der Einflüsse, die für richterliche Urteile allgemein und im Einzelfall entscheidend waren. Es ist kein Zweifel, daß der Religion in einer derartigen Untersuchung ein wichtiger Platz zukommt. Besondere Beachtung wäre der Frage zu schenken, inwieweit sich noch heute die Strafzumessungspraxis religiös gebundener Richter von der ihrer Kollegen unterscheidet, die religiös nicht gebunden sind.

Bei den Beratungen der Großen Strafrechtskommission haben selbstverständlich auch religiöse Einflüsse eine Rolle gespielt. Der vom Bundesjustizministerium in Zusammenarbeit mit der Großen Strafrechtskommission erarbeitete Entwurf eines neuen Strafgesetzbuches hat seinen Schöpfern bisher mindestens ebensoviel Kritik wie Anerkennung eingebracht. Vor allem im Ausland bezeichnet man den Entwurf häufig als sehr konservativ, wenn nicht gar als restaurativ. So entferne sich der Entwurf z. B. im Bereich der Sittlichkeitsdelikte von der Entwicklung in den meisten anderen europäischen Ländern, er berücksichtige nicht die Erfahrungen der Kriminologie und setze an die Stelle realer Grundlagen ein religiöses Bekenntnis.

Diesen Vorwürfen kann entgegnet werden, daß die von der Kriminologie erarbeiteten Ergebnisse gerade auch im Bereich der Sittlichkeitskriminalität allgemein so wenig sicher sind, daß man auf ihnen schlecht ein System von Normen aufbauen kann[56].

Den Schöpfern des Entwurfes kann in Einklang mit den modernen Entwicklungen in der Kriminologie und im Strafrecht sicher kein Vorwurf daraus gemacht werden, daß sie sich in einzelnen Punkten von religiösen und kirchlichen Auffassungen beeinflussen ließen, es wäre nur kritisch zu untersuchen, von welchen religiösen Einflüssen sie sich jeweils leiten ließen, und ob nicht die neuen Strömungen auch in diesem Fall stärkere Beachtung verdient hätten. Die lebhaften Auseinandersetzungen im christlichen Bereich, gerade in Fragen des Sittenstrafrechtes, zeigen, daß die Fronten in Bewegung sind. Es mehren sich die Stimmen, die für die Gestaltung des Sittenstrafrechtes eine Betrachtungsweise fordern, wie sie den Anschauungen der Scholastiker und der Kirchenväter entspricht. Schöllgen zitierte das Wort von Thomas von Aquin: „Das menschliche Gesetz kann nicht alles verbieten, was durch das Naturgesetz verboten wird“ [57].

---

[56] Siehe hierzu LANGE a.a.O. und LANGE, *Menschenbild und Strafrechtsreform*, in: *Zeitwende*, 1962, 582 ff.

[57] *Das Prinzip Gegenwart*, in: *Wort und Wahrheit*, 1963, 184, s. auch PIEPER, *Zucht und Maß* (München 1949) 62 und 22, sowie das Buch von BRUCKBERGER, *Maria Magdalena* (Düsseldorf 1954).

Die sich damit ausdrückende Neigung zur Vorsicht und zur Zurückhaltung im Bereich des Sittenstrafrechtes trifft sich mit einigen Erfahrungen der Kriminologie, wie sie in dem Sammelwerk „Sexualität und Verbrechen“ [58] niedergelegt sind. In diesem Werk sagt Schöllgen, „der Moraltheologe wird die empirischen Untersuchungen der Kriminologie ... als Hilfen begrüßen, weil es ihm einzig darum gehen darf, dem straffällig gewordenen Mitmenschen Gerechtigkeit, aber auch wirksame Hilfe widerfahren zu lassen. Das naiv-inflationäre Moralisieren im Alltag ist für dieses Bestreben der kaum zu bändigende Gegner“ [59]. Andeutungen von Häring über die Aufgaben des Konzils weisen in dieselbe Richtung einer Erneuerung der katholischen Moraltheologie und der Sittenpredigt durch ein bewußtes Zurückgehen auf die Heilige Schrift und die Kirchenväter[60].

In der Praxis des Strafrechts ist eine fruchtbare Zusammenarbeit zwischen Theologen und Kriminologen vor allem auf dem Gebiet des Strafvollzuges möglich[61].

Auch bei der Durchführung der Bewährungshilfe ist die Mitwirkung der Kirchen dringend erwünscht. In der Praxis der „probation“ hat man in England und den USA gute Erfolge mit der Heranziehung von Geistlichen aller Religionsgemeinschaften gemacht. Wenn bei uns Hum allerdings vorschlägt, Seelsorge möge als Bewährungsauflage vom Richter gleichsam als Medizin verordnet werden, so ist dieser Vorschlag schon deshalb undiskutabel, weil er dem Grundgesetz widerspricht[62].

Bei der Verbrechensbekämpfung wie auch der -vorbeugung wird die Mitarbeit der Kirchen am dringendsten im Bereich der Jugenddelinquenz benötigt. Auf diesem Gebiet sind Erziehungs- und Umerziehungsaufgaben größten Ausmaßes zu lösen, die nur zum Teil von der allgemeinen Pädagogik bisher in Angriff genommen worden sind. Man hat deshalb schon versucht, als Teilgebiet der Kriminologie eine besondere Kriminalpädagogik zu entwickeln, zu der die Kirchen einen großen und segensreichen Beitrag leisten können[63].

In den USA arbeiten an vielen Orten die Kirchen mit den Jugendrichtern ausgezeichnet zusammen. In New York wird seit 1961 jeder vor Gericht erscheinende katholische jugendliche Rechtsbrecher sofort dem für ihn zuständigen Seelsorger zur Betreuung gemeldet. In Mequon/Wisconsin werden jugendliche Rechtsbrecher schon von der Polizei aus sofort den für sie zuständigen Seelsorgern überwiesen. Man hat mit dieser Praxis gute Erfolge erzielt[64].

Die vorbeugende Arbeit beginnt schon in der Schule mit der Verkehrserziehung

---

[58] Hrsg. von BAUER u. a., Fischer-Bücherei (Frankfurt/M. 1963).

[59] Ebd. 70, s. auch die Ausführungen von THIELICKE in demselben Werk zum Problem der Homosexualität; und SCHÖLLGEN, *Homosexualität und Seelsorge*, in: *Anima*, 1963, 59 ff. sowie DIECKHOFF, *Der Griffin-Report 1956* (Hamburg o. J.) 3.

[60] *Das Konzil im Zeichen der Einheit* (Freiburg/Br. 1963) 42 und 121.

[61] Hierzu MIDDENDORFF, *Religion und Strafvollzug*, in: *Monatsschrift f. Kriminologie und Strafrechtsreform*, 1963, 74 ff.

[62] *Verurteilung und Bewährungshilfe im Dienste der Andragogik* (Bonn 1961) 172 ff.

[63] Hierzu eingehend PETERS, *Grundprobleme der Kriminalpädagogik* (Berlin 1960).

[64] *FBI Law Enforcement Bulletin*, Juli 1963, 22 ff.

der Jugend. Wenn hier schon schwere Verstöße gegen die Verkehrsbestimmungen auch als Sünden gebrandmarkt werden, mag vielleicht ganz langsam eine neue Verkehrsgesinnung wachsen, die uns jährliche Tausende von Toten und Verletzten ersparen kann. In den letzten Jahren ist die Anzahl der Verkehrsdelikte in allen Ländern besonders stark angestiegen. Für ihre Untersuchung und Bekämpfung hat sich eine eigene Verkehrskriminologie entwickelt, mit deren Vertretern Theologen und Religionssoziologen eng zusammenarbeiten sollten. Es gibt schon einige Ansätze dafür, daß die Kirchen dem Bereich der Verkehrsdelikte eine stärkere Aufmerksamkeit schenken, als dies früher der Fall war[65].

Geschichte als Kraftfeld zwischen Freiheit und Ordo

Randglossen zu einer christlichen Geschichtsphilosophie

G. Friedrich Klenk SJ

Man spricht von Erdgeschichte, Naturgeschichte, einer Geschichte des Lebens. Aber das ist eine uneigentliche Redeweise. Geschichte im eigentlichen Sinn hat nur der Mensch. Man kann von der Lebensgeschichte eines einzelnen sprechen, einer Biographie. Geschichte im vollen Sinn ist jedoch immer gemeinschaftsbezogen. Geschichte haben ist ein Vorrang des Menschen, insofern er das notwendige Geschehen der Naturgesetze übersteigt, sich in Freiheit selbst verwirklicht und seinem letzten Ziel zustrebt. Daß der Mensch Geschichte hat, zeigt aber auch, daß er unvollkommen ist. Gott hat keine Geschichte. Geschichte vollzieht sich in Raum und Zeit und verrät damit, daß wir endliche Wesen sind. Geschichte haben ist also eine doppelwertige Eigenschaft. Diese Doppelwertigkeit wird sich immer wieder bemerkbar machen.

Es hängt mit der Eigenart des Geschichtlichen zusammen, daß es nicht in jeder Entwicklungsstufe eines Volkes, einer Gemeinschaft oder auch der ganzen Mensch-

---

[65] Hierzu *Du fährst um Dein Leben*, Predigtunterlagen zur Bundesverkehrsaktion Alkohol und Verkehr 1960 (Hamm 1960), DITTMANN, *Die Aufgabe der Kirche zum Problem Alkohol im Straßenverkehr* (Kassel o. J.) und LEHMANN, *Kirche und Verkehrssicherheit*, in: *Zeitschrift für Verkehrssicherheit*, 1962, 137 ff. mit einer eingehenden Dokumentation; siehe auch FRANCKE, *Die Straße gehört Gott*, Theologische Gedanken eines Verkehrsjuristen (Hamburg 1960) und FRANCKE, *Ein Verkehrsrichter fragt*, in: *Zeitwende*, 3/1963.

heit in gleicher Weise zum Ausdruck kommt. Die Historiker unterscheiden zwischen Vorgeschichte, Frühgeschichte und Geschichte in vollem Sinn. Geschichte ist nämlich davon abhängig,wieweit eine bestimmte Menschheitsgruppe zum wachen Bewußtsein ihrer Personhaftigkeit gekommen ist. Wie uns der bisher erforschte Entwicklungsgang der Kulturen zeigt, hat es Jahrtausende gebraucht, bis die verleiblichte Person, d. h. der Mensch, sich dem kosmischen Schlummer entrissen hat und sich als freies Ich scharf und klar gegen das Naturhafte abhob, und Jahrtausende auch, bis er die Mittel gefunden und erfunden hatte, der Nachwelt eindeutige Zeugnisse nicht nur seines Daseins, sondern auch seines Schaffens und Denkens zu hinterlassen. Das wichtigste dieser Mittel ist die Schrift. Sie gilt deswegen auch als Hauptgrenzscheide, diesseits derer Geschichte im eigentlichen Sinn beginnt. Genau genommen könnte man auch innerhalb ihrer noch Stufen aufzeigen: wie sich nämlich in der Geschichte als dem Spannungsfeld zwischen Freiheit und Ordo das reflexe Bewußtsein dieser Spannung verstärkt oder wieder abnimmt.

Denn Geschichte als wirkliches Geschehen ist personhaftes Handeln und daher notwendig Tat der Freiheit. Diese Person ist jedoch sowohl ihrem Sein als ihrem Sollen nach hineingebunden in einen Ordo. Daher schafft alles Handeln Verantwortung. Ferner wirkt jeder geschichtlich handelnde Mensch von einem bestimmten Standort in Zeit und Raum aus und vermag niemals alle Faktoren, die eine Situation bestimmen oder verändern, zu überblicken. Das heißt, er wirkt immer zu einem Stück ins Unvorhergesehene hinein. Verantwortung kann Angst erzeugen, das Unvorhergesehene kann Angst erzeugen. Diese Ängste bewirken immer wieder, daß der Mensch das Spannungsfeld der Geschichte verwischen möchte, sei es, daß er seine Freiheit, sei es, daß er den Ordo preisgibt. Das erste geschieht z. B. im östlichen Kommunismus, das zweite bei einigen Existentialisten.

Das Thema: Geschichte als Kraftfeld zwischen Freiheit und Ordo wird nachstehend im Gespräch mit der geistvollen Geschichtsdeutung eines christlichen Forschers und Denkers, Denis de Rougemont[1], unter manchen Gesichtspunkten neu beleuchtet.

Person als Freiheit im Ursprung der Geschichte

Wie wir angedeutet, stehen Person und Geschichte im Wechselbezug. Rougemont und viele mit ihm meinen, erst mit dem Christentum sei die Person ganz zu sich selbst gekommen und damit zum Bewußtsein der Geschichtlichkeit und zur vollen Dynamik der Geschichte. Man wird ihnen beistimmen müssen. Zwar kannte das Heidentum längst verpersönlichte Gottheiten und in den Höhenflügen seiner Weltweisen berührte es sogar die Wahrheit des einen, lebendigen, transzendenten Gottes. Aber jene Vielheit der Götter war nach Menschenweise gedacht, und der meta-

[1] ROUGEMONT, Denis de: *Das Wagnis Abendland.* (197 S.) München: Langen-Müller 1957, DM 14,80.

physischen Transzendenz der Philosophen mangelte die unmittelbare Daseinsnähe. Diese kam erst, als Gott selbst, ohne Verlust seiner weltübersteigenden Natur, personhaft in unsere Geschichte eintrat und sie als seine Geschichte gegenüber allen irdischen Herrschaften, Thronen und Gewalten beanspruchte. Er hatte schon im Alten Testament handgreiflich in die menschliche Geschichte eingegriffen. Sein Wirken spielte jedoch dort auf der schmalen Bühne eines kleinen auserwählten Volkes und war nur ein Vorspiel zum großen Heilsdrama, das in Christus die gesamte Welt ansprach.

Es war unerhört, was die Menschwerdung für Schleier aufriß und wie eine flammende Fackel dem Volke, das im Finstern wohnte, das innerste Geheimnis Gottes anzeigte: das dreifaltige Leben, den einen Gott in drei Personen. Und eine dieser Personen hatte unsere geschaffene Menschennatur angenommen und war einer, der zugleich Gott und Mensch war. Die Frage nach dem Wesen des Personhaften war nunmehr in existentieller Dringlichkeit gestellt, als Heilsfrage. Damit rüttelte sie nicht nur die „Intellektuellen", sondern jeden auf, der den Weg zum Leben suchte. Schon die Menschwerdung selbst ging jeden an, war in sich ein Ruf an jeden auf dieser Erde, darüber hinaus aber verkündete der „Menschensohn" eine göttliche Gnadenbotschaft, die beispiellos neu war und jeden als einzelnen aufrief zur Entscheidung. Es kann nicht fraglich sein, daß hier die kierkegaardische Auffassung der christlichen Existenz als diejenige des einzelnen, der unter dem Anruf Gottes steht, ein Asylrecht hat. Insofern können wir auch de Rougemonts Ansicht über Christentum und Geschichte teilen. Daß freilich Kierkegaard einseitig sieht, wird sich gleich zeigen.

Mögen die griechische Weisheit und das römische Recht die Erkenntnis des Personhaften vorbereitet haben, die persongemäße Existenz und ihre gedankliche Erhellung entzünden sich recht eigentlich erst dort, wo der personhafte Gott in Jesus Christus den Menschen anruft als je einzelnen, sich in Freiheit zu entscheiden für seine Nachfolge. In diesem Anruf kommt der Mensch zu sich selbst und weiß sich als das geschaffene, sündig gewordene und begnadete Ich vor dem göttlichen Du.

In der Nachfolge Christi erwacht das Bewußtsein für die Bedeutung der Zeit, für die Verantwortung, die man für sie hat, und dafür, wie der pilgernde Bürger der Gottesstadt auf dem Wege durch sie ständig gefährdet ist. Er muß wirken, solange es Tag ist, und sein Heil schaffen mit Gottes Hilfe, aber auch mit Furcht und Zittern. Und so trägt er die Last der Zeit, nicht nur für sich, sondern auch in Verantwortung für die Gemeinschaft. Er verantwortet ihre Geschichte.

Der Schwung dieser Geschichte entzündet sich in doppeltem Sinn am personhaften Gott: seinsmäßig oder durch die Teilnahme am göttlichen Leben, und erkenntnismäßig oder durch des Menschen denkendes Bemühen, die Tiefe und den Reichtum der neuen Seinswirklichkeit wenigstens schattenhaft zu verstehen.

Werfen wir zuerst einen Blick auf die sich am Christentum entzündete Unruhe des Denkens. Das philosophische Arsenal der Griechen bot die Begriffe des Einzel-

wesens, der Wesenheit, der Hypostase usw., die Römer lieferten die Ausdrücke Substanz, Natur, Person u. a. Es war jedoch recht schwierig und anstrengend, damit irgendeine Seite der in und durch Christus offenbarten göttlichen Wirklichkeit einzufangen, den erregenden Eintritt des ewigen Logos in die Geschichte zu umschreiben und seine Mittlerstellung so zu bestimmen, daß das Mißverständnis des hellenischen „Demiurgen" ausgeschlossen war.

Und ebenso schwer war es, die metaphysisch-religiöse Würde des Menschen im Licht der Frohen Botschaft neu zu umreißen. Er war nach der Schrift schon in der Schöpfungsordnung Gottes Ebenbild, in der neutestamentlichen Heilsordnung darüber hinaus das angenommene, adoptierte Gotteskind und als Glied am Leibe Christi hineingezogen in den Lebensstrom des dreifaltigen Gottes selbst.

Wer in Denzingers Enchiridion Symbolorum et Definitionum blättert, bekommt wenigstens einen oberflächlichen Eindruck von dem dogmatisch-theologischen Ringen um den geeigneten begrifflichen Ausdruck. Wer überdies zur Geschichte z. B. des Konzils von Nicäa greift, wird fast bestürzt sein über den dramatischen Verlauf dieser Versammlung.

Die Unruhe des Denkens, das die Offenbarung und Menschwerdung Gottes in die Welt brachte[2], läßt sich von Nicäa aus weiter verfolgen zu Augustin, zu Anselm von Canterbury, Thomas von Aquin oder auch Joachim von Fiore. In säkularisierter Form geht der Antrieb weiter und ist z. B. bei Schelling und Hegel sehr stark zu spüren. Mit einem gewissen Recht könnte man sogar sagen, daß ein Wellenschlag davon noch Karl Marx und seine Schüler erreicht hat[3]. Allerdings, wie hat sich auf diesem Weg der „Verweltlichung" das Gottes- und Menschenbild verändert! Der Mensch steht nicht mehr als das erlöste Ich einem transzendenten dreifaltigen Du gegenüber, sondern wird „aufgehoben" in den Werdeprozeß eines sei es geistig, sei es materialistisch aufgefaßten Absoluten.

Gegen diesen Schwund des Personhaften protestiert mit Recht eine in kiergegaardischen Kategorien denkende Theologie und Geschichtsdeutung. Nur darf dieser Protest gegen das idealistische und materialistische „Allgemeine" nicht dazu verführen, auch das logisch-ontologische Allgemeine abzulehnen.

Verschlungen mit diesem Drama des denkenden Geistes ist dasjenige der res gestae,der im Außenraum des Daseins geschehenen Geschichte[4]. Freilich ist es auch

---

[2] a.a.O. 119/20: „Die Doktrin von der Inkarnation, die von den griechischen Kirchenvätern aufs äußerste präzisiert und eifersüchtig auf der Spitze des Paradoxen erhalten worden ist, hat einen Typus des Denkens in Spannung – besser gesagt durch Spannung – geschaffen, der bis auf unsere Zeit das Kennzeichen und die Triebkraft des Geistes der abendländischen Forschung sein sollte und im Gegensatz zu dem Monismus der höchsten orientalischen Weisheiten stehen wird. Diese selbe Doktrin erkennt der manifestierten Welt der Materie und des Fleisches – d. h. den künftigen Objekten unserer Naturwissenschaften – eine Würde und eine Wirklichkeit zu, die der Orient ihnen aus Prinzip verweigert. Schließlich haben wir gesehen, daß der Glaube der Magie, den Mythen, den Naturreligionen, die in der antiken Gesellschaft die Stelle der Wissenschaft einnahmen, ein Ende setzt."

[3] a.a.O. 122.

[4] Als typischen Vertreter des „abendländischen Traumes" in der Weltbeherrschung stellt de Rougemont Christoph Kolumbus dar: „Die religiösen und zivilisatorischen Faktoren, deren Verbindung das Abendland ausmachten: also Griechenland, Juda, Rom und der christliche Glaube, hier sehen wir sie in einem einzigen Manne am Werk, in diesem Odysseus mit dem christlichen Herzen, der jüdischen Herkunft, dem Gründer eines Weltreiches. Und sein wahrer Name

hier wieder so, daß sich formale seelische Haltungen vom ursprünglichen religiösen Gehalt loslösen und Antriebe weitergeben, deren christlichen Ursprung man nicht mehr erkennen kann. In diesem Sinn ist D. de Rougemonts Wort zu verstehen: Von Nizäa zur Atombombe[5].

Wenn wir nun den Schauplatz suchen, auf dem die erstlinig durch christliche Impulse vorwärtsgetriebene Geschichte abrollte, so finden wir, daß er sich bis vor kurzem vorzugsweise mit dem „Abendland" deckte, wobei allerdings Abendland in dem erweiterten Sinn zu verstehen ist, den ihm de Rougemont gegeben hat: es reicht etwa von Syrien bis San Franzisko und von Karthago bis Island, umfaßt also den ganzen römisch-hellenistischen Mittelmeerraum samt Europa mit allen seinen Tochtersiedlungen.

Der Antrieb, den der Abendländer empfing, wurde schöpferisch verarbeitet und führte zu einer Verwandlung der alten Mittelmeerkultur und später zu einer Neuschöpfung: dem was wir heute die westliche Kultur nennen.

Wenn es im Werdegang unserer westlichen Welt schon immer so war, daß der zur Freiheit erwachte Mensch neben der Freiheit der Kinder Gottes in Christus Jesus, die eine Freiheit des Gehorsams ist, jene andere Freiheit, die nämlich der luziferischen Möglichkeiten, beanspruchte – so in erhöhtem Maß in der neueren Zeit. Diese Zeit löste sich in ihren bedeutsamsten Vertretern immer mehr aus dem bewußten Gehorsam zur christlichen Botschaft heraus. Sie wollte die alten metaphysisch-religiösen Grundmauern unserer Geschichte nicht mehr anerkennen. Und doch vermochte sie das alte Erbe nicht einfach abzustreifen, sondern blieb ihm psychologisch-moralisch, in ihren Denkformen und emotionalen Antrieben, in ihren Bräuchen und weitgehend auch noch ihren Wertnormen und Leitbildern verhaftet. Das heißt, die christlichen Impulse lebten in abgewandelter, „verweltlichter" Gestalt weiter. Sie blieben wirksam, als die oft sehr betont diesseitige Zivilisation der Gegenwart geschaffen wurde. Insofern kann man behaupten, die technische Wunderwelt des 20. Jahrhunderts, das sich rühmt, religiös neutral zu sein, stehe am Ende einer Entwicklung, die mit dem Wunder der Menschwerdung Gottes begonnen hat.

Wie umstürzend das Christentum gewirkt hat, zeigt sich, wenn wir das „Abend-

---

ist Christobal Colon. Sein wahrer Name nach dem Standesregister, wenn schon nicht von Genua, wo er geboren ist, sondern aus Kastilien, das aus ihm den Vize-König Indiens, den Groß-Admiral des Ozeanischen Meeres machen wird. Und vor allem sein wahrer Name gemäß seiner Berufung. Denn so wie es sein erster Biograph, der Bischof Bartolomé de Las Casas beschrieb: ‚Dieser berühmte Mann wollte sich Colon nennen, bewegt von dem göttlichen Willen, der ihn erwählt hatte, um das zu verwirklichen, was sein Name und sein Vorname bedeuten. Die Vorsehung will, daß die Personen, die sie bestimmt, zu dienen, solche Namen und Vornamen erhalten, die im Einklang mit der Aufgabe stehen, die ihnen zuerteilt ist . . . Als Vornamen erhielt er also Christobal, d. h. Christum ferens, was besagen will »Träger Christi«. In der Tat war er der erste, der die Tore des Ozeans aufstieß, um unseren Erlöser Jesum zu diesen Ländern und fernen Königreichen, die bis dahin unbekannt waren, zu geleiten. Sein Name war Colon, d. h. Wiederbevölkerer, ein Name, der dem zukommt, dem wir es verdanken, daß so viele Seelen durch das Predigen des Evangeliums die glorreiche Stadt des Himmels bevölkern. Es steht ihm auch zu, weil er der erste war, der Leute aus Spanien kommen ließ (wenn auch nicht diejenigen, die man hätte kommen lassen müssen), um Kolonien oder neue Bevölkerungen zu gründen, die, indem sie sich neben den alten Einwohnern niederlassen, eine neue, glückliche und christliche Republik gründen.' " (110/111.)

[5] a.a.O. 119.

land" und seine Religion mit dem Morgenland und seiner Religion vergleichen. D. de Rougemont wählt Indien als typisch für Asien, weil es sozusagen der Mutterboden der bedeutendsten östlichen Religionen ist.

Im abendländischen Credo steigt der Sohn Gottes herab, übernimmt die menschliche Wirklichkeit und ihre Geschichte, wird „leiblicher Körper, wird Fleisch des armen Kindes", spricht die Sprache des einfachen Mannes, steigt in seinem Leiden und Sterben tiefer in unser kreatürliches Schicksal herab als irgendeiner von uns. Er ruft uns zum Glauben, zum Lieben und Verzeihen und zur Tat. Im Christentum hört der Heide, daß es Gott war, der die Welt geschaffen, und daß sie gut war. Und wiederum übernimmt Gott in Jesus Christus eine verlorene Welt, übernimmt die Materie und bestätigt damit erneut den Wert der sichtbaren Schöpfung. Und er ruft jeden einzelnen Menschen auf, in seine tätige Nachfolge einzutreten. Sowohl der Schöpfungsauftrag als auch der Missionsauftrag stellen den Menschen zur freien Entscheidung vor Gottes Angesicht und geben seinem Dasein Antriebe, die es nie zuvor besaß.

Der morgenländische Mensch dagegen ist in seiner Frömmigkeit immer bereit, „die Welt und den Körper und das Leiden abzulehnen, um sich zum transzendentalen Nichts zu erheben" [6]. Der Orientale kehrt der Welt den Rücken und wandelt in die Sonne hinein, ins jenseitige Licht, in dem er sich zu verlieren wünscht; der Abendländer „entschließt sich, indem er der Sonne den Rücken kehrt (an die er glaubt, ohne sie zu sehen) –, Gott den Schöpfer nachzuahmen ... Es ist der Weg des tätigen Gehorsams im Schatten des Glaubens." [7]

Hier wird die letzte Ursache des verschiedenen Werdegangs offenbar, den Morgenland und Abendland genommen haben. Aber der Weg der Tat in freier Entscheidung und Verantwortung in der Geschichte war eben nur im Schatten des Glaubens auf die Dauer möglich. Nur im Angesicht Gottes behält der Mensch den Mut zur Freiheit, und nur im Wissen um die Vorsehung erschreckt er nicht vor dem Unberechenbaren und Unvorhersehbaren der Zukunft, in die hinein er handeln muß, ohne sie zu durchdringen.

Person als Ordo im Ursprung der Geschichte

Daß die Eigenart des Persönlichen nicht nur aus Freiheit bestehen kann, hat sich aus dem Obigen bereits ergeben. Damit Freiheit sinnerfüllt werde, braucht sie als Gegenpol den Orde. Denis de Rougemont hat in seinem Buch die Ideen, Glaubensgehalte und Kräfte, die das abendländische Abenteuer auslösten, gut gesehen und in einer schier unerschöpflichen Vielheit von Bildern und fesselnden Gedankenspielen ausgedrückt. Zu kurz kommt bei ihm jedoch der Faktor Mensch, wenn er die Ursprünge unserer besonderen geschichtlichen Eigenart erklärt. Nicht nur An-

[6] a.a.O. 20. [7] a.a.O. 21.

tike und Christentum, sondern eben auch die dieses Erbe übernehmenden Menschen wären zu berücksichtigen gewesen. Denn sie haben eine neue Kultur geschaffen, d. h. eine, die nicht bloß eine Addition ererbter Ideen ist.

Noch schwerer wiegt aber, daß der Ordnungsgedanke als der andere Pol im Spannungsfeld der Geschichte ungenügend berücksichtigt wird. Aus totaler Freiheit könnte keine Geschichte entstehen, wenigstens keine, über die wir reden könnten. Sie wäre ein wirrer Knäuel willkürlicher Akte. Geschichte setzt als Gegenpol der Freiheit einen Ordo voraus, auf den diese bezogen ist. Das weiß de Rougemont und bejaht es auch im Prinzip. In bezug auf Art und Umfang dieses Ordo muß er jedoch ergänzt werden. Die Polarität des Geschichtlichen erschöpft sich nicht darin, daß der kierkegaardische Einzelmensch durch den Anruf des sich offenbarenden Gottes getroffen wird. Und das Spannungsfeld zwischen Freiheit und Ordo wird nicht einfach durch das kierkegaardische Paradoxon beherrscht. Nach dem an Kierkegaard orientierten Begriff des Paradoxen ist die christliche Lehre nicht nur das, was dem flachen Alltagsdenken anstößig ist, oder das, was unser natürliches Begreifen übersteigt, sondern das wirklich Widerspruchsvolle, etwas, das der Vernunft widerspricht und in sich selber logisch unvereinbar ist[8].

Die Widersprüche der christlichen Heilsbotschaft entfalten und übertragen sich dann hinein ins menschliche Leben insgemein: von der Theologie in die Philosophie, vom Credo in die Kultur, z. B. Immanenz und Transzendenz, Glaube und natürliche Religion, Freiheit und Autorität, Einzelmensch und Gesellschaft. Freilich bestimmt Rougemont diese Gegensätze dann wieder als polar[9]. Damit dürfte das rechte Begriffswort gefunden sein; nur eben daß damit zugleich gesagt ist, es handle sich um keine wirklichen Antinomien; denn zwischen kontradiktorischen Gegensätzen gibt es keine polare Spannung.

Vom kierkegaardischen Paradoxon aus verbaut sich Rougemont den Weg zum Verständnis der großen Ordophilosophie der Vorzeit. Es entgeht ihm, daß sich Jerusalem, Athen und Rom zu einer wirklichen Synthese des Geistes verbunden haben und daß es das Mittelalter war, in dem der Entwurf dieser Synthese, die die griechischen und lateinischen Kirchenväter begonnen hatten, seine Systematik erhielt. Für Rougemont ist das Mittelalter in vieler Hinsicht einfach „die orientalische Periode des Abendlandes“ [10]. Die vom Evangelium ausgehende revolutionäre Bewegung gefriert ein, wenn sie auch nicht ganz unwirksam wird. Es fällt zurück in die zyklische Geschichtsschau der heidnischen Antike und widerstrebt dem „Risiko der Zeit“. Dieser Vorwurf darf nicht leicht genommen werden.

Vom Personbegriff de Rougemonts aus gesehen, scheint dieser Vorwurf berechtigt zu sein. Er sagt: „Die Person ist niemals hier oder dort, sondern in einer Tat, einer Spannung, einem Schwung, – seltener im Prinzip eines glücklichen

---

[8] a.a.O. 120. Vgl. dazu Hans-Rudolf MÜLLER-SCHWEFE: *Existenzphilosophie*. Das Verständnis von Existenz und Philosophie im christlichen Glauben. Zürich 1961, 209 ff.

[9] a.a.O. 121. [10] a.a.O. 15; vgl. 51; 61; 89; 95; 100.

Gleichgewichtes, von dem ein Werk von Bach eine Vorstellung geben kann . . ."[11] Wenn wir dieser Auffassung die Definition gegenüberstellen, die den mittelalterlichen Personbegriff sehr eindeutig ausdrückt, so scheint das „Einfrieren" nicht erst in der Geschichte, sondern schon in der metaphysischen Anthropologie zu beginnen. Einer dynamischen steht da die „statische" der Scholastik gegenüber: Person ist ein mit geistiger Natur ausgezeichnetes Einzelwesen. Diese Bestimmung gilt für Person schlechthin. Auf den Menschen angewandt, bedeutet sie, daß das Individuum hineingebunden ist in eine Artnatur und in die Wesensgesetze einer metaphysischen Spezies. Dankt hier nicht das Selbstsein in Freiheit – wenigstens zu einem großen Teil – zugunsten des Vor-bestimmten ab und meidet so das Risiko der freien Tat in der Geschichte?

Wie Kierkegaard, so sieht auch Rougemont, daß die Freiheit des christlichen Selbstseins keine Willkür, sondern an einen vorgegebenen Ordo gebunden ist. Er sieht wie jener die Person als analogia trinitatis und als wesenhaft verbunden mit dem menschgewordenen Wort und der von ihm gestifteten Heilsgemeinschaft.

Diesen selben Ordo bejahen die Denker des Mittelalters, wie Thomas von Aquin und Albert der Große. Aber sie erkennen, daß diese übernatürliche Ordnung eine andere umgreift, zu der bereits die griechischen Weltweisen den Schlüssel gefunden hatten: die Ordnung, die dem Menschen als solchem schlechthin entspricht, nicht erst seinem Gnadenstand.

Damit der einzelne hörend zum Glauben an Christus komme, muß schon vorausgehend ein seinshafter und werthafter natürlicher Bezug zum Göttlichen in ihm sein, sonst vermöchte er sein Wort nicht zu vernehmen. Und dieser Bezug ist ausgedrückt darin, daß schon der Mensch als solcher (als Natur im Gegensatz zur Übernatur) ein Ebenbild Gottes ist.

Die anscheinend statische Formel der Person ist soweit entfernt, den Antrieb zur Tat auszuschließen, daß sie ihn geradezu enthält. Wir haben da das Einzelwesen, das begabt ist mit Geistesnatur. Diese Bestimmung bedeutet in der konkreten Existenz des Menschen, daß er werden muß, was nur anlagenhaft in ihm grundgelegt ist. Zwar trifft schon auf den Neugeborenen die Definition Person zu, aber sie ist unentfaltet und verweist ihn darauf, sich auf den Weg zu machen und das, was die Artnatur an Seinsvollkommenheit besagt, in seinem Einmaligsein zu verwirklichen. Die Person ist also schon als natürliche in eine bestimmte Seinsordnung ein- und einem bestimmten Wertkosmos zugeordnet. Ja, der Mensch begründet als Abbild des Schöpfergottes eine ganz bestimmte, ihm zugeordnete Werthierarchie ontologisch. Und weil seine Personhaftigkeit leibgebunden ist, so ist die Verwirklichung dieser ihm zugeordneten Wertwelt nur als Geschichte in Raum und Zeit möglich. Und so, wie er in seinem Sein an eine Artnatur gebunden ist, so ist er auch in seiner Entfaltung an eine Personengemeinschaft gebunden. Er ist in seiner Exi-

[11] a.a.O. 61/62.

stenz immer schon in Gemeinschaft; in der Gemeinschaft seiner Vorfahren, die ihm seine menschlich-kulturelle Umwelt geschaffen und hinterlassen haben, in der Gemeischaft seiner Mit-Menschen, die sie ihm nahebringen und ihm helfen, im vorgegebenen Wirkraum er selbst zu werden. Und er selbst kann das nur, indem er in die Gemeinschaft hineinwirkt und seinen Beitrag leistet für die Gegenwart und das Haus kommender Geschlechter. Das heißt, er ist je nach dem Maß seiner Fähigkeiten so oder so in die Geschichte verstrickt, der Geschichte seiner Sippe, seines Stammes, seines Volkes oder gar in sichtbarer Weise in diejenige der ganzen Menschheit. So ist es bei den ganz Großen.

Nun kann man gegen das Mittelalter einwenden, daß es in seiner Lehre von Gott, dem Menschen und dem Sein gewiß die Ansätze des Geschichtlichen enthalte, daß dieses jedoch nicht als solches reflex das Bewußtsein der Menschen beherrscht habe. Oder, daß das Spannungsfeld der Geschichte zwischen Freiheit und Ordnungsgefüge wohl ontologisch und soziologisch vorgezeichnet, aber nicht zu einer lebendigen geistigen Haltung geworden sei. Es ist wahr, daß das Mittelalter im ganzen gesehen den Ordo stärker betont als die Freiheit, die geistige Artnatur stärker als das, was die Einmaligkeit der Person ausmacht, aber das besagt noch lange nicht, daß es wie die östlichen Mystiker die Flucht aus der Geschichte ins Absolute ergriffen habe.

Es ist nicht recht einzusehen, warum die revolutionäre Kraft des Christlichen zwar in der Spätantike gelebt, aber dann für Jahrhunderte, wenn nicht ganz versiegt, so doch wie gelähmt gewesen sein sollte. Wir wollen zugeben, daß das Mittelalter nicht den ganzen Reichtum der griechischen Vätertheologie überkommen hat, ebensowenig wie den der klassischen Weltweisheit Hellas'. Und obendrein ist ihm vieles vom antiken Erbe auf Umwegen zugeflossen. Trotzdem ist es erstaunlich, was es an Geistesarbeit geleistet hat: eine Synthese von Glauben und Wissen, die in der gleichen Monumentalität seitdem nicht mehr gelungen ist. Dem heutigen Menschen ist es rätselhaft, daß sie überhaupt gelingen konnte. Und mancher heutige Christ steht vor dem hierarchischen Stufenbau einer altehrwürdigen Seins- und Wertlehre und fürchtet nur, in dieser Systematik könnte vergessen werden, daß die Person unmittelbar zu Gott steht und von ihm zum Handeln in die Zeit verwiesen ist. Aber er vergißt, daß die mittelalterlichen Gottesgelehrten und Philosophen nicht leicht der Gefahr einer apersonalen Systematik erliegen konnten, weil für sie stets ein mächtiges Korrektiv bereitstand: die Offenbarung.

Sie lehrt den Wert der Einzelpersönlichkeit und führt zum Nachdenken darüber, nicht nur durch die analogia trinitatis, nicht nur durch das die Theologie und Personmetaphysik anregende Geheimnis des Wortes, das Mensch geworden ist, sondern durch die ganze Erlösungsbotschaft, die zunächst einmal den einzelnen herausruft. Gott spricht in Jesus Christus zu mir und dir. Aus dem evangelischen Heilsruf ergab sich indessen keineswegs nur der Sauerteig der personalen Revolution, sondern ebensosehr der Ordnungsgedanke. Und dieser biblische Ordnungs-

gedanke konnte gar nicht übernommen werden ohne den Entwurf der Heilsgeschichte, mit dem er verknüpft ist. Heilsgeschichtlich gesehen konnte also das Mittelalter gar nicht anders, als auch das Werden, die Entfaltung, die Bewegung zu berücksichtigen[12].

Dem himmlischen Stufenbau entsprechend wird eine hierarchische Ordnung auf Erden gestiftet, eine ständische Gesellschaft, an deren Spitze Papst und Kaiser stehen. „... eine Ordnung gibt es aber auch im Nacheinander der Geschichte. Sie liegt in der Idee der Weltperioden, wie sie – ausgehend von den Gedanken des Alten Testamentes, siehe die Prophetie Daniels 7–12 – vor allem Augustinus in seiner ‚Civitas Dei' entfaltet hat (XV–XX). Das Mittelalter nimmt seine Theorien auf und entwickelt sie weiter." [13]

Und ebenso wie es in der christlichen Offenbarung die Spannung zwischen dem Personalen „der Revolution" und dem Ordnungsgedanken gibt, so auch in der Philosophie. Der Einbau des Einzelwesens in das ontologische Gefüge der Artnatur und schließlich des Seins im allgemeinen bedeutet für sich allein noch keine Rückkehr zum zyklischen Weltbild. Zugegeben, daß das Mittelalter in der personalen Spannungseinheit von Freiheit und Ordo den zweiten Pol stärker betont als den ersten – für unser heutiges Empfinden überbetont –, so bleibt doch bestehen, daß in seinen geistigen Grundlagen kein Faktor grundsätzlich ausgelassen wurde, wie es etwa der Historismus der Gegenwart macht oder der Marxismus oder auch einige Vertreter des sogenannten Existentialismus. Das Menschen- und Weltbild des Mittelalters muß ergänzt und entfaltet werden, aber es übersieht nicht einfach das schöpferische Selbstsein des einzelnen und seine Aufgabe in dieser Welt wie der Orient.

Das Mittelalter steht ja eigentlich nur in der „Mitte", wenn man die griechisch-römische Antike als Anfang zählt. Diese Zählung ist jedoch insofern fragwürdig, als wir doch der abendländischen den Rang einer neuen Kultur zugestehen müssen, soviel sie auch bei der Antike, der heidnischen und christlichen, in die Schule gegangen ist. Ist sie aber eine eigene Kultur, so ist das Mittelalter nicht die Mitte, sondern Beginn, Jugendzeit. Daraus ergibt sich manches für sein Verhältnis zur Geschichte als einer reflexen Rückwende zur Vergangenheit. Junge Völker hören gern auf Heldensagen und seherische Visionen der Vorzeit. Aber das ist nicht das, was wir Heutige eine historische Rückbesinnung nennen. Eine solche setzt bereits eine gewisse philosophisch-theoretische Denkweise voraus. Ob es für die Weltweisheit allgemein gilt, daß die Eulen der Minerva erst in der Abenddämmerung ihren Flug beginnen, mag dahingestellt bleiben – für eine sich reflex zurückwendende Geschichtsdeutung gilt es ganz gewiß. Junge Völker machen eher Geschichte, als

[12] Einen sehr lehrreichen Beitrag über den Unterschied von biblischer Heilstheologie und zyklischer Geschichtstheorie bietet Gerhard SCHNEIDER: *Neuschöpfung oder Wiederkehr?* Eine Untersuchung zum Geschichtsbild der Bibel. (95 S.) Düsseldorf 1961, Patmos, DM 6,50.

[13] Romano GUARDINI: *Das Ende der Neuzeit.* Basel 1950, 30.

daß sie darüber nachdenken. Geschichte machen ist nun aber mindestens eine ebenso wesentliche Ausdrucksform menschlicher Geschichtlichkeit als das reflexe Nachdenken darüber und das Sammeln geschichtlicher Fakten. Wo es sich um wahrhaft menschliches Geschehen handelt, muß freilich immer das Personale hindurchleuchten. Die Wirbelstürme der Hunnen- und Mongoleneinfälle sind deswegen nur in einem geminderten Sinn Geschichte. Sie ähneln eher Bergstürzen oder den Einbrüchen der Meereswogen.

Nun muß hier noch einem Mißverständnis vorgebeugt werden, als ob im polaren Spannungsfeld des Personhaften dem einen Pol, der Freiheit, ein höherer Rang zukomme als dem anderen, dem Ordo. Das Mißverständnis ist naheliegend: wenn im äußerlich gleichmäßigen Gang der Dinge in ruhigen Zeiten plötzlich die Fackel des Umsturzes blutrot den Alltag überflammt, dann ist sie meist in der Hand eines unbändigen Anführers, der es versteht, die Massen hinzureißen. Ein Mann tritt auf den Plan, der auf einmal als die große Persönlichkeit gilt und dessen Schlachtruf die Freiheit ist, die Freiheit von irgend etwas. Übertragen auf den die Welt verändernden Schwung des jungen Christentums ist der Eindruck ähnlich: Da sind die Zeugen, die vor dem Hohen Rat, den Landpflegern und Statthaltern, den Königen und Fürsten ihre Stimme erheben. Sie erscheinen diesen als Umstürzler einer alten heiligen Ordnung. Und in gewissem Sinn, wenn auch nicht im unmittelbar politischen und sozialen, waren sie das auch. Und so scheint zunächst auch hier das Befreiungsmoment vorzuwiegen.

Es scheint nur! Wenn schon jede Revolution, sofern sie sinnvoll sein soll, neben die Freiheit ein neues Ordnungsideal auf ihre Fahne schreiben muß, so ist das von vornherein bei einer religiös-sittlichen zu erwarten. Die welterneuernde Kraft des Christentums liegt eben in beiden: im Aufruf des einzelnen, heraus aus „der Welt" zur Freiheit der Kinder Gottes und in der Einfügung in eine Seins- und Lebensordnung, die den Menschen zur Kindschaft Gottes erhebt. Wenn gesagt wird, die personhafte Existenz des Menschen sei erst so recht mit dem Christentum entsprungen, so muß die christliche Botschaft eben in dieser ihrer Polarität genommen werden.

So ist das Ordodenken des Mittelalters grundsätzlich noch lange nicht apersonal, noch lange keine „Abwehrreaktion gegen das Ferment der Revolution", nämlich der christlichen[14].

Dieses Ordnungsdenken stellt nämlich selbst eine ungeheure Revolution dar, wenn wir die im Mittelalter geltenden Werte und Daseinsnormen mit denjenigen vergleichen, die etwa bei den heidnischen Kelten- oder Germanenstämmen das Leben beherrscht hatten.

Vergleichen wir die mittelalterliche Welt mit der antiken, so finden wir ein Gemeinsames und ein Trennendes. Das Gemeinsame: „Beide sehen und . . . empfinden

[14] ROUGEMONT a.a.O. 95.

die Welt als begrenztes Gebilde, als geformte Gestalt – bildlich gesprochen als Kugel."[15] Das Trennende: Der mittelalterliche Mensch glaubt an die biblische Offenbarung. Glauben heißt sich einem die Welt übersteigenden Gotte öffnen, ihm vertrauen und gehorchen: „seinen die endliche Personalität begründenden Anruf entgegennehmen und das eigene Leben auf ihn beziehen. Dadurch entsteht eine neue ... Grundlage des Daseins. ... Eine neue Freiheit öffnet sich. Ein neuer Abstand von der Welt erlaubt einen Blick auf sie und eine Stellungnahme zu ihr, welche von Begabung und Kulturstand unabhängig sind und dem antiken Menschen versagt waren" ..., weil sie weder vom Mythos noch von der Philosophie her zu gewinnen sind. „Damit wird aber auch eine Durchgestaltung des Daseins möglich, an die vorher nicht gedacht werden konnte."[16]

Um das mittelalterliche Geschehen zu verstehen, ist es nötig, neben Antike und Christentum auch die Eigenart seiner Menschen zu berücksichtigen, das vom Einstrom germanischen Wesens stark mitbestimmt wird. Was in unserem Zusammenhang davon wichtig ist, nennt Guardini „besonders die innere Dynamik", den Trieb ins Unbegrenzte. „Dieser Trieb kommt auch innerhalb des christlichen Glaubens zur Geltung und es vollzieht sich die gewaltige mittelalterliche Bewegung über die Welt hinaus."[17] Diese Seite der Weltübersteigung anerkennt Denis de Rougemont, kennt anscheinend aber ihr Gegenstück nicht: Diese Bewegung steigt in mächtigem Schwung über die Welt hinaus, zu Gott empor, „um sich von ihm her zur Welt zurückzuwenden und sie zu formen"[18]. Durchgestaltung des Daseins, Formung der Welt gehören aber in die Kategorie der Geschichte und damit der Zeit – also kein „Eingefrieren" –; und da dieses Schaffen auf den die endliche Personalität begründenden Ruf Gottes zurückgeht, auch keine Rückkehr zum Herdentum, sondern individuelle Vernunft im Rahmen einer „sakralen" Personengemeinschaft. Auch die mittelalterliche Seinslehre, Wertlehre und philosophische Menschenkunde muß auf dem Hintergrund der heilsgeschichtlichen Dynamik des Christentums gesehen werden.

Person als einmalige Einheit von Freiheit und Ordo

Wenn wir vorstehend den Ordogedanken des Mittelalters in Schutz genommen haben, waren wir uns durchaus bewußt, daß wir heute die Akzente anders setzen und vom Wesen der Persönlichkeit eine Seite ins Licht rücken müssen, die damals eher im Schatten lag. Wir haben dem Mittelalter darin zugestimmt, daß Person nicht einfach Freiheit als allseitige Unbestimmtheit des Seins und Willkür des Handelns ist. Sie hat ein bestimmtes Sosein, unterliegt bestimmten Wesensgesetzen und ist in jenem Spielraum, den die Natur ihr zubilligen muß, durch ethisches Sol-

---

[15] GUARDINI a.a.O. 13. [16] a.a.O. 21. [17] ebd. [18] a.a.O. 22.

len auf einen Wertkosmos ausgerichtet. Dieses Seins- und werthafte Ordnungsgefüge, das dem existierenden Menschen vorgegeben ist, ist weiterhin nicht bloß eine „natürliche", sondern auch eine „übernatürliche" Wirklichkeit und wird erkannt durch Vernunft und Offenbarung. Damit ist über die Würde der Person jedoch noch nicht alles gesagt. Wenn der Begriff der Person bestimmt wird als Einzelwesen der geistigen Ordnung, so wird damit mehr gesagt als nur, daß sie ein numerischer Sonderfall der geistigen Artnatur sei. Wenn schon die untergeistigen Lebewesen nicht einfach nur eine zahlenmäßige Auffächerung ihrer Spezies sind, so gilt das noch viel mehr für die geistige Individualität. Ein dünner Abglanz der analogia trinitatis umleuchtet schon die „natürlichen" Personen: das Geheimnis ihres Bezuges zur gemeinsamen Natur. Und wie die leibgebundene Person seinsmäßig nicht nur ein numerischer Sonderfall der geistigen Artnatur ist, so läßt sich auch die Norm ihrer Selbstverwirklichung nicht schematisch von dem der menschlichen Artnatur zugeordneten, also spezifischen Wertkosmos ableiten, auch nicht, wenn man dabei die bloß äußere Situation in Raum und Zeit berücksichtigt.

Ganz gewiß entbindet ihre Einmaligkeit die Person nicht vom unbedingten Sollenscharakter jener sittlichen Gebote, die in der allgemeinen Menschenvernunft begründet und mit dem Wesen des Menschlichen unabdingbar gegeben sind. Aber diese Einmaligkeit weist doch einen Schritt weiter. Wenn schon die Stufenordnung der personalen Werte als ganze letztlich im Wesen Gottes verankert werden muß und ihren vollen Gesetzescharakter vom Willen Gottes empfängt, so ist der Beruf dieser bestimmten Person als dieses einmaligen Abbildes Gottes in erhöhtem Maß auf den Ruf eines göttlichen Du angewiesen. Hier ist der Punkt, wo das Gewissen des einzelnen im Rahmen des allgemeinen Gesetzes und der Forderung der besonderen Umstände den Weg seiner ureigenen Aufgabe suchen muß. Das ist oft schwer. Und deswegen sind bei der Berufs-Wahl meist Berater und Helfer nötig.

Vielleicht darf man sagen, daß wir in diesem Punkt feinfühliger geworden sind, als das Mittelalter gewesen ist. Eben deswegen weist unser Verhältnis zur Geschichte auch feinere Schattierungen auf. Sie ist uns in höherem Grade als früher Selbstoffenbarung der Persönlichkeit.

Denn auf die Geschichte angewandt, bedeutet diese Einmaligkeit der Person das Fesselndste und Reizvollste in den Erscheinungen. Sie, die im begrifflichen Denken schwierig zu fassen und durch Allgemeinbegriffe mühsam eingekreist werden muß, drückt sich in ihrer konkreten Existenz aus durch Reden und Handeln. Die Einmaligkeit der sich „äußernden" Person kommt auch dort zum Ausdruck, wo ihr Wirken und Sprechen gemeinschaftsbezogen ist, d. h. in der Geschichte. Die res gestae spiegeln in den lebendigen Farben des konkreten Daseins die breite Skala der menschlichen Möglichkeiten – nach oben und nach unten. Beispielhaft verdichtet erscheinen sie in den großen Gestalten des Menschheitsdramas. Wir sind alle wie Betrachter des großen Welttheaters, insofern wir durch die Fenster der geschriebenen Historie oder anderer Zeugnisse zurückschauen in die Vergangenheit.

Wir schauen nicht nur zu, sondern besteigen die Bühne und spielen mit, wo es sich um den Durchgangspunkt vom Vergangenen ins Künftige handelt: um die Gegenwart, die für die Zukunft entscheidet und für kommende Geschlechter vorentscheidet.

Diese Entscheidungen bedeuten Wagnis, weil im Rahmen des theoretisch Möglichen und sittlich Erlaubten die Freiheit einen weiten Spielraum genießt, innerhalb dessen sie nur an Regeln der Klugheit und des politischen Taktes gebunden ist, ohne jedoch alle Faktoren, die eine Entwicklung mitbestimmen, immer übersehen zu können. Diese Entscheidungen bedeuten Verantwortung, sittliche Verantwortung vor den ewigen und zeitlichen Gesetzen, historische Verantwortung vor dem Forum künftiger Geschlechter. Die Verantwortung soll verhüten, daß das Wagnis aus bloßen emotionalen Trieben unternommen wird; das Wagnis ist nötig, weil in der Geschichte, insofern sie der Turnierplatz ungezählter individueller Freiheiten und naturhafter Kräfte ist, der Endeffekt des Zusammenspiels für Menschen niemals mathematisch zu errechnen ist.

Die sittliche Verantwortung wird nur dort sicher gewährleistet, wo sich die endliche Menschperson in ihrer Freiheit unter dem Anruf des personhaften göttlichen Du weiß. Und das Wagnis wird als persönliche Entscheidung nur dann auf die Dauer keine Angst erzeugen, wenn es aufblicken kann zu den Sternen Gottes und seiner Vorsehung.

ZEITBERICHT

Protestantismus in Lateinamerika – Zur religiösen Lage in der Ukraine

Protestantismus in Lateinamerika

Dem kürzlich erschienenen Buch von Prudencio Damboriena SJ *El Protestantismo en America Latina* (2 Bände, zus. 426 Seiten, Freiburg [Schweiz] und Bogotá [Colombia] Oficina Internacional de Investigaciones Sociales de FERES) entnehmen wir einige eindrucksvolle Zahlen, die fast durchweg auf protestantische Statistiken zurückgehen. P. Damboriena ist Spanier, kennt aber Lateinamerika aus eigener Anschauung durch und durch. Er ist gegenwärtig Dekan der missionswissenschaftlichen Fakultät an der Gregorianischen Universität in Rom.

Unter „Protestanten" sind hier alle Denominationen verstanden, die in Lateinamerika Fuß gefaßt haben, also außer Episkopalisten, Lutheranern, Presbyterianern, Methodisten, Baptisten, auch Adventisten, Zeugen Jehovahs und viele andere.

Im Jahr 1916 gab es in ganz Lateinamerika 170 527 Protestanten, auf 2635 Kultzentren verteilt. Bis 1961 war die Zahl der Gläubigen auf 7 710 412 angewachsen, die der Kultzentren auf 42 420. An der Spitze steht jetzt Brasilien mit 4 071 643 Gläubigen. Dann folgt Mexico mit 897 227.

Dabei ist zu bedenken, daß die Gesamtbevölkerung von Lateinamerika seit Anfang des Jahrhunderts von rund 70 Millionen auf über 200 Millionen gestiegen ist, also eine Vermehrung um das Dreifache, während die Zahl der Protestanten in derselben Zeit um das 46 fache gestiegen ist. Eine solche Zunahme kann nur zum kleinsten Teil aus natürlicher Bevölkerungsvermehrung und Einwanderung erklärt werden. In der Hauptsache handelt es sich also um Übertritte.

Über die Zahl der protestantischen Missionare in Lateinamerika liegen Statistiken erst seit 1949 vor. Damals arbeiteten in Lateinamerika 7150 Einheimische und 3821 Ausländer (wohl meist aus USA). Bis 1961 war die Gesamtzahl des einheimischen Missionspersonals auf 34 547 gestiegen, die der Ausländer auf 6541. Davon sind 13 526 bezw. 2556 Pastoren.

Man kann also nicht einfach das überraschend schnelle Wachstum der protestantischen Missionen in Lateinamerika auf die Tatsache zurückführen, daß seit 1927 der größte Teil des protestantischen Missionspersonals aus Ostasien herausgezogen werden mußte. Es wurden zwar viele davon nach Lateinamerika dirigiert, aber die Statistik zeigt, daß heute in Lateinamerika nur ein kleiner Teil des Missionspersonals aus Ausländern besteht.

Daß in Lateinamerika im Verhältnis zur Zahl der Gläubigen viel mehr Seelsorger bei den Protestanten als bei den Katholiken vorhanden sind, ist zu erwarten, weil Lateinamerika für die Protestanten noch Diaspora oder Missionsland ist. Immerhin sind die Verhältniszahlen bemerkenswert: In Honduras treffen auf 1 protestantischen Seelsorger 221 Gläubige, auf 1 katholischen 10 507. Ähnlich ist es in Guatemala. In Ecuador treffen auf 1 protestantischen Seelsorger 103 Gläubige, auf 1 katholischen 3118. Im Durchschnitt sind in Lateinamerika pro protestantischen Seelsorger 482 Gläubige, pro katholischen 4730.

Unter den Mitteln der Evangelisation nimmt die Verkündigung des Wortes die erste Stelle ein: die liturgische Predigt; die Sonntagsschulen, die regelmäßig vor dem Gottesdienst gehalten werden (1959 wurden die Sonntagsklassen von 1 042 000 Kindern und Erwachsenen besucht); außerliturgische Konferenzen, meist von Laien gehalten. Wichtig sind auch die nach strategischen Plänen durchgeführten Hausbesuche, die dort leichter sind als anderswo, da kein Südamerikaner es übers Herz bringt, einem fremden Besucher die Tür zu weisen. Besonders wirksam sind jetzt Rundfunk und Fernsehen. Schon 1959 betrieb die protestantische Mission in Lateinamerika neun große Sendestationen. Dazu kommt die Verbreitung von Druckschriften, an erster Stelle der protestantischen Bibelausgaben, die in Millionen von Exemplaren verteilt werden.

Weniger eindrucksvoll sind die über Wohltätigkeitseinrichtungen gemeldeten Zahlen. Immerhin gab es 1957 in ganz Lateinamerika 42 unter protestantischer Leitung stehende Kliniken und Sanatorien und 7 Anstalten für Aussätzige. Ebenso besitzen die protestantischen Missionen verhältnismäßig sehr wenige Elementarschulen, außer in den eigentlichen Indianermissionen. Dagegen wird die Zahl der Colleges oder High Schools auf 240 geschätzt. Diese werden zu 80 % von katholischen Schülern besucht. In vielen Colleges müssen diese an den Bibelkursen und Sonntagsklassen teilnehmen. Eine bedeutende protestantische Universität (im europäischen Sinn des Wortes) bestand seit 1870 in Sao Paolo in Brasilien, die Mackenzie-Universität. Sie wurde 1959 verstaatlicht und damit dem unmittelbaren Einfluß der Mission entzogen. Erst in jüngster Zeit zu Universitätsrang aufgestiegen sind das von Presbyterianern geleitete Polytechnikum in San Germán auf Puerto Rico und das Candler College der Methodisten in Marianao (La Habana).

Am erstaunlichsten ist die Organisation des ganzen protestantischen Missionswerkes, daß all die vielen Denominationen oder Sekten, Gesellschaften und Institute koordiniert arbeiten. An den neun Sendestationen arbeiten 125 Missionäre, die 44 verschiedenen Denominationen angehören.

Wenn man von den Missionen bei den noch heidnischen Eingeborenen absieht, die statistisch wenig ausmachen, so ist die protestantische Mission in Lateinamerika direkte Werbetätigkeit in katholischem Feld, wenn man will systematischer Kampf gegen die katholische Kirche. Irenische Bedenken spielen dabei keine Rolle.

Zur religiösen Lage in der Ukraine

Offenbar sind im heutigen Sowjetrußland nicht alle Leute, die in Weltanschauungsfragen Einfluß haben, derselben Meinung. Es ist bekannt, daß in der Westukraine, die bis 1945 katholisch nach dem byzantino-slawischen Ritus war, in der letzten Zeit die Religionsverfolgung, wie übrigens in der ganzen Sowjet-Union, sehr verschärft wurde. Wo früher zwei antireligiöse Agitatoren tätig waren, arbeiten jetzt zehn. Ihr Ziel ist, die Kirchen soweit möglich zu schließen, und zwar „um ihren Kunstwert gegen die Abnutzung durch den Besuch der Gläubigen zu schützen". Dabei ist zu bemerken, daß die Regierung diese selben Kirchen erst vor rund 20 Jahren mit Gewalt den Katholiken weggenommen und der orthodoxen Kirche Moskaus unterstellt hatte. Man begründete diesen Gewaltakt ideologisch mit der Überlegung, daß die Sowjetregierung in ihrem Lande keine Organisation dulden könne, die von einer nichtrussischen Spitze, nämlich dem Papst abhinge. Es ist auf der anderen Seite aber bekannt, daß diese selbe Regierung Monsignore Slipyj, den sie 18 Jahre an den verschiedensten Orten ihres Reiches entweder im Gefängnis oder in Schutzhaft eingeschlossen gehalten hatte, nun plötzlich, obgleich er immer wieder seine Anhänglichkeit an Rom betont und sich stetig geweigert hatte, den Moskauer Patriarchen anzuerkennen, mit einem russischen Paß in den Vatikan reisen ließ. Dort wird er, und das wissen die Russen, auf dem Vatikanischen Konzil als ukrainischer Erzbischof von Lemberg anerkannt und tritt als solcher auch auf. Er hat in einer Rede sogar die Errichtung eines katholischen ukrainischen Patriarchats gefordert, ohne daß die Sowjetregierung dagegen Einspruch erhoben hätte. Er wurde ganz im Gegenteil zu der offiziellen Feier des Ausbruchs der Oktoberrevolution auf die russische Botschaft eingeladen. Und er ging auch dorthin. Zur selben Zeit aber geht die Religionsverfolgung im ehemaligen Galizien bewußt weiter. Es gelang zum Beispiel den Sowjetbehörden zu ihrer großen Genugtuung, an einem Krankenhaus in Lemberg eine Gruppe von etwa zehn katholischen Ordensschwestern festzustellen, die dort in einer Art religiöser Gemeinschaft lebten und Krankendienste verrichteten. Nach einer mehr oder weniger amtlichen Äußerung derselben Behörden gibt es im Gebiet der ehemaligen katholischen Bistümer Lemberg, Stanislau und Przemysl von den einstens rund 3000 katholischen orientalischen Priestern noch etwa 1000, die nach 20 Jahren Verfolgung sich nicht den Regierungslinien fügen. Man kann rechnen, daß durch die natürlichen Sterbefälle, durch die Abgänge im Gefängnis und in der Verbannung etwa 1000 Priester ausgefallen sind. Offenbar ist es also den sowjetischen Religionsverfolgern nicht gelungen, die katholische Kirche des orientalischen Ritus in Galizien auszurotten. Auch die Verschickung litauischer katholischer lateinischer Priester nach Galizien läßt uns einiges über die Frömmigkeit des einfachen Volkes erfahren. So beklagt sich zum Beispiel eine kommunistische Zeitung darüber, daß „rückständige Menschen" unter Leitung eines solchen Priesters in den Wald gezogen seien, um daselbst an einer „Quelle" zu beten. Die Zeitung sagt, daß die Wasser in der Stadt denen im Walde doch sicher vorzuziehen wären. Es ist aber auch bekannt, daß die heutigen kirchlichen Behörden den treuen, aus der Verbannung zurückgekehrten Bischof von Stanislau, der in dieser Stadt bescheiden lebte und starb, nicht als Katholiken, sondern als Orthodoxen begraben ließen. Sie dürften damit die Großzahl der einfachen Gläubigen nicht getäuscht haben.

Lehrreich ist auch, was Hermann Pörzgen in der Frankfurter Allgemeinen vom 8. April 1964 über eine Aufführung von W. C. Tendrjakows Erzählung „Die Wundertätige" (Ikone) im Moskauer Sowremmenik-Theater am Majakowskiplatz schreibt. Dieses Stück, dessen literarischer Text bemerkenswert frei von groben Angriffen gegen die Religion war – seine Richtung war himmelweit verschieden von der brutalen antireligiösen Stimmung des Anfangs der Dreißiger Jahre –, wird in der Bühnenaufführung unter dem Titel: „Ohne Kreuz" gegen Ende ideologisch antichristlich abgeändert. Das ist aber auch alles. Offenbar kann man heutzutage in Moskau auch über

Religion Dinge sagen, die sich die antireligiösen Agitatoren in Galizien niemals zu sagen getrauten.

Und hier kommt eine neue Überraschung. Monsignore Slipyj hatte auf dem Konzil ein ukrainisches Patriarchat verlangt. Keine russische Behörde hatte deshalb Einspruch erhoben. Noch viel weniger hatte man gegen ihn Maßregeln ergriffen. Etwas später erhielt er vom Papst den juristisch wenig bedeutungsvollen Titel eines „Episcopus-maior". Auch dagegen hatten die Russen anfangs keinen Einspruch erhoben, obwohl er im offiziellen Blatt des Vatikans, dem Osservatore Romano, so benannt worden war. Vor kurzer Zeit aber ließ die sowjetische Regierung über ihren Botschafter beim Quirinal in Rom, wohl zu Händen des daselbst akkreditierten Nuntius, dem Vatikan mitteilen, daß sie diesen Titel nicht anerkennen könne, da ja die katholische unierte Kirche in Sowjetrußland nicht anerkannt sei und damit juristisch nicht existiere. Nach dem Bericht in der Frankfurter Allgemeinen drohte die russische Regierung mit Vergeltungsmaßregeln, falls sich der Erzbischof als „Episcopus maior" betätige.

Man fragt sich, welche Vergeltungsmaßregeln die Regierung gegen eine „nicht mehr bestehende Kirche" ergreifen wolle. Oder glaubt sie etwa in ihren Satellitenländern, also Ungarn oder Bulgarien, gegen die dort noch bestehenden katholischen Bistümer des orientalischen Ritus vorgehen zu können?

Es wird aber aus diesen verschiedenartigen Weisen, sich zur und gegen die Religion zu äußern, deutlich, daß in Sowjetrußland in dieser Hinsicht keine absolut eindeutige Linie mehr besteht. Man muß mit vielem Mut und großer Seelenruhe die Entwicklung der nächsten Jahrzehnte abwarten.

UMSCHAU

Bildungsprogramm der Katholiken

Mußte man nicht mit dem Entwurf eines Bildungsprogramms der Katholiken längst rechnen? Seit dem Ende der 50er Jahre sind eine Reihe von Plänen zur Neugestaltung des deutschen Bildungswesens erschienen[1], die katholischen Ansprüchen nicht genügen. Je weiter diese Pläne in die Diskussion der Öffentlichkeit gelangten[2] und ihrer Verwirklichung entgegengingen, um so dringlicher wurde eine grundlegende wie systematische Stellungnahme der Katholiken zur Erziehung und Bildung. In diesem Sinne verdient die Veröffentlichung des ersten katholischen Programms, das Pfingsten 1963 herausgegebene „Bildungsprogramm des Vereins katholischer deutscher Lehrerinnen", schon als solche Anerkennung. Eine Präambel

[1] „Rahmenplan zur Umgestaltung und Vereinheitlichung des allgemeinbildenden öffentlichen Schulwesens. Empfehlungen und Gutachten des Deutschen Ausschusses für das Bildungs- und Erziehungswesen", Stuttgart 1959; abgek. „RAHMENPLAN". – „Plan zur Neugestaltung des deutschen Schulwesens". 3. Entwurf der Planungskommission ... Bremen 1960. Diskussionsgrundlage"; abgek. „BREMER PLAN". Er wurde ratifiziert als „Plan zur Neugestaltung des deutschen Bildungswesens", beschlossen in Wiesbaden 14.–16. Juni 1962; abgek. „WIESBADENER PLAN".

[2] Karl ERLINGHAGEN, *Der große Schulreformplan*, in: *Stimmen der Zeit* 164 (1959) 277. 370. – *Für und Wider den Rahmenplan.* Eine Dokumentation. Ausgew. und hrsg. von Alfons Otto SCHORB, Stuttgart 1960. – Karl BUNGARDT, *Das große Ärgernis.* Zur Polemik gegen den Bremer Plan und gegen ihre Urheber. Frankfurt 1960. – Helmut SCHELSKY, *Anpassung oder Widerstand?* Soziologische Bedenken zur Schulreform. Eine Streitschrift zur Schulpolitik. Heidelberg 1961. – Siehe Anm. 5.

ist den Leitsätzen des Programms, das 8 Kapitel umfaßt[3], vorangestellt. Ein „Entwurf" liegt vor, kein unabänderlicher Plan, eine „Diskussionsgrundlage", kein fertiges Programm.

Beginnen wir die von Seiten seiner Verfasser gewünschte „Mitarbeit – in Kritik wie in Zustimmung"[4] mit der Frage: Entspricht der Entwurf in seinen Erziehungs- und Bildungsgrundsätzen den Erwartungen der Katholiken?

Fragen wir zuerst nach der weltanschaulichen Grundlage des Programms. Im Unterschied zu den oben erwähnten Reformplänen können wir schon auf Grund der PRÄAMBEL ganz einfach feststellen: das Bildungsprogramm des Vereins katholischer deutscher Lehrerinnen – nennen wir es kurz nach seinem Entstehungsort „Essener Plan" – hat überhaupt ein weltanschauliches Fundament, d. h. feste religiöse und philosophische Grundüberzeugungen. Sie sind, obwohl in der Präambel vorangestellt, mit den konkreten Bildungsvorhaben des Programms, nicht nur Kapitel I weist darauf hin, eng verknüpft. Darum ist ein Schwund an weltanschaulicher Substanz, der beispielsweise vom Bremer zum Wiesbadener Plan mit Recht festgestellt worden ist[5], bei einer Zweit- und Endfassung des Essener Planes nicht zu befürchten.

Dieser Plan begnügt sich in seiner religiösen Grundlegung nicht nur mit dem Hinweis, ein „katholisches" Programm zu sein, sondern bezeichnet näherhin „Christus als oberstes und letztes Ziel christlicher Erziehung" (16). Den jungen Menschen bereit und fähig machen, seinen Glauben zu vollziehen ... sich als gottebenbildliche Kreatur ... auf sein Urbild hin zu verwirklichen" (ebd.), gilt als religiöse Grundwahrheit. Das Programm erspart dem Erzieher wie zu Erziehenden nicht, die eigene Glaubensüberzeugung philosophisch zu durchdringen und begründen (9, 19, 47). Damit bleibt in einer Welt des immer drohenden Zwiespalts zwischen Glauben und Wissen eine typische Forderung katholischer Weltanschauung aus mehr als traditionellen Gründen Kernpunkt des Essener Bildungsprogramms. Das wird von verschiedenen Gesichtspunkten her (anthropologisch, ethisch individuell und sozial, ontologisch) deutlich: Lehrer und Erzieher haben im heranwachsenden Menschen das „klare Bewußtsein von Würde und Wert der Person zu wecken" (6) und ihn anzuleiten, daß er „seine konkrete Situation und die sich aus ihr ergebenden Forderungen in den Blick bekomme", aber auch „die Seinswirklichkeit des anderen ... in ihren echten Ansprüchen achte" (16). Das Daseinsganze soll erfaßt, „die Wirklichkeit in ihrer existentiellen Fülle am Dauernden gemessen werden" (6). Der seinsmäßige Gegensatz zwischen Dauer und Wechsel tritt geistesgeschichtlich in der Spannung zwischen Tradition und Fortschritt auf. Pädagogisch gilt es nun, eine echte „Synthese" zu finden, um den Menschen gegenüber dem Herkömmlichen „vor der Normung zu bewahren" (7) und ihm dennoch eine sichere „Orientierungsfähigkeit" inmitten lebendiger Fortentwicklung der modernen Welt zu vermitteln (8). Wie Bildung auf dem metaphysischen und religiösen Grund „Antwort aus dem Ewigen ins Heutige hinein" ist, sollen auch „Lehrgut, Lehr- und Erziehungsweise" umgekehrt „auf das Letztgültige hin" verweisen (16). – Eine weltanschaulich beachtenswerte Grundlage ist damit aufgewiesen. Die in ihr angestrebte Einheit würde durch eine theologische Präzisierung des religiösen Grundideals, wie noch in der Besprechung von Kapitel I zu zeigen ist, an Festigkeit gewinnen.

Die Präambel zeigt ferner die wesentlichen sozialen, kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Tendenzen und Merkmale unserer

---

[3] „Das Bildungsprogramm des Vereins katholischer deutscher Lehrerinnen (VkdL). Entwurf als Diskussionsgrundlage". Essen, Pfingsten 1963; abgek. „ESSENER PLAN". Aufbau der Leitsätze in 8 Kapiteln:

I. Grundlagen des Bildungsprogramms
II. Bildende Mächte
III. Die Schule als wichtigster Bildungsfaktor
IV. Das Recht im Schul- und Bildungswesen
V. Allgemeine Fragen der organisatorischen Gestaltung
VI. Schulformen und andere Bildungsinstitutionen
VII. Die Persönlichkeit des Erziehers
VIII. Der Bildungswille des Menschen

(Die in Klammern gesetzten Zahlen des Aufsatzes verweisen auf die Seitenzahl des Programms.)

[4] Siehe Vorwort des Programms des VkdL, das nicht im Buchhandel, sondern von der Vorsitzenden Elisabeth Mleinek, Essen, Hedwig-Dransfeld-Platz 2 zu beziehen ist.

[5] Karl ERLINGHAGEN, *Von Bremen nach Wiesbaden* (Zum Schulreformplan der Arbeitsgemeinsch. dt. Lehrerverbände), in: *Stimmen der Zeit* 171 (1962/63) 227.

Zeit (Verlust an früheren Bindungen, Spezialisierung des Wissens, Wirtschaft als neue Macht, veränderte Stellung und Aufgabe der Frau), so daß die nachfolgenden Leitsätze des Programms gerade daraus besser verstanden werden können. Wenn aber u. a. festgestellt wird, daß der junge Mensch über Familie, Heimat, Volk hinausdrängt nach Europa und zur Welt (4), dann müßte der Plan später zeigen, ob und wieweit diesem Drang pädagogisch fruchtbar begegnet werden könnte[6]. – Die in den einzelnen Fachdisziplinen schulisch zu beachtenden Schwerpunkte sind kurz umrissen (z. B. naturwissenschaftlich: Problem der Forschung gegenüber biblischer Offenbarung; politisch-staatsbürgerlich: Erziehung zu größerem Verantwortungsbewußtsein des einzelnen; Berufsbildung: Zufriedenheit und Verwachsensein mit der Berufsaufgabe).

In der Präambel wird schon deutlich, daß es den Verfassern des Essener Planes bisher vorwiegend – wenn auch nicht ausschließlich – um eine genaue Stellungnahme zu den Fragen aus dem Bereich der Mädchen- und Frauenbildung geht. Die katholischen Lehrerinnen entsprechen damit ihrer Pflicht und sagen aus, was ihnen aus ihrer Berufswelt möglich ist und wichtig erscheint. Doch sollte der pädagogische Rahmen schon echt und voll ausgefüllt werden, der einem alles umfassenden Bildungsprogramm der Katholiken eignen muß.

Die Darstellung und Besprechung der LEITSÄTZE in ihren 8 Kapiteln kann und will die eigene Lektüre und Auseinandersetzung des Lesers mit der konkreten Bildungskonzeption des Essener Planes nicht ersetzen. Indessen beschränkt sich die vorliegende Kritik auf diejenigen Punkte, die heute im pädagogischen Leben als besonders aktuell gelten und umstritten sind. Wegen dieser Einschränkung sei als Gesamteindruck vorausgeschickt und aller kritischen Stellungnahme zugrunde gelegt, daß der Essener Erziehungs- und Bildungsplan sachlich und nicht nur wegen seiner konfessionellen Ausrichtung als Verbesserung der bisherigen Schulreformpläne angesehen wird.

I. DIE GRUNDLAGEN DES BILDUNGSPROGRAMMS. In das erste Kapitel könnte, vom logischen Aufbau des Planes her gesehen, das Kapitel VIII. DER BILDUNGSWILLE DES MENSCHEN einbezogen werden. Wenn „die gesamte Bildung", wie es in diesen beiden Kapiteln wörtlich heißt, „Hinordnung auf Gott" (17, 70) ist, dann wird an dieser wie an manchen anderen Formulierungen – gewiß richtigen, aber eben doch recht allgemeinen (in einem islamischen Bildungsprogramm ebenso möglichen) Formulierungen – deutlich, wieweit die Verfasser des ersten katholischen Reformplanes gegenüber den nichtkatholischen Programmen weltanschauliche Lücken auffüllen mußten und aufgefüllt haben. Anderseits erhebt sich die Frage, ob nicht in einem ausdrücklich konfessionellen Bildungsplan genauere Bestimmungen – in diesem Fall des katholischen – Erziehungszieles zu geben sind. Was z. B. den Ausdruck „Hinordnung auf Gott" betrifft, so wäre für den Essener Plan, durchaus in seinem Selbstverständnis (9, 11, 16 f.), die Wendung „Hinordnung auf Christus" gemäßer. Von Christus her und zu ihm hin, von seinem gelebten Leben her und auf dieses Leben hin reift die Lebensordnung[7] des Christen. Wenn das Christus nachzugestaltende eigene Leben, die Nachfolge Christi, immer jeweils nur im personalen Vollzug des einzelnen Christen eine Sinngebung erfahren kann, d. h. „in der jeweiligen Lebenssituation" und an den konkreten Aufgaben"[8], so läßt sich gerade deswegen der im einzelnen ähnlich bestimmte Bildungsbegriff des Essener Planes mit dem Begriff der Nachfolge Christi verbinden (sonst blieben die Wendungen wie „die Welt" verstehen „als Anruf des personalen Gottes an den personalen Menschen" (7), „sie geistig durchdringen und über sie hinaus die Verbindung zum Göttlichen finden" (19) zu allgemein und mißverständlich).

Nur mit konsequenter Hinordnung auf Christus wäre dem erstrebten Erziehungsideal der „Persönlichkeit" (17, 31) jeder neuhumanistische

---

[6] Vgl. Friedrich SCHNEIDER, *Europäische Erziehung.* Die Europa-Idee und die theoretische und praktische Pädagogik. Freiburg 1959.

[7] Karl ERLINGHAGEN, *Vom Bildungswesen zur Lebensordnung.* Freiburg 1960, 133.

[8] Ebd. Kap. 14 Katholische Erziehung als Nachfolge Christi, S. 152.

Beigeschmack genommen[9], träten die in Kapitel II angeführten „BILDENDEN MÄCHTE" (Familie, Kirche, Schule und Staat 20 ff.) aus ihrer Autonomie und Beziehungsferne zueinander, um als je kompetente Bildungskraft den Schulformen und Bildungsinstitutionen Grundlage, Ziel, Führer und Schutz zu sein. Ein nichtkatholischer Kritiker der Schulreformpläne, wie z. B. Helmut Schelsky[10], könnte das enge Verhältnis, das Kirche und Schule wesensmäßig miteinander verbindet, eher verstehen, wenn im Bildungsprogramm des VkdL die Kirche nicht nur als Institution gesehen würde, die eben „auch ein Erziehungsrecht hat" (28). In diesem Punkt könnte der Essener Plan sich an den lebendigen Gedanken Adolf Heusers[11] orientieren und die Leitsätze des Programms über Kirche und Schule vertiefen.

III. DIE SCHULE ALS WICHTIGSTER BILDUNGSFAKTOR. Prinzipiell wird die konfessionelle Schule gefordert, die von katholischem Geist geprägt sein muß. Sie bemüht sich darum, in weitverzweigten ‚normalen' wie heilpädagogischen Schuleinrichtungen aus Begabten wie Minderbegabten das je Bessere zu formen und in ihnen „die zu ergänzenden Anlagen zu pflegen" (26). Ziel ist die Selbstbefähigung und Selbstentscheidung des Heranreifenden. Es ist allerdings zu fragen, ob die so prinzipiell geforderte Eigenständigkeit der Mädchenbildung und Ablehnung der Koedukation (22 f., 33, bedingungsweise 45) in allen Schularten und allen Altersstufen den Gestaltern eines alle Bereiche katholischer Erziehung umfassenden Programms – und ein solches muß ja das Ziel sein – ebenso notwendig und wünschenswert erscheint[12]. Trotz Ablehnung der Koedukation[13] gilt aber, daß „das Prinzip der Bekenntnisgleichheit dem der Eigenständigkeit der Geschlechter", wo immer notwendig, überzuordnen" sei (36).

IV. DAS RECHT IM SCHUL- UND BILDUNGSWESEN. Das Programm bezieht in das Elternrecht, das vorstaatlich ist, ein: die Wahl der Schulform, auch der freien, vom Staat zu errichtenden Privatschule, und die Berufswahl des Kindes. Ein Recht der Kirche zur Errichtung von Schulen wird nicht erwähnt. Gegenüber der grundsätzlich angestrebten Bewahrung des Kindes, besonders „vor Angriffen auf seine religiöse Meinung" (besser: Überzeugung!) „und Lebensführung" (24), erhebt sich die Frage, ob nicht diesem Grundsatz die Perspektive der Grundschule und unteren Anschlußklassen einseitig zugrundegelegt wird, so daß nur für diese Erziehungs- und Altersstufen mit Recht gefordert wird, was für die zum Schulabschluß und zur Reife führenden Klassen nicht mehr wünschenswert, praktisch auch kaum durchführbar ist.

V. ALLGEMEINE FRAGEN DER ORGANISATORISCHEN GESTALTUNG des Schulwesens. Der Essener Plan konzipiert eine Vielgestalt von Bildungseinrichtungen. Der Kern des Schulwesens ist dreigliedrig: Volksschule, Real-(Mittel-)Schule und Höhere Schule. Charakteristisch sind Zu- und Übergänge dieser Schulen untereinander (obwohl sie gebäudemäßig nicht als Mammutkomplexe verbunden sein sollen): vom Schulkindergarten kann der Spätentwickler in die Grundschule eintreten, über die Realaufbauschule in die Realschule, über das Aufbaugymnasium (zu errichten besonders in Kleinstädten) in die Höhere Schule. Der begabte Realschulabsolvent soll die Möglichkeit haben, nach einem einjährigen Aufbauzug die beiden Primen der Höheren Schule zu besuchen. Es läßt sich denken, daß diese Übergänge dazu beitragen könnten, den statistisch nicht überall sicher nachweisbaren, aber aus anderen Tatsachen festgestellten katholischen Bildungsrückstand auszugleichen und eine in ersten schulischen Schwierigkeiten aufkommende Mutlosigkeit bei Eltern und ihren Kindern zurückzuhalten.

VI. SCHULFORMEN UND ANDERE BILDUNGSINSTITUTIONEN. Formenreichtum

[9] Ebd. Kap. 11 Die Nachfolge Christi in der kath. Pädagogik, S. 137.

[10] Helmut SCHELSKY, *Anpassung oder Widerstand?* Vgl. Anm. 3.

[11] Adolf HEUSER, *Die katholische Schule*, Kamps Pädagogische Taschenbücher, Blaue Reihe Bd. 8, Bochum 1961.

[12] Vgl. Wolfgang SCHEIBE, *Die Pädagogik im 20. Jh.* Stuttgart 1960, 285 ff.

[13] Elisabeth MLEINEK, *Der kulturpolitische Standort unseres Bildungsprogramms*, in: *Katholische Frauenbildung* 64 (1963) 545 ff.

weist nicht nur die Höhere Schule auf in ihren fünf gymnasialen Zügen (alt- und neusprachlich, mathem.-naturwissenschaftlich, sozial- und wirtschaftswissenschaftlich), sondern auch die den Beruf bildenden und ihn begleitenden Schularten. Mit ihrer Vielzahl sind die Bildungschancen (u. a. über den sogen. „Zweiten Bildungsweg") und die Verzweigungen bis zur Hochschule und Universität hin so reich entfaltet, daß eine Planskizze vom Aufbau und Zusammenhang aller Schulen, die in den bisherigen Bildungsplänen jeweils gegeben wurde, noch notwendiger innerhalb des Essener Bildungsprogramms wäre, in dem sie fehlt.

Mit gutem Recht wird vor dem Übergang der Volksschule zur Berufsschule ein 9. Schuljahr, das den „Sinn des Schonraums und der Lebensreifung hat" (42) vorgeschlagen. Oft werden aber, wie z. B. zu diesem Vorschlag, nicht die grundsätzlichen wie weiterführenden Argumente aus der modernen katholischen Literatur aufgegriffen[14]. Dagegen finden sich im Vorwort Hinweise auf die KOMMENTARE zum Bildungsprogramm in „Katholische Frauenbildung"[15] und S. 14 Anm. 2 zur Mädchenerziehung. Doch selbst auf diesem Gebiet wären die von Alva Mydral und Viola Klein gewonnenen Erkenntnisse[16] und ihre Beurteilung von Leo Zodrow[17] hinzuzunehmen und auszuwerten. Vorbildlich und von echtem katholischem Geist beseelt ist die Deutung der Aufgaben, die sich im Bereich der Heilpädagogik für den Lehrer und Erzieher auftun (dem es gelingen muß, „die Behinderten ... zur inneren Annahme ihrer Behinderung zu geleiten" [53]). Hier werden die Fragen bis zu ihren Gründen durchdacht und in ihren praktischen Lösungen dargelegt („aus der unauslöschlichen und uneingeschränkten Gotteskindschaft der Behinderten erwächst unser mitmenschliches Verhalten ihnen gegenüber mit all seinen Konsequenzen" [52]). Wegen der in diesem Abschnitt aufgewiesenen Bedeutung, die das Leid und die Behinderung für das Weltbild des Christen haben (indem darin „die ganze Spannweite der Schwachheit aller Menschen vor Gott, ihre völlige Abhängigkeit vom göttlichen Willen, ihre absolute Gnadenbedürftigkeit deutlich wird" [56]), muß allerdings an anderer Stelle (68) überlegt werden, ob und wieweit derjenige, der „den Lehrberuf ergreifen will, von körperlichen Gebrechen frei sein muß" (d. h. so ausnahmslos wie von hemmenden Neurosen); hier ist sicher eine Unterscheidung zu machen.

Im Ganzen läßt sich der Eindruck gewinnen, daß der Essener Plan die einzelnen pädagogischen Phänomene und Institutionen tiefer als die bisherigen Bildungsprogramme auf ihren Sinn, ihre heutige Bedeutung und Möglichkeit hin befragt.

Das VII. Kapitel über die PERSÖNLICHKEIT DES ERZIEHERS beschränkt sich auf wenige Angaben; es sollte aber auch Vorstellungen über die religiöse Bildung des an der Bekenntnisschule Unterrichtenden enthalten. Ist es nicht möglich, daß in unserer Zeit des aktiver werdenden Laien mehr Lehrkräfte als bisher zu ihrer Fachausbildung die missio canonica erwerben? Der mancherorts mit Unterricht überlastete Pfarrgeistliche würde dadurch entlastet und der eine Lehrer herangebildet, der – z. B. in Mathematik, Physik und Religion – den jungen Menschen heute unmittelbarer von der Einheit des katholischen Weltbildes überzeugen kann als Fachlehrer und Katechet getrennt.

Nicht nur diese Frage der Lehrerbildung macht deutlich, daß in einem Bildungsprogramm auch Hochschule und Universität einbezogen sein müßten mit ihren heutigen Problemen. Sie aber wurden im Unterschied zu anderen Bildungsplänen im Essener Entwurf ebensowenig berücksichtigt wie das Internat, jene Einrichtung, in der sich katholische Erzieher und Lehrer als Stellvertreter der Eltern besonders zu bewähren haben.

Katholische Erziehung und Bildung streben

---

[14] Marian HEITGER, *Gedanken zum 9. Pflichtschuljahr*, in: *Stimmen der Zeit* 171 (1962/63) 409.

[15] Besonders die drei kommentierenden Vorträge während der 69. Hauptversammlung des VkdL in Aachen in: *Katholische Frauenbildung*, 64. Jg. September 1963, H. 9.

[16] Alva MYDRAL und Viola KLEIN, *Die Doppelrolle der Frau in Familie und Beruf*, 1956, dt. Übers. Ursula Schroth-Pritzel, Köln.

[17] Leo ZODROW, *Die Frau in Familie und Beruf*, in: *Stimmen der Zeit* 171 (1962/63) 366 und 441.

nach einer neuen und umfassenden Form, um Christus in der Welt von heute zu bezeugen. Dazu hat der Essener Bildungsplan einen beachtlichen Grund gelegt. Bei allen Lücken überwiegen trotzdem Stärken; darum kann der Essener Entwurf von seiner Diskussionsgrundlage einmal aufsteigen und das alle Bereiche der Bildung und Erziehung umschließende Programm der Katholiken werden, wenn und indem sich die Verantwortlichen um seine Endgestaltung mitbemühen.

Eilert Johannes Lohe SJ

Secession

Europäische Kunst um die Jahrhundertwende

Diese Münchener Ausstellung stellt in ihrem Titel einen besonderen gesellschaftlichen Vorgang in den Mittelpunkt: die Secession. Secession heißt Trennung oder Absonderung. In den Jahren 1890–1910 haben sich in fast allen europäischen Hauptstädten Gruppen von Künstlern von den offiziellen Kunstvereinigungen abgesondert, um einen neuen Verein zu gründen. Solche gesellschaftliche Sonderungen hat es zu allen Zeiten gegeben: So trennten sich die Ackerbauern von den Jägern und Sammlern, die Bürger von den Rittern und Bauern und im späten 18. Jahrhundert die Aristokratie vom Volk. Die Secession aber ist eine Trennung eigener Art. Sie spricht zunächst nicht so sehr von einer politischen Sonderung – es geht nicht um Spaltungen in verschiedene Stände, Staaten oder gar Religionen –, vielmehr wird die Trennung der Kunst wegen vollzogen. Ein Teil der Künstler war mit dem offiziellen Kunstbetrieb nicht mehr zufrieden und suchte neue Wege.

Der Zerfall des ästhetischen Bewußtseins

Hinter den ästhetischen Problemen stehen eigenartige Auseinandersetzungen in der Psyche des modernen Menschen selbst: Intellekt und Gefühl, Wissenschaft und Kunst, Technik und Erleben finden nicht mehr zusammen.

In Berlin war es besonders der Skandal um die Ausstellung der Bilder des Norwegers Eduard Munch, der 1910 den Streit der Meinungen entfachte. Seine Bilder schienen – selbst, wenn man mit den Augen der Impressionisten sah – chaotisch und gesudelt. Heute zählen wir Munch zu den größten Künstlern der Zeit und können seine Gegner kaum noch verstehen. Aber die Munch-Ausstellung war auch in Berlin nicht die erste Trennung und der erste Streit um die neue Kunst. Und wenig später sollte Herward Walden mit dem „Sturm" und mit dem „Blauen Reiter" neue Entrüstung wachrufen.

Die Münchener Secession wollte sich 1893 nicht einmal mehr an der Kunstausstellung beteiligen, deren Leitung das Königliche Staatsministerium in die Hand zu nehmen gedachte. Im Jahr 1901 folgte hier die Gründung der „Phalanx" und schließlich eröffneten Kandinsky und Marc 1912 den „Blauen Reiter". In Paris gaben Unstimmigkeiten bei der Preisverteilung auf der Weltausstellung 1889 den Anlaß zur Gründung der „Société Nationale des Beaux-Arts". Widerspruch erregten die ersten Fauves durch den Herbstsalon von 1903. Einzelne Galerien und Kunsthändler wie Durand-Ruel und Georges Petit boten den jungen Künstlern neue, vom offiziellen Geschmack unabhängige Möglichkeiten. In Wien entstand 1897 eine Vereinigung bildender Künstler Österreichs, die mit ihrer Zeitschrift „Ver Sacrum" dem Neuen zum Durchbruch verhelfen wollte.

Man wird diese Künstler, die sich gegen den Geschmack der offiziellen Gesellschaft zur Wehr setzten, besser verstehen, wenn man bedenkt, daß beispielsweise Kaiser Wilhelm II. am 18. Dezember 1901 anläßlich der Vollendung der Siegesallee sagte: „Eine Kunst, die sich über die von mir bezeichneten Gesetze und Schranken hinwegsetzt, ist keine Kunst mehr." Natürlich kann niemand die Äußerungen des Monarchen seinen Untertanen anlasten, aber in einem Staatsgefüge, in dem der Monarch derartige Meinungen kundtun darf, werden auch die Bürger ähnliche Ansichten äußern.

Die Gewohnheit, den Maßstab für die Qualität geistiger Werte von der herrschenden Gesellschaft abhängig zu machen, hat sich sehr schnell verbreitet. Wir brauchen nicht nur an die Kunstdiktatur des Nationalsozialismus oder an den sozialistischen Realismus zu denken. Auch bei uns ist sehr oft nur mehr die Gesellschaft Norm für Kunst und Wissenschaft. So mag zwar der Kaiser gestorben sein, der fragwürdige Geist, den sein Ausspruch verkörpert, lebt weiter.

Deshalb mußte es zur Secession kommen. Die Ursache für die Trennung war das künstlerische Gewissen, die Verantwortlichkeit der einzelnen Person; aber die Person, die nicht übergeordneten Einsichten verpflichtet ist, kann keine allgemeingültigen Normen aufstellen. Diese Tatsache belegt die Münchener Ausstellung – eine Ausstellung, die alle sehr beeindruckt hat. Die Vielfalt der hier sichtbar werdenden künstlerischen Auffassungen kann kaum größer gedacht werden. Diese Vielfalt ist jedoch nicht nur durch die Verschiedenheit der Personen begründet, sondern die Unterschiede sind auch qualitativer Art. Das Sentimentale macht sich in einer Reihe von Werken breit. Das Literarische und Nur-Erdachte ist ebenso stark vertreten. Wenn Max Klingers „Urteil des Paris" an den hervorragendsten Platz der Ausstellung gestellt wird, dann wohl nicht deshalb, weil sich in diesem Bild die geistigen Kräfte der Zeit besonders aussprechen. Wenn man glaubt, die „wirkungsvollsten, zeitgebundenen Mittel" in Klinger gefunden zu haben, so macht man sich die Schwäche der Zeit zu eigen, die ebenfalls den Effekt suchte. Klingers Bild ist wohl nicht „ein Theater von besonderer Bedeutung", sondern eher ein Theater ohne Bedeutung[1]. Toulouse Lautrec oder Eduard Munch hätten den Geist des Umbruchs darstellen können, Klinger vermag es nicht. Bei einer solchen Aufstellung wird der Historiker zum Gegner des Kunsthistorikers; denn der Historiker soll darstellen wie es war, der Kunsthistoriker aber soll künstlerische Werte erkennen und würdigen.

In Klingers „Urteil des Paris" als Mitte der Ausstellung kommt nicht nur die Schwierigkeit unserer Urteilsbildung zum Ausdruck, die Problematik der Inhalte überhaupt wird an diesem Bild und in der Ausstellung selbst sichtbar.

Die Fragwürdigkeit der Inhalte

Das Pseudopathos der seichten Akte und die „Weihe", die dem Bild seine Atmosphäre verleihen, zeigen, daß Klinger zur Wirklichkeit des antiken Themas kein Verhältnis mehr hatte. Elemente des offiziellen Geschmacks lassen sich also auch in der Secession feststellen. Bei Franz Stucks „Pallas Athene" auf Goldgrund wird man auch kein besonderes Verhältnis zum Mythos bemerken. Walter Cranes „Schnitter Tod" oder „Die Pferde Neptuns", Segantinis „Die bösen Mütter", Torops „Drei Bräute" und Moreaus „Salome", um nur einige zu nennen, zeigen ebenfalls die Problematik der Inhalte. Auch in der Secession sind also sehr viele Gedankenmaler am Werk. Das, was man dachte, und das, was man empfand, bilden kaum noch eine Einheit. Das gilt auch – so bedauerlich die Feststellung für den Christen sein mag – für das religiöse Motiv. Gustave Moreau war sicher von den edelsten Absichten bewegt, als er „Die Engel von Sodoma" oder „Engel, Blumen auf den Vatikan werfend" malte. Religiös werden uns diese Werke kaum bewegen. Vor Ludwig von Hofmanns Bildern kann man nur staunen, wie der Künstler auf den Gedanken kommen konnte, das junge Paar in Badeferien „Adam und Eva" zu nennen. Auch bei Maurice Denis und Puvis de Chavannes wird man bei religiösen Themen ernste Vorbehalte machen müssen. Diese Themen sind für die Maler des „fin de siècle" kaum vollziehbar, – nicht aber die religiöse Stimmung, das Sentiment. Auf dem Sentiment ruhte damals nahezu alles auf, was sich Religion nannte.

Sicher hatte die Kirche auch im 19. Jahrhundert die Religion nicht auf dem Gefühl aufgebaut; aber nachdem die offizielle Gesellschaft praktisch den Positivismus als Grundlage anerkannt hatte, ließen sich ideelle Werte kaum

[1] Secession. Europäische Kunst um die Jahrhundertwende. Ausstellungskatalog. Konzeption und wissenschaftliche Bearbeitung der Ausstellung: Dr. S. Wichmann (München 1964) 1 und 5.

schützen. Aus dem Mythos wurde die Märchenstimmung oder das Bildungsstück. Die Historie hatte die Ahnen der Herrscherhäuser zu verherrlichen, aber das war in einer Zeit, die ohne eine lebendige Tradition auskam, eine schwierige Sache. Was von Mythos und Historie blieb, war die Moral. Jedoch ist eine Moral ohne Gott eine widersprüchliche Konstruktion. So blieb zuletzt nur die Welt, die Natur; aber gerade die Natur hat in der Malerei des 19. Jahrhunderts vom Realismus bis zum Expressionismus ihr Gefüge von Grund auf verändert. Selbst die Landschaft wird im Neoimpressionismus und Expressionismus fragwürdig. In der abstrakten Malerei aber hat sie ihr Erscheinen ganz eingestellt. Nur ein Inhalt blieb erstrebenswert, das Leben selbst.

Die Vorherrschaft des Erotischen

Dieser Inhalt zeigt sich deutlich in der Vielfalt der erotischen Motive, die man in der Ausstellung sehen konnte. Die Akte von Corinth und Bonnard sind nicht zu übersehen. Slevogt und Liebermann bieten Beispiele dafür. Von besonderer Eindringlichkeit sind die erotischen Darstellungen von Schiele. Das Thema erhält jedoch bei dem Österreicher eine Charakteristik sozialer und psychischer Art: Eine elementare Not kommt in Schieles Bildern zum Ausdruck. Die Formen – namentlich die Umrisse der Gestalten – sind zerrissen, die Farben wirken hektisch. Dabei erscheint manches abstoßend; aber keines der Werke wirkt leer oder trägt ein falsches Pathos zur Schau. Die intellektuelle Linienführung, die nervöse Expressivität kennzeichnen die erotische Welt der Zeit und charakterisieren die Epoche.

Wenn schon bei Schiele die Verbindung des erotischen Themas mit einer Notsituation auffällt, bei Eduard Munch, dessen Werk sehr viel größer ist, werden die Belege für diese Thematik noch stärker. Die „Eifersucht" und die „Madonna" sprechen eine deutliche Sprache. „Religion und Erotik. Das sind die Grundfragen, die durch alle Verkleidungen hindurch erkennbar bleiben."[2] Die „Madonna" des Norwegers vereinigt nicht nur das religiöse Motiv mit der Erotik. Sie interpretiert auch das Schicksal des Malers und seiner Zeit. Eduard Munch stammte aus einer sehr religiösen protestantischen Familie. So waren ihm die Fragen der Frömmigkeit von Haus aus vertraut. Zugleich aber nahm er am Leben der Boheme von Christiania teil. Das liberale Milieu dieser Künstler und Literaten haben ebenfalls formend in das Leben des Künstlers und in sein Werk eingegriffen. Die „Madonna" faßt gleichsam diese Gegensätze zusammen. Ja, man könnte mit der allgemeinen Formel Tradition und Fortschritt nicht nur dieses Bild, sondern die Problematik der Zeit erklären. In diesem Zusammenhang darf noch ein anderes Bild des Norwegers erwähnt werden, die „Pubertät"; denn dieses Bild stellt wohl ein erstes Mal in der Kunstgeschichte überhaupt die Angst vor der erwachenden Sexualität dar. Pseudomoralische Fassaden, hinter denen Eros und Angst stecken, sind Wirklichkeiten, an denen Siegmund Freud sein „Unbehagen in der Kultur" diagnostizierte. Auch ein anderer Wiener, der Maler Gustav Klimt, macht in besonderer Weise das Morbide und Pseudoerotische in seinen Werken sichtbar. Die schmalen Damen der Gesellschaft, die von Klimt mit einer flächigen und ornamentalen Ausstattung versehen werden, illustrieren das „Unbehagen in der Kultur". Von der menschlichen Tiefe des Norwegers besitzt der Wiener so gut wie gar nichts, dagegen hat er viel von Makart gelernt.

Diese erotischen Kräfte sind auch dort wirksam, wo wir sie nicht unmittelbar vermuten, nämlich in der sogenannten Ornamentik des Jugendstils.

Die Ornamentik und der Ursprung des Formengefühls der Zeit

Das Ornament gehört seinem Wesen nach der alten mythischen Weltauffassung an. Dort repräsentiert es die große Weltordnung – den Kosmos. So setzte man z. B. in der alten Kunst

[2] Hans H. Hofstätter: Geschichte der europäischen Jugendstilmalerei (Köln 1963) 44.

an den Rand der Welt den Fluß, etwa als Mäander oder man baute in die Bogen der Tympana Quadrate mit Rosetten und Sternbildern, um den Himmel und sein Gewölbe sichtbar zu machen. Immer hatte das Ornament einen Sinn und drückte eine wesentliche Beziehung zur Welt aus.

Die ornamentartigen Gebilde des Jugendstils enthalten einen solchen objektiven Sinn nicht mehr. Sie sind subjektive Erlebnisse, Impulse, die sich mühen, einem „floralen Erlebnis" Ausdruck zu verleihen. Sie wollen spontan sein. Das Leben selbst soll in ihnen Form werden. Die Möbel von Mackintosh, Riemerschmid oder van der Velde werden von diesen vegetativen Impulsen geprägt. Und in den Architekturen etwa eines Antonio Gaudi gewinnt man den Eindruck, der Baumeister wollte den „Élan vital" von Henri Bergson monumentalisieren. Dieses In-den-Vordergrund-rücken der vitalen Kräfte zeigt genauso wie das Überhandnehmen des Erotischen, daß das Leben durch die Technisierung und Rationalisierung in der Tiefe erschüttert war. Das Übermächtigwerden der triebhaften Kräfte erklärt sich wohl – wenn man vom Moralischen absieht – als Reaktion der Natur gegen die einseitige Rationalisierung und Technisierung der Welt. Allein der Kampf um das Leben und alles Lebendige erzeugt keinen neuen Stil und auch keine Ornamentik im alten Sinn, weil diese Erfahrungen und Defensivkämpfe subjektiver Art sind. Jeder erfindet seine eigenen Arabesken und Formen, jeder entwirft sein eigenes Bild vom Leben. Nicht der Stil, sondern die abstrakte Malerei steht als Ergebnis der Bemühungen des Jugendstils um die Ornamentik vor uns.

Die Gleichmacherei des Formenapparates der Jugendstilmöbel war ein Zugeständnis an die Bildung, die den Stil wollte. Die Gleichmacherei war aber auch ein Zugeständnis an die Maschine und das Kollektiv. Die Einheit war nur mehr durch Formalismus zu erreichen. Die Zukunft auf diesem Gebiet gehörte jedoch den Notwendigkeiten der Technik, deren Formen durch die Prinzipien des Kubismus eher zu fassen waren als die vom Gebrauchszweck unabhängigen teigigen und schwellenden Ornamente des Jugendstils. Das Anliegen dieser Ornamentik vertritt heute die abstrakte Malerei: die freie Form der unabhängigen künstlerischen Persönlichkeit.

So wesentlich die Impulse der Jahrhundertwende auch waren, sie haben gerade den Stil nicht geschaffen, den man anstrebte, sondern eher eine allgemeine Formenanarchie. „Die Menschen des 20. Jahrhunderts können sich etwas darauf einbilden, im chaotischsten Jahrhundert der Weltgeschichte zu leben." So schließt Jean Cassou seine Überlegungen zu unserm Thema ab[3]. Tatsächlich lassen sich auch in der Münchener Ausstellung alle Ismen des 19. und 20. Jahrhunderts feststellen: Realismus, Impressionismus, Neopressionismus, Symbolismus, Expressionismus, Kubismus, Futurismus, Surrealismus, Abstraktion, Kitsch und Kunst. Dabei darf nicht übersehen werden, daß die jeweiligen Ismen inzwischen in die verschiedensten Stil- und Spielarten auseinander gefallen sind und eine gemeinsame Geistigkeit nicht mehr erkennbar ist. So spiegelt die große Ausstellung in München das, was wir sind. Die Secession hat zwar dem einzelnen große Freiheiten errungen, kann aber keine Gemeinschaft mehr stiften. Der isolierte Einzelne aber verfällt den kollektiven Mächten der Technik, Wirtschaft und Politik. Diese gebärden sich als Mäzene und statten die Kunst verschwenderisch aus. Jeder Künstler ist frei, er kann tun, was er mag, wenn ihn nur ein Kollektiv, eine Gruppe dieser Gesellschaft unterstützt. Die „Auseinandersetzung" selbst ist bei unseren geistigen Diskussionen Stil geworden. Jeder kann denken, lehren und bilden, was er will – solange er nicht gegen die Polizeivorschriften verstößt. Eine allgemein verbindliche Antwort aber gibt es bei all diesen Auseinandersetzungen nicht mehr. So steht auch bei der Ausstellung Secession keine verbindliche Wirklichkeit mehr hinter der bunten Vielfalt der Formen.

Herbert Schade SJ

[3] J. Cassou, E. Langui; N. Pevsner: Durchbruch zum 20. Jahrhundert. Kunst und Kultur der Jahrhundertwende (München 1962) 115.

BESPRECHUNGEN

Heilige Schrift

LEON-DUFOUR, Xavier: *Les Evangiles et l'histoire de Jésus.* Paris: Editions du Seuil 1963. 526 S.

Die neuesten Forschungen und vor allem die Hypothesen über die Entstehung und den geschichtlichen Wert der Evangelien haben nicht wenige Gläubige beunruhigt, und das um so mehr, als nicht immer zwischen gesicherten Ergebnissen und bloßen Hypothesen unterschieden wird. Allerdings sollte die Zahl der sich seit etwa 100 Jahren ablösenden Theorien zurückhaltend machen. Anderseits sind diese, wenn sie auch wieder aufgegeben werden mußten, in vielen Fällen nicht ohne Nutzen gewesen. Im vorliegenden Buch hat es ein Fachmann in voller Kenntnis der französischen, englischen und deutschen Literatur unternommen, die verschiedenen Ansichten vorurteilslos zu prüfen und die wirklichen Ergebnisse für weitere Kreise darzustellen. Es wird gezeigt, daß jeder Evangelist aus der überlieferten Menge von Berichten über das Leben Jesu, die in der Urgemeinde in Predigt und Katechese weitergegeben wurden, einzelne Stücke ausgewählt und so angeordnet hat, wie dies seiner besonderen Absicht entsprach. Wird man einmal darauf aufmerksam gemacht, dann leuchten manche Einzelheiten in neuem Licht auf. Von den Evangelien, wie sie uns vorliegen, geht die heutige Forschung zurück auf die Quellen, die eben erwähnten meist mündlich weitergegebenen Berichte. Durch diese Erkenntnis fällt die Hypothese einer Quelle Q hin; ebenso ist es unnötig anzunehmen, daß Matthäus und Lukas die Überlieferung in der Gestalt des Markusevangeliums kannten. Alle vier Evangelisten schöpften aus der gemeinsamen mündlichen Überlieferung. Aus dieser ging die Schrift hervor und nur aus ihr erhält sie ihren richtigen Sinn; sie ist schriftlich festgelegte Überlieferung. Damit erhält auch das Johannesevangelium ein neues Gewicht als geschichtliche Quelle. Die Absicht der vier Evangelisten, Jesus darzustellen als den Sohn Gottes (Mk), als die Erfüllung der Geschichte Israels durch Jesus und die Kirche (Mt), den gütigen, erbarmenden Herrn für alle Armen und Sünder (Lk), die Offenbarung der Herrlichkeit des Sohnes schon in dem irdischen Dasein Jesu (Joh), machen ihren Bericht nicht unglaubwürdig; sie stellen je eine Seite der unerschöpflichen Wirklichkeit des Herrn dar. Geht man von unseren Evangelien auf die ihnen zugrundeliegende Überlieferung zurück, so ergibt sich wohl, daß die Urkirche einzelne Berichte auf ihre gegenwärtigen Aufgaben und Nöte angewandt hat und daß dies in einzelnen Fällen zu einer Verschiebung des Akzentes geführt haben mag. Jedoch hört man zuweilen noch den aramäischen Wortlaut hindurch, wie ihn Jesus ausgesprochen hat, obschon die Urgemeinde nicht zuvörderst die philologische Sorge hatte, den Wortlaut genau festzuhalten; sondern sie wollte den Sinn bewahren und vor allem die Gestalt des Herrn begegnen lassen. Wäre die Urgemeinde so schöpferisch gewesen, wie manche Theorien es ihr zumuten, so wären die Evangelien anders ausgefallen, als sie jetzt sind, mit ihrer Kargheit an Beschreibungen und malerischen Einzelheiten und mit der Nüchternheit der Wunderberichte, denen es offenbar nicht so sehr auf das Wunderbare als solches ankommt, sondern zuerst auf die Offenbarung des Herrn, seines Erbarmens und seiner Macht. Die bis in die kleinsten Einzelheiten gehende Forschung war nicht vergebens. Wir spüren wieder die Wichtigkeit der Überlieferung; wir ahnen das Leben in der Urgemeinde. Vor allem aber haben die Evangelien ein deutlicheres Relief erhalten und verblaßte Farben leuchten in neuer Frische auf. Keine Kluft trennt das irdische Leben Jesu von dem Leben und der Überlieferung der Urgemeinde; wo man eine solche behauptet, sind es nicht geschichtliche Erkenntnisse, sondern philosophisch-theologische Vorurteile, die zu solchen Annahmen führten.

A. Brunner SJ

AUZOU, Georges: *Als Gott zu unseren Vätern sprach.* Geschichte der heiligen Schriften des Gottesvolkes. Freiburg: Herder 1963. 400 S. Geb. 27,50.

Die Verfasser der biblischen Schriften lebten in Zeiten, die andere literarische Gewohnheiten hatten als heute. Um den Inhalt der Bücher und die Absicht ihrer Verfasser recht zu ver-

stehen, tut man gut daran, diese Gewohnheiten zu kennen. Dazu kann das vorliegende Buch weiteren Kreisen gute Dienste leisten. Es unterrichtet über die Zeit, in der ein jedes Buch entstanden ist, über die Art der Abfassung und über die Anliegen und Absichten, die den jeweiligen Verfasser leiteten oder die sich aus der Zeitlage ergeben. Es umfaßt die Schriften des AT und des NT. *A. Brunner SJ*

van TRIGT, F.: *Die Geschichte der Patriarchen.* Genesis 11, 17–50, 26. Mainz: Matthias Grünewald-Verlag 1963. 128 S. Geb. 10,80.

Dem Verf. kommt es vor allem darauf an, den religiösen Gehalt der Patriarchengeschichte herauszustellen, und damit trifft er sich sicher mit den Absichten der biblischen Schriftsteller. Er zeigt, wie der Leser merken soll, daß das erwählte Volk von Anfang an unter der Leitung Gottes stand, wie es ihm, und nicht der eigenen Kraft und Weisheit, seine Erwählung und seine Erfolge verdankt, und wie Gott auch Fehler und Irrtümer der Menschen zu seinen Absichten benützt. Es wird darauf hingewiesen, wie die verschiedenen Quellen, die der letzte Verfasser nebeneinander stehen ließ, einander berichtigen, und daß der endgültige Sinn des Textes erfaßt werden kann, wenn man dies beachtet. Die rein geschichtlichen Fragen beschäftigen den Verf. nur, insoweit dies seiner Absicht dient. *A. Brunner SJ*

Religionsgeschichte

Der Babylonische Talmud, ausgewählt, übersetzt und erklärt von Reinhold MAYER. München: W. Goldmann 1963. 606 S. Taschenbuch 6,60; Ln. 22,–; Leder 30,–.

Wer die Welt des Judentums kennenlernen will, der muß zum Talmud greifen. Nach der Zerstörung Jerusalems haben die jüdischen Lehrer die religiöse Überlieferung ihres Volkes wie auch die ganze geistige Welt dadurch gerettet, daß sie sie schriftlich aufzeichneten. Spätere Generationen ergänzten das Aufgezeichnete, erklärten und kommentierten es. So umfaßt der Talmud alle Lebensbereiche und er weist die Kennzeichen des Gewachsenen auf, keine strenge systematische Ordnung, sondern lose Zusammenhänge nicht nur nach großen Themen, sondern auch bloßen Assoziationsreihen entlang. Vorschriften für das Verhalten, die Halacha, wechseln ab mit Erzählungen, der Aggada, die durch Beispiele das Gemeinte erläutern. Die in der Halacha behandelten Fälle sind naturgemäß meist solche, die sich nicht von selbst dem Gewohnten einordnen, sondern am Rande liegen und im Zweifel lassen über das richtige Benehmen. Was diese Welt zusammenhält und ihr das Gepräge gibt, das ist das ernste Bestreben, das ganze Leben bis in seine Einzelheiten nach dem Gesetz und damit nach dem Willen Gottes auszurichten. Zu diesem Zweck greift man zu einer Methode der Bibelauslegung, die uns heute sonderbar berührt, über der man aber die tiefere Absicht nicht vergessen darf. R. Mayer vom Institutum Judaicum der Universität Tübingen hat aus dem babylonischen Talmud die Stellen so ausgewählt, daß man einen guten Eindruck vom Ganzen erhält, dabei die Erzählungen als dem heutigen Leser zugänglicher als die Vorschriften, bevorzugt. Eine Einleitung unterrichtet über die Entstehungsgeschichte und den Inhalt im allgemeinen. Jedem Kapitel, in denen die Stellen nach sachlichen Zusammenhängen geordnet sind, geht eine besondere Einleitung voraus. Dazu kommen auf jeder Seite zahlreiche erläuternde Anmerkungen, so daß sich dem Verständnis kaum mehr Schwierigkeiten entgegenstellen. Das Buch ist das Ergebnis einer geduldigen und mühevollen Arbeit.

A. Brunner SJ

RONDOT, Pierre: *Der Islam und die Mohammedaner von heute.* Stuttgart: Schwabenverlag 1963. 467 S. Lw. 24,80.

Die Welt des Islams ist heute in Gärung; im Nahen Osten folgt ein Umsturz dem andern. Ein Zeichen dafür, wie tief der Islam durch den Zusammenstoß mit der westlichen Kultur betroffen ist. Anderseits zeugt es von seiner Lebenskraft, daß er in Afrika in den letzten 65 Jahren mehr Anhänger gewonnen hat, als in den vorhergehenden 900 Jahren. Es fragt sich, wieweit die Auseinandersetzung gediehen ist, welche Gefahren sie für den Islam mit sich bringt, aber auch, welche geistigen Kräfte er dabei einsetzen kann.

Darauf gibt der Verf., Fachmann und Autorität für die Welt des heutigen Islams, in dem vorliegenden Buch Antwort. Auf zwei Grund-

lagen beruht der Islam, auf dem Bekenntnis der Einheit Gottes und dem starken Gefühl der Zugehörigkeit zur islamischen Gemeinde und der Verbundenheit mit ihr, das bewirkt, daß nach außen die Spaltung in Sekten kaum hervortritt und nur geringes Gewicht hat, so groß im Innern die Gegensätze sein mögen. Der Islam ist eine umfassende Lebensform, die keine Trennung in religiöse und profane Bereiche kennt und die kleinsten Einzelheiten des Lebens bestimmt. Recht und Politik besitzen keine Selbständigkeit und stehen im Dienst des Islams. Das Ideal bleibt ein islamisches Weltreich, was folgende Worte Nassers bezeugen: „Der Islam allein besitzt eine Existenzberechtigung, alles übrige ist nur nebelhafte Unwissenheit. Der Friede kann nur in der Gerechtigkeit und Wahrheit bestehen, in der von Gott gesetzten Ordnung, das heißt im Islam" (52). Für dessen Ausbreitung kann und soll, soweit wie möglich, auch die politische Macht eingesetzt werden, was in der Geschichte ja mehr als einmal geschehen ist.

Diese Grundeinstellung trifft nun mit den so verschiedenen Ideen des Westens zusammen, mit dem säkularisierten Denken, dem Nationalismus, der Naturwissenschaft, der Technik. Wie sich dies in den verschiedenen Ländern bis jetzt ausgewirkt hat, das geht R. der Reihe nach durch, wobei er zum besseren Verständnis immer wieder auf die Geschichte zurückgreift. Bemerkenswert ist, daß die großen Massen von Mohammedanern sich nicht mehr in den Ursprungsländern befinden, sondern an der Peripherie, in Indonesien, Pakistan und Afrika. Hier hat sich der Islam gegenüber dem Animismus, den er antraf, sehr duldsam erwiesen, so daß sich fast eine neue Abart von Islam herausbildet. Für diese Bevölkerung ist der Islam in seiner Lehre wie in seinen Forderungen leicht zugänglich, und zugleich bedeutet das Bekenntnis zu ihm einen sozialen Aufstieg. Man liest das Buch mit seiner klaren Darstellung mit großer Spannung. Für den religiösen Eifer der Mohammedaner empfindet der Verf. große Hochachtung. Doch unterschätzt er deswegen den Unterschied zwischen Islam und Christentum nicht, wie er auch die Schwierigkeit sieht, die die unmittelbare Einheit von Religion und Politik für Verhandlungen mit mohammedanischen Staaten bildet. Noch ist nicht abzusehen, wer in dem Ringen den Sieg davontragen wird, das Gefühl der Einheit und der Zusammengehörigkeit aller Bekenner des Islams oder die nationalen Unterschiede, Interessen und Bestrebungen; beide Seiten suchen jeweils die andere in ihren Dienst einzuspannen. *A. Brunner SJ*

Gesellschaft

Ordo, Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft, hrsg. F. Böhm, F. A. Lutz, F. W. Meyer. Band XIV. 8°, XXVI u. 437 S. Düsseldorf und München: Helmut Küpper, vorm. Georg Bondi, 1963.

Nach einem würdigen Nachruf auf Alexander Rüstow gliedert der Band sich wie seine Vorgänger (s. Stimmen der Zeit 171 [1962] 79) in einen Hauptteil, enthaltend Abhandlungen (1–273), sowie Besprechungen (275–387) und Hinweise auf weiteres Schrifttum (389–428). – Von den Abhandlungen des Hauptteils seien hervorgehoben F. A. Hayek, „Arten der Ordnung" (3–20), sehr kennzeichnend für die geistige Grundlage des Ordo-Liberalismus, E. Eucken-Erdsiek, „Totalitäre Herrschaft in der Wandlung" (21–42), sehr umsichtig in der Wertung, F. Machlup, „Das Transferproblem: Thema in vier Variationen" (139–167), ebenso originell wie aufschlußreich, F. Böhm, „Markenpreisbindung und fester Ladenpreis im Buchhandel" (197–234), geistvoll und humorsprühend, ein intellektueller und ästhetischer Genuß, wozu ein erfahrener Praktiker ohne jeden Anspruch auf Eleganz recht beachtliche Ergänzungen nachträgt: E. Westerhoff, „Der ‚feste Ladenpreis', ein Vorteil für Buchhandel und Bücher?"; beide Abhandlungen zusammen wohl das Beste, was bis heute zur Frage des festen Ladenpreises im Buchhandel gedruckt vorliegt. In seiner Abhandlung „Die Nationalökonomie des ‚New Frontier'" (79–107) führt W. Röpke einen überaus scharfen, aber vielleicht berechtigten Angriff gegen die Wirtschaftberater des Präsidenten der USA, der sich jedoch zu einem leidenschaftlichen Angriff auf Präsident Kennedy selbst und dessen ganze politische Haltung ausweitet, den heute – nach Kennedys Ermordung – die Herausgeber selbst wohl tief bedauern werden. – Die im zweiten Teil des Bandes besprochenen Bücher sind unter dem Gesichtspunkt des Ordo-Liberalismus gut ausge-

wählt; einige dieser Besprechungen sind so ausführlich und gründlich, daß sie fast das Studium selbst ersparen.

O. v. Nell-Breuning SJ

Literatur

Lazarowicz, Klaus: *Verkehrte Welt.* Vorstudien zu einer Geschichte der deutschen Satire. Tübingen: Niemeyer 1963. 336 S. Geh. 31,50.

Der Blick auf die Literatur zum Thema sowie die Einleitung der vorliegenden Untersuchung können es nachweisen: Die in der Hermaea-Reihe erschienene Habilitationsschrift schließt eine Lücke der germanistischen Gattungsforschung.

Ein Teil des Buches beschäftigt sich mit der die Satire betreffenden Gattungsdiskussion im 17., 18. und frühen 19. Jahrhundert; die übrigen Kapitel suchen durch Interpretation ausgewählter Texte des 18. Jahrhunderts eine Abgrenzung und Neubestimmung der satirischen Struktur. Lazarowiczs These von der Satire als einer „qualitativen Verkehrung" bedarf der Diskussion. So überzeugend sich diese „Perversion" an den Satiren Liscows demonstrieren läßt, sie erscheint bereits weniger evident für die Betrachtung von Lichtenbergs satirischen Versuchen oder in der Interpretation des Goetheschen „Reineke Fuchs", abgesehen davon, daß etwa das Werk Kafkas lehren könnte, die Perversion der Welt sei nicht ausschließlich die Domäne des Satirikers.

Neben dem lockeren Stil, der der Lesbarkeit des Buches zugute kommt, ist die ungescheute Art, moralisierende Literaturkritik zu betreiben, eines der Hauptmerkmale der Untersuchung. Dabei dürfte hauptsächlich die moralkritische Behandlung von Lessings Polemik gegen Goeze, die bewußt Gegenposition zu Thomas Manns enthusiastischem Urteil bezieht, auf ziemlichen Widerstand stoßen. Sieht man davon ab, diese Art der Literaturbetrachtung gleich, wie gewöhnlich, vor den Richterstuhl der ästhetischen Autonomie zu zerren, so scheint hier vielmehr der Finger auf eine Wunde der Literaturwissenschaft gelegt zu sein, die kurz als Wertungsunsicherheit bezeichnet werden kann.

Im ganzen setzt die Arbeit von Klaus Lazarowicz für die Gattungsforschung an der Satire die längst fällige fundierte und diskutable These, von der die künftige wissenschaftliche Diskussion ausgehen muß.

H. Rech

Tappolet, Walter: *In neuen Zungen.* Zur Frage des zeitgenössischen Kirchenliedes. Zürich/Stuttgart: Zwingli Verlag 1963. 172 S. 16,80.

Die Schrift basiert auf Erfahrungen und Erkenntnissen, die der Verf. während seiner Mitarbeit in der Textkommission für das neue deutsch-schweizerische Kirchengesangbuch gesammelt hat. Teil I der Schrift gibt historische Grundlagen und klärt schon auf Seite 1 deutlich den Unterschied zwischen geistlichem Lied und Kirchenlied. Das erweist sich für die spätere Beurteilung zeitgenössischer Texte als wesentlich; denn der Choral ist Lied der Gemeinde; sein dichterischer Inhalt muß sich, von des Dichters Ich getrennt, zur Allgemeingültigkeit erheben können. Aber auch diese ist ja im Wechsel der Epochen Schattierungen unterworfen, ja die oft zeitlich gebundene Diktion erschwert den Zugang auch zu hochwertigem Liedgut aus der Vergangenheit. Sehr überzeugend ist Tappolets Hinweis auf freie Sprachrhythmen: mögen sie zunächst ungewohnt erscheinen, so bieten sie doch einen Ausweg aus dem Joch der Reimerei.

Kernstück der Schrift sind die Teile II und III. In Teil II wird auf das Schaffen deutscher Dichter hingewiesen, die während des nationalsozialistischen Kirchenkampfes weder ihren Weg noch ihr Werk beirren ließen (u. a. Rudolf Alexander Schröder, Jochen Klepper, Siegbert Stehmann, Otto von Taube). Hier beweist der Verfasser in sorgfältig und verständnisvoll abwägender Bewertung Sinn für künstlerische Qualitäten wie Verständnis für das „Kirchenvolk", dem die Dichter ja dienen wollen. Nicht oft genug kann daran erinnert werden, daß, wann und wie sie das getan haben! Von den schweizerischen Beispielen (Teil III) fesseln, abgesehen von den sprachlich eindrucksvollen Schöpfungen Wilhelm Vischers, am stärksten die Dichtungen von Silja Walters, Erika G. Schubiger und vor allem von Hedwig Kehrli – drei Frauen, deren jede auf ihre Art unmittelbar „ankommt". Diese direkte Ansprache religiösen Empfindens durch Frauen mag eine teilweise Erklärung in Tappolets Feststellung finden, „daß dem Schweizer auch als Christen das Ethi-

sche mehr ‚liegt' als das Religiöse". Besonderer Dank gebührt dem Verf. für den Hinweis auf die geistliche Lyrik Hedwig Kehrlis. Hier ist jede Zeile „erfahrene Wirklichkeit", die Sprache ist so plastisch, daß angesichts ihrer Natürlichkeit die Meisterschaft der Formulierung kaum bewußt wird.

Leider bleibt für die musikalische Seite (Teil IV) verhältnismäßig wenig Raum. Gerade angesichts der so treffenden Hinweise auf das Verhältnis zwischen Wort und Ton im Kirchenlied, hätte man sich wenigstens einige Notenbeispiele gewünscht. Die Zitate aus dem Briefwechsel mit dem frühverstorbenen Willy Burkhard erlauben zwar Rückschlüsse auf Charakteristika der Choralmelodie als Trägerin eines Gemeinschaftsaktes, doch hätte die Gegenüberstellung von Melodien verschiedener Komponisten wenigstens einen Blick auf die eingeschlagenen Wege tun lassen. Vielleicht widmet der Verf. dem Thema „Text und Melodie des Kirchenliedes" noch eine eigene Studie. Sie darf lebhaften Interesses sicher sein; denn überall offenbart sich doch die gleiche Sorge: wie erwächst wieder eine „singende Gemeinde", deren Gesang zum wahrhaft stürmischen Anruf wird?

W. Götze

Pfeiffer, Johannes: *Dichtkunst und Kirchenlied.* Über das geistliche Lied im Zeitalter der Säkularisation. Hamburg: Wittig 1961. 204 S. 12,–.

Pfeiffer, durch seine gemeinverständlichen Interpretationen von Gedichten und dichterischer Prosa weithin bekannt, geht dem gespannten Verhältnis von Dichtkunst und Kirchenlied nach. Er betrachtet die Geschichte des geistlichen Liedes von dem Zeitpunkt an, da es nicht mehr selbstverständlich ist, d. h. seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. In einem ersten Teil zeigt er die Auflösung der Einheit von Dichtkunst und Kirchenlied bei Gellert, Klopstock, Claudius, Novalis; in einem zweiten das Auseinanderfallen von Dichtkunst und Kirchenlied im 19. Jahrhundert bei E. M. Arndt, Brentano und Eichendorff, Rückert, Droste-Hülshoff, Geibel. Eine Wiederbegegnung von Dichtung und Kirchenlied sieht er in unserem Jahrhundert. Hier hält er den gelungenen Liedern von R. A. Schröder und J. Klepper die weniger gelungenen Versuche von G. Schüler und S. Stehmann gegenüber. Wenn die Betrachtung sich vorwiegend auf das evangelische Kirchenlied erstreckt, so entspricht das teils dem geschichtlichen Befund, teils, wie der Vf. bekennt, seiner eigenen Glaubensrichtung. Sein Interesse gilt weniger der Problematik des geistlichen und des Gemeindeliedes als der Unterscheidung des gültigen vom nicht eindeutig oder aufgeweicht christlichen Lied. In der Einleitung skizziert er die Spannungen des Kirchenliedes zwischen vorgegebenem Lehrinhalt und persönlichem Erleben, zwischen Begriff und Bild, dichterisch visionärer Sprache und schlichtem Gemeindewort, zwischen persönlicher Subjektivität und gliedhafter Gemeinsamkeit, verpflichtender Tradition und erneuernder Aktualität. Die beunruhigende Frage nach der mögchen Weiterführung des traditionellen Kirchenliedes in unserer Zeit wird am Schluß angedeutet. Im profanen Raum ist das Weiterschaffen des hergebracht volksliedhaften Liedes abgebrochen. Kann es im religiösen Raum weitergedichtet werden? Oder werden bereits neue Formen sichtbar? Pfeiffers Darstellung der jüngeren Geschichte des Kirchenliedes möchten wir allen Interessierten empfehlen.

P. K. Kurz SJ

Musik

Wulf, Joseph: *Musik im Dritten Reich.* Eine Dokumentation. Gütersloh: Sigbert Mohn 1963. 448 S., 26 Faksimilereproduktionen, 16 Schwarz-Weiß-Tafeln und 36 Fotos. Lw. 39,80.

Diese Dokumentation ist ein beklemmender Situationsbericht. Akten, Briefe, Reden, Zeitschriften- und Buchauszüge beschwören in der Erinnerung eine Zeit geistiger Unfreiheit herauf, die im Rückblick um so gespenstischer wirkt, als sie ihren Totalitätsanspruch auch auf eine Kunst erhob, deren Ausdrucksmittel, die Töne, jedem Zugriff von außen entzogen schienen. Darum sollten Musiker und ihre Gesinnung unter Kontrolle gebracht werden. Zwischen raffinierter Verfälschung und gröblicher Vereinfachung bewegte sich die Methode, wirksam unterstützt von den Machtmitteln der damaligen Staatsführung. Konnte sie auch dem Klangreich der Vergangenheit nichts anhaben, so versuchte sie wenigstens dessen Deutung (Mozart, Beethoven, Händel u. a.) in das Prokrustesbett autoritärer „Kulturpolitik" zu zwän-

gen. Über ihre Initiatoren und deren Helfer ist die Zeit hinweggegangen; Taten und Entscheidungen aber sind nicht ungeschehen zu machen, sie müssen verantwortet werden. Sie sollten auch nicht vergessen werden, denn das würde die Wahrheit bedrohen. Solche Bedrohung abzuwehren, ist Sinn der vorliegenden, auf eingehender Quellenforschung beruhenden Dokumentation. *W. Götze*

v. RAUCHHAUPT, Ursula: *Die vokale Kirchenmusik Hugo Distlers.* Eine Studie zum Thema „Musik und Gottesdienst". Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1963. 208 S. Br. 28,–.

Der Untertitel des Buches gibt zugleich den Gesichtspunkt, unter dem das kirchenmusikalische Schaffen Hugo Distlers (1908–1942) gesehen werden will. Er selbst hat deutlich und mehr als einmal seine Chorwerke als Glieder des evangelischen Gottesdienstes eingestuft, und darum verfährt die Verf. durchaus im Sinn des Komponisten, wenn sie dessen Einstellung auch ihrer Studie zugrundelegt. Trotz vieler sorgfältiger Analysen ist diese Arbeit nämlich mehr als nur formal-kritische Untersuchung; die Verf. sucht immer wieder Verbindung zum Urgrund des Distlerschen Schaffens und deutet aus den Werken und ihren Wandlungen den inneren Weg des Komponisten. Angesichts der so reichen Ernte von nur zehn Schaffensjahren bleiben Vielseitigkeit wie Zielstrebigkeit dieses Schaffens erstaunlich.

Nach Abschluß seiner Studien in Leipzig kam Hugo Distler am 1. Januar 1931 als Organist an die Kirche St. Jakobi in Lübeck, übernahm im Frühjahr des gleichen Jahres dazu noch das Kantorenamt, und damit war die Arbeitsbasis für die Jahre bis 1937 gegeben. Um die Wechselwirkung zwischen gottesdienstlicher Praxis und künstlerischer Produktion zu klären, schildert die Verf. im ersten Abschnitt die Situation, in die Distler an St. Jakobi sich hineingestellt sah (Hauptgottesdienste, Musikalische Vespern). Verkündigung und Anbetung, die Grundelemente des lutherischen Gottesdienstes sowie dessen liturgische Ordnung bestimmten Inhalt und Aufbau der Chorwerke. Distler stellte sich den Forderungen der Kirche an die Kirchenmusik, weil er sie als zu Recht gestellt empfand. Und wie hat er diese Forderungen erfüllt! Dafür bringt die Verf. in den Abschnitten II und III einleuchtende Belege. Das vielschichtige Wort-Ton-Problem steht zentral in Distlers Schaffen. Im Nachwort zur Choralpassion (1932) spricht er von dem tiefen Eindruck, den er Heinrich Schütz und seinen Werken verdankte. Ihr Rezitationsstil wird zum Ausgangsort für Distler, aber der sensitive Musiker des 20. Jahrhunderts differenziert zusehends seine Intervalltechnik, um im Ton-Fall oder -Anstieg auch den Begriffsinhalt der Worte zu verdeutlichen. Melodik wie Rezitation werden eins mit den Wortfolgen: musikalischer und gedanklicher Fortgang verlaufen parallel. Die deklamatorische Biegsamkeit und ihre Deutkraft bleiben auch im polyphonen Satz (Abschnitt III) gewahrt. Wieder bringt die Verf. treffende Beispiele nicht nur für Distlers Einfallsreichtum, für seine immer imponierendere Beherrschung des a cappella-Chorsatzes, sondern ebenso für sein unbeirrbares Verantwortungsbewußtsein gegenüber dem Wort. Aber Entwicklung und Kombination der Satztechniken bleiben für Distler zu jeder Zeit nur künstlerisches Mittel, um den Wortinhalt zu vergegenwärtigen; das zeigen auch weltliche Chorwerke (z. B. Mörike-Chorliederbuch), die Distler nach seinem Weggang aus Lübeck geschrieben hat. Er wurde 1937 nach Stuttgart, von da 1940 nach Berlin als Dirigent des Staats- und Domchores, Leiter der Hochschulkantorei und Professor für Komposition und Orgel berufen. In seinen letzten Chorwerken läßt Distler neue Wege erkennen. Die Deutung des einzelnen Wortes oder auch größerer Wortzusammenhänge tritt zurück zugunsten großformatiger musikalischer Gliederung – mit dem Abbruch dieses Musikerlebens zerbrachen Hoffnungen, deren Berechtigung Hugo Distler in seinen Werken auf das überzeugendste begründet hatte. Er selbst hat sich den Weg nicht leicht gemacht, und er macht es auch den Freunden seiner Musik nicht immer leicht.

Gerade hier kann die fundierte, hinter die Erscheinungen dringende Studie Ursula v. Rauchhaupts beste Dienste leisten. Wer sich in Zukunft mit Distler auseinandersetzen will, wird an diesem Buch nicht vorbeigehen können. – Dank und Anerkennung dem Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn: das Buch ist satztechnisch, in der Wiedergabe der vielen Notenbeispiele, ihrer Einordnung in den Text und dessen übersichtlicher Gliederung mustergültig.

W. Götze

Über die Irrtumslosigkeit und die Einheit der Schrift

Norbert Lohfink SJ

Papst Paul VI. plant, in der kommenden Konzilssitzung das Schema über die „Göttliche Offenbarung" verabschieden zu lassen. Wie bekannt wurde, befindet sich in diesem Entwurf auch eine Aussage über die Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift. Das öffentliche Bewußtsein der Kirche hat das noch kaum registriert. Das ist bedauerlich; denn die biblische Irrtumslosigkeit wird zum erstenmal in der Geschichte Gegenstand konziliarer Aussage sein. Dazu ist die dogmatische Inspirationslehre, auf die das Konzil ja wohl zurückgreifen wird, zur Zeit in einer Wachstumskrise. Sie hat gerade erst angefangen, das aufzuarbeiten, was die katholische Bibelwissenschaft seit fünfzig Jahren, vor allem aber in der stürmischen Entwicklung seit Pius XII. („Divino afflante Spiritu" 1943) an neuem Wissen über die konkrete Wirklichkeit der Bibel erworben hat. Das Thema „biblische Irrtumslosigkeit" ist also in diesen Monaten durchaus aktuell.

Wenn es heute nötig ist, über die Irrtumslosigkeit der Bibel zu diskutieren, dann natürlich nicht über die Sache selbst, die alte und eindeutige Glaubenstradition ist. Nur um Verständnis und Formulierung der alten Sache kann es gehen. Bisweilen wird die Aufgabe so formuliert: die ältere, abstrakte, deduktive Inspirationslehre sei umzuwandeln in eine an unserem neuen Wissen von der Bibel geschulte konkrete und induktive Inspirationslehre[1]. Daran ist richtig, daß gerade die Inspirationslehre der Jahrhundertwende zu abstrakt und deduktiv war. Doch hat es eine völlig abstrakte und keimfrei deduktive Inspirationslehre nie gegeben. Immer enthielten die Formulierungen der Theologen (und auch der kirchlichen Dokumente) als unvermeidbare Ingredienz ein ganzes Stück der konkreten Vorstellungen, die sich die betreffende Zeit vom Werden der Bibel machte. Es gilt also eher, die eine, chemisch rein nie faßbare Glaubenswahrheit aus älteren konkreten Inspirationslehren in eine neu zu schaffende, andere konkrete Inspirationslehre hinüberzusetzen, die unserem heutigen Bibelverständnis entspricht. Wir stehen vor einem Sprachproblem, das sich der Aufgabe zuordnen läßt, die Johannes XXIII. dem Konzil gab und die das Konzil bejaht hat: die Wahrheit in pastoraler Sprache zu verkünden. Es ist uns auch nicht freigestellt, ob wir diese Übersetzung der alten Lehre in neue Sprache leisten wollen oder nicht. Der Verständnishorizont, in dem wir der Bibel begegnen, hat sich verschoben und verschiebt sich noch. Er wird –

[1] Vgl. J. Coppens, Ephemerides Theologicae Lovanienses 33 (1957) 56; K. Rahner, Über die Schriftinspiration (Freiburg 1958) 18 f., 31; D. J. McCarthy, Theological Studies 24 (1963) 553.

auch beim Laien – immer mehr von der historisch-kritischen Bibelwissenschaft her bestimmt. Hält man starr an alten Begriffen und Formeln fest, so riskiert man, daß sie von selbst im neuen Beziehungssystem des Verständnisses einen anderen, ursprünglich gar nicht gemeinten Sinn annehmen. Gerade damit die alte Wahrheit die gleiche bleibt, muß gefragt werden, ob wir sie heute nicht in manchem anders als früher fassen und formulieren müssen.

Beim Versuch des Neubegreifens und Neusagens muß man sich davor hüten, schon im Ansatz die alte Aussage zu verdünnen. An anderen Stellen der Dogmatik mag es durchaus legitim sein, einen gewissermaßen „negativen" Begriff der Irrtumslosigkeit zu entwickeln. So kann man den „Glauben" des „anonymen Christen" wohl schon dann als „irrtumslos" bezeichnen, wenn dort im gleichen Bewußtsein thematischer Irrtum mit unthematischer Offenheit auf die volle Wahrheit hin koexistiert[2]. Aber für die Irrtumslosigkeit der Bibel genügt dieser Begriff nicht. Hier ist positive, thematische Irrtumslosigkeit anzunehmen. Denn die biblische Irrtumslosigkeit ergibt sich theologisch daraus, daß die Bibel Gott zum „Urheber" hat, daß sie also für uns „Wort Gottes", „Offenbarung"[3] ist. Offenbarung impliziert aber positives und thematisches Gegebensein der vermittelten Wahrheit, wenigstens wenn es sich um Offenbarung in Form von „Schrift" handelt. Anders könnte ja die Offenbarung nie bei uns, den Offenbarungsempfängern, ankommen. Eine thematisch irrende Bibel könnte nicht als Wort Gottes an uns gelten, selbst wenn ihre menschlichen Verfasser unthematisch auf die Wahrheit hin offen waren.

Die folgenden Überlegungen haben ein recht bescheidenes Ziel. Sie möchten nicht zu radikal neuen Formeln führen, sondern fast nur unter den traditionellen Formulierungen diejenigen ausscheiden, die heute zu Mißverständnissen führen müßten, und diejenige empfehlen, die sich auch heute noch bewährt. Allerdings ist das nicht möglich, ohne daß die Sache der Irrtumslosigkeit selbst intensiv durchdacht wird.

Bei der Lektüre von Kirchenvätern, mittelalterlichen Theologen und modernen Inspirationstraktaten läßt sich beobachten, daß die biblische Irrtumslosigkeit von drei verschiedenen grammatischen Subjekten ausgesagt wird: von der Bibel (schlechthin), von den biblischen Büchern, von den biblischen Verfassern (Fachausdruck: den Hagiographen). Die drei Redeweisen werden nebeneinander gebraucht, der Kontext bestimmt die Auswahl. Im vorigen Jahrhundert jedoch drängt sich die dritte Redeweise in den Vordergrund. Das geschieht sowohl in den Inspirationstraktaten als auch in kirchlichen Dokumenten (die wir in diesem Fall wohl nicht als lehrend, sondern nur als den zeitgenössischen Denk- und Sprachstil widerspiegelnd betrachten dürfen – das Problem des genauen Subjekts der Inerranzaussage wird nirgends reflex aufgeworfen). Man gewinnt den Eindruck, daß „Irrtumslosigkeit der Hagiographen" exakte Sprechweise, „Irrtumslosigkeit

[2] K. Rahner, Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Auflage, Bd. 5, Freiburg 1960, Sp. 770.
[3] Vgl. P. Benoit, Révélation et Inspiration, Revue Biblique 70 (1963) 321–370.

der biblischen Bücher" oder gar „Irrtumslosigkeit der Bibel" erlaubte, aber besser zu vermeidende sprachliche Nachlässigkeit sei. Diese Sprachregelung – das ist nun die These der kommenden Erörterung – drückte die Lehre von der biblischen Irrtumslosigkeit im Horizont der damaligen Vorstellungen von der Entstehung der Bibel sachgemäß aus. Dagegen besteht die Frage, ob sie es auch noch im Horizont unserer heutigen Vorstellungen tut. Es besteht der Verdacht, daß sie die Realität nicht mehr greift, daß sie irgendwo abstrakt und unanwendbar über den Dingen schwebt und – wenn man sie doch mit Gewalt anzuwenden versucht – vielleicht sogar in die Irre führt.

Irrtumslose Schriftsteller oder irrtumslose Bücher?

Wie stellten sich die Theologen, die am liebsten von der Irrtumslosigkeit der Hagiographen sprachen, das Werden der biblischen Bücher vor? Die Heilige Schrift stammte von wenigen Männern. Die 5 Bücher Moses hatte Moses geschrieben, das Buch Josue Josue, die Bücher Samuel Samuel, die Königsbücher Jeremias, auf den auch das Buch Jeremias sowie die Klagelieder zurückgingen. Das Buch Isaias stammte von Isaias, das Buch Ezechiel von Ezechiel, die Psalmen von König David, Sprüche, Weisheit, Prediger und Hoheslied vom König Salomon. Ähnliches galt beim Neuen Testament. Für seine 27 Bücher kam man mit 8 Hagiographen aus. Wer bezweifelt, daß etwa hinter der Enzyklika „Providentissimus Deus" (wichtigstes kirchliches Dokument zur biblischen Irrtumslosigkeit, 1893) noch diese konkreten Vorstellungen stehen, denke an die viel jüngeren Dekrete der Bibelkommission zu den biblischen Verfasserfragen. Es ist allgemein bekannt, daß erst der „Brief an Kardinal Suhard" (1948) und verschiedene offiziöse Äußerungen der Bibelkommission bei Gelegenheit der 2. Auflage des „Enchiridion Biblicum" (1954)[4] es katholischen Exegeten ermöglichten, sich auch in ihren öffentlichen Äußerungen von den Thesen zu entfernen, die die Bibelkommission zu Beginn des Jahrhunderts hinsichtlich der biblischen Verfasserfragen eingeschärft hatte. Allerdings wird man nicht sagen können, „Providentissimus Deus" habe die damaligen Vorstellungen von der Entstehung der Bibel gelehrt, sondern nur, daß sie ihre eigentliche Lehre im Denk- und Sprachhorizont der damaligen Vorstellungen vorlegte. Nach diesen Vorstellungen gab es also eine kleine, leicht überschaubare Zahl inspirierter Persönlichkeiten. Ein Hagiograph konnte mehrere Bücher geschrieben haben (etwa Salomon oder Paulus). Nie jedoch stand hinter einem einzigen Buch mehr als ein Hagiograph. Nur ganze und sofort endgültige Bücher wurden abgefaßt. Insofern war es dasselbe, ob man sagte, das Buch sei irrtumslos oder der Verfasser. Das lief auf das gleiche hinaus. Wer mit Hilfe der Textkritik den Ur-

[4] A. Miller, Benediktinische Monatsschrift 31 (1955) 49 f.; A. Kleinhans, Antonianum 30 (1955) 63 ff.; vgl. E. Vogt, Biblica 36 (1955) 564 f.

text rekonstruiert hatte und ihn richtig verstand, verstand eben damit auch schon seinen einen Verfasser.

Die Kirche hatte diese Vorstellung von der Entstehung der Bibel vom antiken Judentum ohne eigentliche Auseinandersetzung übernommen. Ob dieses selbst bei seinen Zuteilungen biblischer Bücher an bestimmte Persönlichkeiten immer Abfassung und Urheberrecht in unserem modernen Verständnis meinte, darf man vielleicht bezweifeln. Aber gerade das 19. Jahrhundert, die Zeit des Goethekults und der Anbetung schöpferischer Schriftstellerpersönlichkeiten, war disponiert, die alten Verfassertraditionen in diesem Sinn zu verstehen und sie dann entweder zu bekämpfen oder zu verteidigen. Als im gleichen Jahrhundert die katholische Inspirationslehre neu durchdacht wurde, war es psychologisch unvermeidbar, daß man ohne weitere Reflexion alle Aussagen über die Irrtumslosigkeit bei den Hagiographen konzentrierte. Das war die richtige und naturgegebene Formulierung der Glaubenslehre von der biblischen Irrtumslosigkeit innerhalb des damals den katholischen Dogmatikern und Kirchenmännern, auch den meisten Exegeten, vorgegebenen Verständnishorizonts.

Inzwischen allerdings hat sich das Modell der großen, in einmaligem Wurf ein Werk hinsetzenden Schriftstellerpersönlichkeit in vielen Fällen als unbrauchbar erwiesen[5]. In der Welt des Alten Orients stellt es die Ausnahme dar, und in der Bibel ebenfalls. Am Pentateuch ist von Moses ab wohl etwa 700 Jahre lang gearbeitet worden. Unsere Prophetenbücher waren vor ihrer Aufnahme in den Kanon die immer wieder ergänzbaren, immer neu kommentierten und dabei auch immer neu in ihrer Aussage abgewandelten heiligen Bücher esoterischer Kreise von Prophetenjüngern[6]. Der Evangelienstoff machte im Raum der urkirchlichen Verkündigung einen komplizierten Formungsprozeß durch, ehe die Synoptiker aus ihm ihre Evangelien gestalteten. So ist an die Stelle des kleinen Gremiums wohlbekannter Hagiographen eine zahlreichere, namenlosere, im Dämmer des fernen Altertums oft kaum noch Konturen annehmende Schar von vielen getreten, die alle je als einzelne mitgewirkt haben an unseren heiligen Büchern. Keiner hat so Abgerundetes geleistet wie das, was man früher den einzelnen Hagiographen zutraute. Aber auch keiner ist bedeutungslos gewesen für Form und Inhalt des Endergebnisses.

Welche Abwandlung muß die alte Aussage nun erleiden, stellt man die Formel von der „Irrtumslosigkeit der Hagiographen" unverändert in den neuen Horizont? Erstens gäbe es nun mehr Hagiographen als früher. Zweitens verschöbe sich die Beziehung der Hagiographen zu ihren Büchern. Nun könnte der Fall auftreten, daß Gott für ein einziges Buch nacheinander und nebeneinander verschiedene menschliche Mitarbeiter einsetzt, wobei keiner allein das Ganze schafft und vielleicht auch die meisten bei der Ableistung ihres Beitrags kein Wissen davon haben,

[5] D. J. McCarthy, Theological Studies 24 (1963) 554.
[6] Vgl. D. J. McCarthy, Theological Studies 24 (1963) 569 ff.

was sich Jahrhunderte später als Endergebnis des Werdeprozesses zeigen wird. Aussageintention des einzelnen Hagiographen und Aussage des biblischen Buches wären also in vielen Fällen nicht mehr zur Deckung zu bringen. Diese Hagiographen wären nun aber dennoch drittens alle irrtumslos. Daraus folgt: im neuen Horizont besagt die alte Formel von der „Irrtumslosigkeit der Hagiographen" nicht mehr dasselbe wie die andere von der „Irrtumslosigkeit der biblischen Bücher", sondern entschieden mehr. Nicht nur das einzelne Buch in seiner endgültigen Gestalt und Aussage, sondern jede einzelne Phase seiner ex supposito komplizierten und langwierigen Wachstumsgeschichte wäre als irrtumslos zu betrachten, weil jede der Aussageintention eines „irrtumslosen Hagiographen" entspräche. Jedesmal, wenn das Buch erweitert, ergänzt, glossiert, umgedeutet, mit anderen Texten zusammengearbeitet, einer neuen Situation angepaßt wurde, wären neue, irrtumslose Gesamtaussagen des Buches entstanden, die sich im jetzigen kanonischen Buch, nur der wissenschaftlichen Brille des sezierenden Exegeten erkennbar, wie archäologische Stratifikationen übereinandertürmten. Das wäre die Konsequenz einer unbesehenen Übernahme der Formel von den „irrtumslosen Hagiographen" in ein von der modernen Bibelwissenschaft geprägtes Denken.

Sehen wir davon ab, daß da gewisse logische Probleme entstehen müßten: die einander in biblischen Büchern überlagernden Sinnschichten können ja bisweilen zueinander in Gegensatz treten (was man nicht einfach wegen der biblischen Irrtumslosigkeit a priori für unmöglich erklären darf, da die Meinung, jede dieser Schichten sei irrtumslos, hier ja selbst noch zur Diskussion steht). Stellen wir einfach fest: die Glaubenstradition über die biblische Irrtumslosigkeit bezog sich stets auf die endgültigen, jetzt im Kanon vorliegenden biblischen Bücher, nie auf deren Vorgeschichte (es sei denn, daß man bei der alten Vorstellung vom „Hagiographen" eben an die unmittelbare Entstehung des endgültigen Aussagebestands dachte). Die Beibehaltung der Formel von der „Irrtumslosigkeit der Hagiographen" erzeugt also im Horizont unseres neuen Wissens vom Werden der Schrift unter der Hand neuen Glaubensinhalt, der sich mit positiv-theologischer Methode nicht als alter Glaubensbestand nachweisen läßt. Der neugeschaffene Glaubensinhalt (Irrtumslosigkeit der Vorstufen biblischer Bücher) hätte außerdem noch die Eigenschaft, automatisch eine weitere Serie neuer Glaubensinhalte aus sich zu entlassen: wer die Vorstufen biblischer Bücher als irrtumslos betrachtet, muß ja auch alle in ihnen ausgesagten Inhalte zum Gegenstand seines Glaubens machen. Die bibelwissenschaftliche Erforschung der Vorgeschichte der einzelnen biblischen Bücher würde geradezu ein inneres Moment der Dogmatik – eine nach dem jahrhundertelangen Sträuben gegen die historisch-kritische Einleitungswissenschaft wirklich erstaunliche Wendung.

Man wird also versuchen müssen, die alte Wahrheit neu zu sagen – gerade damit sie die alte bleiben kann. Dazu dürften sich zwei Wege anbieten, die zunächst gekennzeichnet werden sollen.

Man könnte nur den letzten Mann, der an einem langsam gewordenen biblischen Buch gearbeitet hat, als „inspirierten Verfasser" im Sinne der Inspirationslehre betrachten. Alle früheren Stadien des Buches wären dann als „Quellen" zu qualifizieren. Ihre Verfasser hätten nicht das Charisma der Inspiration besessen, und so wäre auch kein Grund vorhanden, sie als irrtumslos zu betrachten. Die alte Formel vom „irrtumslosen Hagiographen" wäre infolgedessen abzuwandeln in eine Formel vom „irrtumslosen Schlußverfasser". Wenn man genügend herausstellte, daß man unter „Hagiograph" nur den „Schlußverfasser" verstanden wissen will, könnte man vielleicht sogar bei der alten Formel bleiben. Diese Lösung des Problems tritt zweifellos nicht in Widerspruch zu den positiven Lehrforderungen kirchlicher Dokumente, obwohl sie sich von den Hintergrundsvorstellungen und vom Sprachgebrauch etwa der päpstlichen Bibelenzykliken absetzt. Man kann allerdings fragen, ob bei ihr nicht die anderen Mitarbeiter eines biblischen Buches, die nicht das Glück hatten, gerade die letzte Hand an das Buch zu legen, ein wenig vernachlässigt werden.

Das ist sicher nicht der Fall beim zweiten möglichen Lösungsweg, der nun beschrieben werden soll. Er ginge davon aus, daß man jeden, der einen reellen Beitrag zu Wortlaut und Sinn eines biblischen Buches geleistet hat, als von Gott im Hinblick auf das kommende Buch unfehlbar gelenkt, d. h. als „inspiriert" betrachten sollte. Dann müßte man bei einem allmählich gewordenen Buch von einer Mehrzahl inspirierter Verfasser reden. Die Inspiration dieser Verfasser bezöge sich aber dann nicht auf ihr unmittelbares Werk, in sich genommen, sondern auf dieses Werk, insofern es auf das endgültige biblische Buch in Wortlaut und Sinn von Gott hingeordnet ist. Die aus der Inspiration folgende Irrtumslosigkeit wäre infolgedessen nicht unmittelbar bei allen Einzelmitarbeitern und ihrer Intention anzusetzen, sondern bei dem am Ende sich ergebenden Buch. Die Inspiration der vielen Mitarbeiter eines Buches würde also als eine Ganzheit betrachtet, die ihren Effekt der Irrtumslosigkeit deshalb nur einmal hervorbringt: im Endergebnis der Zusammenarbeit[7]. Bei dieser „organischen" Lösung spräche man nur noch von der „Irrtumslosigkeit des biblischen Buches", unter Umständen vielleicht noch von der seines Schlußverfassers, während man die Formel von den „irrtumslosen Hagiographen" vermeiden müßte (es sei denn, man entwickelte dafür einen neuen Begriff, etwa den einer „mittelbaren Irrtumslosigkeit"). Daß den inspirierten Verfassern jene negative Irrtumslosigkeit zukam, die in der unthematischen Offenheit auf die größere ganze Wahrheit besteht, ist dadurch natürlich in keiner Weise ausgeschlossen, ja sogar zu postulieren. Sie sind ja Mitträger des Offenbarungsgeschehens. Man wird kaum sagen können, dieser Lösungsversuch sei logisch nicht

[7] Die gleiche Theorie wurde früher schon an einem strukturmäßig genau entsprechenden Modellfall entwickelt: der Zusammenarbeit eines Hagiographen mit einem Sekretär (welchen Fall man z. B. beim Hebräerbrief annahm): A. Durand, Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique, 4e éd., Bd. 2 (Paris 1924 ff.) Sp. 904; A. Bea, De scripturae sacrae inspiratione quaestiones historicae et dogmaticae (Rom ³1935) 66 f.

sauber oder er sei mit dem recht verstandenen Begriff der Inspiration nicht vereinbar. Weder am Einfluß Gottes noch an der Irrtumslosigkeit des Ergebnisses („omnis sensus omniumque sententiarum" der biblischen Bücher im Sinne von „Spiritus Paraclitus", 1920) wird das Geringste weggenommen. Auch der innere Zusammenhang von Inspiration und Irrtumslosigkeit bleibt durchaus gewahrt. Wie beim ersten Lösungsversuch ist eine notwendig gewordene Absetzung von den Hintergrundsvorstellungen und vom Sprachgebrauch der älteren Lehrdokumente der Kirche geschehen, wodurch aber gerade deren Lehre gewahrt wurde.

Der Unterschied der beiden entwickelten Lösungen besteht nicht darin, daß nur eine sich von der Denk- und Sprechweise der alten Inspirationstraktate loslöste – das tun beide. Er besteht in der Ansetzung des Charismas der Inspiration. Den irrtumslosen Sinn der Schrift setzen beide Lösungen in gleicher Weise als Sinn des endgültigen biblischen Buches an. Beide entsprechen also im Hinblick auf die Aussage über die Irrtumslosigkeit den heute zu stellenden Forderungen.

Wenn man trotzdem fragt, welcher der beiden Theorien der Vorzug zu geben wäre, so würde ein Exeget sich wohl für die zweite entscheiden[8]. Sie dürfte in ihrer Ansetzung der inspirierten Autoren wohl mehr der biblischen Wirklichkeit entsprechen als die erste. Einige Hinweise mögen das verdeutlichen. Im Buch Ezechiel stammt die Hauptmasse des Textes vom Propheten Ezechiel – er wäre bei der ersten Theorie nicht inspiriert. Das Buch ist dann wohl von einem Ezechielschüler der ersten Generation als Buch zusammengebaut worden – auch er wäre nicht inspiriert. Dann wurde es mehrfach ergänzt, glossiert, überarbeitet – auch alle hier beteiligten Hände, ausgenommen die letzte, die noch nicht einmal ein Hundertstel des konkreten Textes zu verantworten hat, wären nicht inspiriert. Fast der ganze wirkliche Text des Buches bestünde also inspirationstheologisch aus nichtinspiriertem Quellenmaterial, das der inspirierte Hagiograph kaum noch berührt hätte. Im Buche Genesis wären der Jahwist, der Elohist, der Priesterschriftler, die im wesentlichen den jetzigen Text geschrieben haben, nicht inspiriert. Erst recht nicht Moses. Inspiriert wäre vielleicht der Redaktor, der die drei Quellen zusammenarbeitete. Vielleicht aber auch eine noch spätere Hand, die noch einiges einfügte und korrigierte. Die Verfasser der messianischen Psalmen, die ihre Lieder wohl vom König von Jerusalem verstanden und sie für dessen Thronbesteigung und ähnliche Feiern dichteten, wären nicht inspiriert. Der Mann, der nach dem babylonischen Exil den Psalter zusammenstellte, der an den messianischen Psalmen vielleicht keinen Federstrich geändert hat, der sie aber im Zusammenhang dieses nachexilischen Gesangbuches vom endzeitlichen Messias verstanden wissen wollte und ihnen so einen neuen Sinn gab, der wäre inspiriert. Kurz: die Eingrenzung der Inspiration auf den „Schlußverfasser" macht oft recht nebensächliche Mitarbeiter zur Hauptgestalt, während den wichtigsten und einflußreichsten biblischen

[8] Annahme der Möglichkeit mehrerer inspirierter Hagiographen z. B. bei: P. Benoit, in: Robert-Tricot, Initiation Biblique, 3e éd. (Paris 1954) 26; D. J. McCarthy, Theological Studies 24 (1963) 560 f.

Verfassern das Charisma der Inspiration abgesprochen wird. Die Hauptmasse des biblischen Textes wäre nicht unter Gottes inspiratorischem Einfluß geschrieben, sondern nur nachträglich von einem inspirierten „Schlußverfasser" für unbedenklich erfunden und deshalb übernommen worden. Formal sind hier zwar die extrinsezistischen Inspirationsauffassungen, die das I. Vatikanische Konzil abgelehnt hat[9], vermieden. Aber wenn schon einmal aus dem Glauben feststeht, daß Gott die Entstehung unserer heiligen Bücher genau lenkte, dann ist nicht einzusehen, warum er nicht den Entstehungsprozeß als ganzen und vor allem dessen Hauptphasen gelenkt haben sollte.

Doch wie die Entscheidung zwischen den beiden Lösungen auch ausfallen mag, auf jeden Fall scheint es ratsam, die Formel von der „Irrtumslosigkeit der Hagiographen" in den Hintergrund treten zu lassen und aus den traditionellen Formeln lieber die von der „Irrtumslosigkeit der Bücher" zu verwenden.

Irrtumslose Bücher oder irrtumslose Bibel?

Mit dem gewonnenen Ergebnis kann sich unser Nachdenken noch nicht zufriedengeben. Aus den drei traditionellen Formeln stehen immer noch zwei zur Wahl. Es gibt eine Beobachtung, die dazu zwingt, weiterzufragen: bisher wurden die Begriffe „Schlußverfasser" und „endgültiger Sinn eines biblischen Buches" wie feste und bekannte Größen behandelt. Sie sind es aber nicht mehr. Auch in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen „biblischen Büchern" und „Bibel als ganzer" verschiebt sich unsere Auffassung infolge der Ergebnisse historisch-kritischer Forschung. Die einzelnen biblischen „Bücher" werden in ihrem Charakter als „Bücher" fragwürdig. Auch das hat natürlich seine Folgen für die Ansetzung der biblischen Irrtumslosigkeit.

Wenden wir uns wieder zunächst dem Verständnishorizont früherer Generationen zu und versuchen wir zu verstehen, wieso sie legitim die biblische Irrtumslosigkeit von jedem einzelnen Buch aussagen konnten. Jede Hagiographenpersönlichkeit hatte zu ihrer Zeit ihr Buch (oder ihre Bücher) geschrieben. War ein solches Buch einmal verfaßt, dann wurde es auch ediert, und, einmal an der Öffentlichkeit, war es eine feste, unwandelbare Größe. Genau wie es eben im 19. Jahrhundert mit Büchern ging. Die biblischen Bücher wurden zwar irgendwann einmal gesammelt und in ein Verzeichnis eingetragen, den sogenannten „Kanon". Aber dieser Vorgang blieb den Büchern äußerlich. Wenn ein Stubengelehrter des 19. Jahrhunderts sich einen Bücherschrank kaufte und nach und nach immer mehr beim Buchhändler erworbene Bücher in ihn einstellte, wobei er nicht vergaß, sie alle sorgfältig in einen Katalog einzutragen, dann standen diese Bücher zwar im Schrank beieinan-

[9] Sess. III, cap. 2 (= DSch 3006). Andere Überlegungen jedoch bei K. Rahner, Über die Schriftinspiration (Freiburg 1958) 18–22 (Fußnote).

der, aber jedes blieb eine Größe für sich. Wenn man ein Buch hinzutat oder ein anderes wegnahm, dann änderte das nichts am Sinngefüge oder an der Aussage der anderen Bücher, die im Schrank standen. So blieben auch nach damaliger Auffassung die Bücher der Bibel, die schon im Kanon eingetragen waren, bei der Aufnahme eines weiteren Buches in den Kanon die gleichen. Sie sagten nach wie vor genau dasselbe. Sie waren schon längst endgültig geworden.

Die Heilige Schrift als Einheit und Ganzheit kam kaum in den Blick. Wenn, dann erwähnte man das äußerliche, kirchlich gesicherte Band des Kanonverzeichnisses, oder man sprang sofort in die Transzendenz und sprach von dem einen göttlichen Urheber, der hinter allen Büchern stand und deshalb auch die Ursache dafür war, daß keines der Bücher dem anderen widersprechen konnte. Von einer kategorialen, der Bibel selbst inhärenten Einheit sprach man nicht. Jedes Buch stand kategorial für sich und war in sich irrtumslos. Deshalb konnte man in der Dogmatik auch bei einem „Schriftbeweis" jedes Buch der Bibel, sei es des Alten, sei es des Neuen Testaments, gleichberechtigt benutzen – wenn man von einigen Restbeständen einer anderen Auffassung absieht, die aus der Väterzeit und schon aus dem Neuen Testament stammte und z. B. die Gesetze des Alten Testaments größtenteils als abgeschafft betrachtete. Im allgemeinen jedoch stand jedes biblische Buch in sich selbst und hatte kein Korrektiv außerhalb seiner. Die vielen Bücher standen dann rein additiv nebeneinander.

Diese statische Konzeption des Kanons ist in die Krise geraten. Auch der Kanon wird der historisch-kritischen Betrachtung immer mehr zu einem Werdeprozeß. Die Grenzen zwischen der Entstehungsgeschichte der einzelnen Bücher und der Kanongeschichte verschwimmen. Das Werden des Kanons scheint nur ein Weiterlaufen der Entstehung der einzelnen Bücher in etwas anderer Form zu sein. Wir betrachten dabei für unsere Fragestellung weniger die neutestamentliche Kanongeschichte. Es geht vor allem um den allmählichen Aufbau des alttestamentlichen Kanons und dann um seine Eingliederung in den neutestamentlichen Rahmen. In diesem Bereich scheint die nachexilische Kanonwerdung einfach die vorexilische Buchwerdung fortzusetzen, soweit wir überhaupt Einblick in diese Vorgänge gewinnen: Sinnschicht wird über Sinnschicht gelegt, neue Texte, die hinzutreten, führen zu immer umfassenderen Sinngefügen. Zwischen dem innerhalb eines „Buches" liegenden Nach- und Ineinander von Jahwist, Elohist und Priesterschrift und dem nur im „Kanon" vereinten Nach- und Nebeneinander von Deuteronomistischem und Chronistischem Geschichtswerk besteht kein wirklicher sachlicher Unterschied. In beiden Fällen sind verschiedene Geschichtsentwürfe miteinander verbunden, sie ergänzen und korrigieren einander, konstituieren zusammen eine neue, höhere Einheit der Aussage. Ähnliches gilt innerhalb des Kanons auch von den Weisheitsbüchern. Sie ergänzen und kritisieren einander, zugleich bilden sie als Einheit in nochmals höherer Einheit einen Kontrapunkt gegen Tora und Propheten.

Entscheidend bei diesem Phänomen ist, daß diese Einheit des Kanons bewußt gewollt war. Von den Herstellern und Benutzern des Kanons wurden die einzelnen „Bücher" der Schrift gar nicht im „philosophischen" Sinn[10] als Bücher, d. h. als in sich abgeschlossene Sinngefüge, betrachtet. In diesem Sinn war ihnen nur der Kanon als ganzer ein Buch.

Das wird der Forschung in unseren Jahren vor allem dadurch immer deutlicher, daß sie den späten Glossen und Zusätzen in den biblischen Büchern höhere Aufmerksamkeit schenkt. Diese späte und durchaus bis in die Zeit der Kanonbildung hineinreichende Filigranarbeit am Text des Alten Testaments offenbart nämlich eine Mentalität, die alle Bücher des Kanons als einander zugeordnet betrachtete. Man setzte voraus, daß alle Bücher der Schrift sich gegenseitig erklären. Man hatte jenes Gefühl, das Martin Buber bei seiner Verdeutschung leitete: die Bibel als ein einziges Buch, in dem alles aus allem lebt[11]. So wird etwa in den spätesten Zusätzen zum Buch Deuteronomium (Dt 4, 25–31 und 30, 1–10) das alte Bundesdenken, das den ganzen Pentateuch theologisch prägt, in das Licht der prophetischen Verkündigung des kommenden Neuen Bundes gerückt. Das heißt aber: Bücher wie Isaias, Jeremias und Ezechiel, die viel weiter hinten im Kanon stehen, gelten als kritisches Prinzip für den Aussagebestand des Pentateuchs. Und das heißt: Tora und Propheten werden als einheitliches Sinngefüge betrachtet. Die Erforschung dieser Spätschichten des Alten Testaments ist gerade erst in Gang gekommen und bei weitem noch nicht befriedigend durchgeführt. Für die Bücher Osee und Ezechiel liegen gute Arbeiten vor in den entsprechenden Bänden des „Biblischen Kommentars"[12]. Die späten Zusätze und Glossen bringen meistens Querverweise an – oft nur innerhalb des betreffenden Buches, oft aber auch über das Buch hinaus auf andere biblische Bücher. Das zeigt, daß man kein Buch der Bibel anders las als in „analogia scripturae", in der Sinneinheit der ganzen Schrift.

Der Kanon wurde also nicht als äußerliche Sammlung in sich ruhender Einzelbücher betrachtet, sondern als einziges Buch. Wenn dieses Buch durch Erweiterung des Kanonbestandes wuchs, mußte sich auch die Aussage der schon älteren Bestandteile des Kanons wandeln und abschatten. Wie die meisten Bücher des Alten Testaments in ihrer gesonderten Vorgeschichte ist auch der Kanon selbst noch einmal Zeugnis jener zugleich konservativen und liberalen Haltung gegenüber der Tradition, die das alte Israel auszeichnete: kein Wort durfte aufgegeben werden, keine Formulierung zur Erde fallen – aber zugleich war alles in Bewegung, das Alte wurde immer neu beleuchtet, umgedeutet, ergänzt, überarbeitet. Man ließ nichts liegen, alles nahm man mit auf den Weg zu neuen, nur Gott bekannten Zielen. War ein Buch im Kanon, so war zwar sein Wortlaut tabu: von kleineren Zusätzen

---

[10] Begriffsbildung in Anlehnung an A. Bea, De scripturae sacrae inspiratione quaestiones historicae et dogmaticae (Rom ²1935) 67, der den „auctor sensu iuridico" und den „auctor sensu philosophico" unterscheidet.

[11] M. Buber, Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift (Beilage zu: Die fünf Bücher der Weisung, Köln 1954) 13.

[12] Neukirchener Verlag (Neukirchen ab 1955).

und Glossen abgesehen gab es keine Veränderungen mehr. Aber das gilt nur vom Wortlaut, nicht von der Aussage. Diese wandelte sich notwendig durch jeden neuen in den Kanon aufgenommenen Text. So war immer der ganze Kanon unterwegs zu seinem endgültigen Sinnbestand[13].

Unsere modernen Vorstellungen von literarischer Verfasserschaft versagen hier. Aber dürfen wir uns in unserer dogmatischen Theorie der Heiligen Schrift an moderne soziologische Strukturen binden? Versucht man, sich davon zu befreien und einen grundsätzlicheren Standpunkt einzunehmen, dann wird man nicht daran vorbeikommen, diese mit dem Wachstum des Kanons gegebene, bewußt intendierte laufende Umformung der Aussage von Büchern, die dem Wortlaut nach schon festlagen, theologisch noch unter den Begriff der „Abfassung" einzuordnen. Daher war die Einfügung eines neuen Buches in den Kanon (nicht nur, aber auch) ein „hagiographischer Akt", und zwar im Hinblick auf das betreffende Buch und auf die schon vorhandenen kanonischen Bücher, also im Hinblick auf die Bibel als ganze. Im Sinne der Inspirationslehre müssen wir – mindestens bei der von uns bevorzugten „organischen" Konzeption – für diesen Akt das Charisma der Inspiration postulieren. Wenn im ersten Teil unserer Überlegungen der „Schlußverfasser" und das „Endergebnis der Buchwerdung" eines biblischen Buches besondere Bedeutung gewonnen hatten, so zeigt sich nun, daß, solange der alttestamentliche Kanon noch weiterwuchs, kein einziges Buch innerhalb dieses Kanons schon bei seinem letzten Verfasser und seinem endgültigen Sinnbestand angekommen war.

Irgendwann allerdings wird dann dem Werdeprozeß des Kanons ein Ende gesetzt. An einer bestimmten Stelle der Geschichte wird eine „Verfasserentscheidung" folgenden Inhalts gefällt: So wie dieses Alte Testament jetzt ist, soll es bleiben; seine Aussage soll endgültig sein; es sei ein abgeschlossenes Buch! Diese Entscheidung läßt sich benennen. Es ist die Aufnahme des Alten Testaments als Altes Testament ins Neue Testament. Dabei ist unter „Neuem Testament" hier nicht die Sammlung der neutestamentlichen Bücher gemeint, die ja auch noch ihre Geschichte haben sollte, sondern die in diesen Büchern sich spiegelnde Realität selbst. Jesus, die Apostel und die Urkirche vollzogen im Hinblick auf den ihnen vorliegenden jüdischen Kanon die Entscheidung, daß dieser Kanon als Altes Testament die bleibende Vorgeschichte und Urkunde des in Jesus Christus gekommenen Neuen Testaments sein solle.

Durch diese Entscheidung erhielt das Alte Testament zunächst noch einmal einen letzten Zuwachs: das Neue Testament in seinen schon vorhandenen oder noch zu erwartenden, aber niemals das Christusfaktum inhaltlich übersteigenden Büchern. Wie jeder frühere Zuwachs verwandelte auch dieser noch einmal das Sinngefüge des Alten Testaments als ganzen. Man könnte also paradox formu-

---

[13] J. Coppens, Les harmonies des deux testaments (Tournai 1949) 21 u. 23 („comme une toile qui n'a pas cessé d'être remise sur le métier"); vgl. D. J. McCarthy, Theological Studies 24 (1963) 561 und 563 f. (Nachweis, daß die einzelnen Verfasser auch selbst mit späteren Sinnwandlungen ihrer Texte rechneten).

lieren, im Sinne der dogmatischen Inspirationslehre sei das Neue Testament ein „Hagiograph" des Alten Testaments.

Und zwar der letzte Hagiograph. Denn dieser Zuwachs ist der letzte, der zum Alten Testament hinzukam. Jesus und die Urkirche wissen in Jesus das Ende der Zeit gekommen. Der Offenbarungsprozeß selbst kommt damit zum Abschluß. Nach ihrer Überzeugung kann nach der Christusaussage gar keine neue, entscheidende Sinndeterminante des Alten Testaments mehr hinzukommen. Die innerhalb der Bücher des Neuen Testaments sichtbar werdenden Entwicklungen sind von wesentlich geringerer Qualität als das, was sich bis dahin abspielte. In ihnen wird nur das Christusfaktum ausgefaltet, nie wird es überstiegen[14]. Nach Jesus Christus wird es kein über ihn hinausführendes Wort Gottes mehr geben, er ist das Wort Gottes schlechthin. So muß in ihm die Sinnentwicklung des Alten Testaments zum Stehen kommen.

Diese Feststellungen entsprechen unserem Glauben. Doch darauf kommt es hier nicht an, sondern für unseren Zusammenhang entscheidend ist, daß sie die Intention Christi, der Apostel und der Urkirche im Hinblick auf das Alte Testament beschreiben. Wie ein alles bestimmender Notenschlüssel ist für diese von nun an das Christusfaktum an den Anfang der Partitur geschrieben. Das Neue Testament bezeugt uns das immer wieder[15]. Dabei kommt es nicht auf die urchristliche Einzelexegese und deren Methoden an. Darin waren auch Jesus und die neutestamentlichen Hagiographen Kinder ihrer Zeit. Entscheidend ist nur der christologische Grundwille ihrer Lektüre. Er ist Verfasserentscheidung. Er bezieht sich auch nicht nur auf die einzelnen Stellen des Alten Testaments, die innerhalb des Neuen Testaments angeführt und interpretiert werden, sondern auf das Alte Testament als ganzes. Er macht aus Altem und Neuem Testament ein einziges Buch, und zwar nicht nur vom transzendentalen göttlichen Urheber her gesehen, sondern auch endlich-kategorial: als intendiertes einheitliches, zwar sehr kompliziertes und vielschichtiges, aber doch nicht in unabhängige Teile aufteilbares Sinngefüge. Erst innerhalb dieser umfassenden Einheit ist jede Einzelaussage endgültig determiniert[16].

Daher ist erst hier, bei der Einheit der ganzen Schrift, der Ort erreicht, wo die biblische Irrtumslosigkeit sinnvoll ausgesagt werden kann. Jeder frühere und partikulärere Ansatz wird von unserer Kenntnis der Intentionen, die die Kanongeschichte leiteten, in Frage gestellt. Erst hier liegt jene Aussageintention vor, die noch die der uns von der Kirche vorgelegten Heiligen Schrift ist, auf die sich also

---

[14] Vgl. P. Benoit, Revue Biblique 67 (1960) 185 f.; P. Grelot, Sens chrétien de l'Ancien Testament (Paris 1962) 497 ff.

[15] Vgl. L. Cerfaux, in: Problèmes et méthode d'exégèse théologique (Löwen 1950) 33–44; C. H. Giblin, The Catholic Biblical Quarterly 20 (1958) 334.

[16] Unsere Auffassung ist schon als echte Möglichkeit beschrieben bei J. Coppens, Les harmonies des deux testaments (Tournai 1949) 66 („ . . . peut-être même en fonction de la Bible entière si l'on suppose qu'un compilateur inspiré a groupé les Livres Saints en une seule unité spirituelle").

die Glaubenslehre von der biblischen Irrtumslosigkeit bezieht. Alles Frühere war nur Vorstufe.

Hat man sich bei den Überlegungen des ersten Teils für den Vorschlag entschieden, nur die „Schlußverfasser" biblischer Texte seien inspiriert, dann wird man nun folgerichtig sagen, die einzigen inspirierten „Verfasser" des Alten Testaments seien Jesus und verschiedene Männer der Urkirche. Das klingt allerdings wenig überzeugend, und so wird man diese die Inspiration auf die „Schlußverfasser" eingrenzende Lösung der Probleme wohl endgültig verabschieden. Im Sinne der zweiten, „organischen" Lösung beginnt der Inspirationsprozeß schon tief im Alten Testament, zieht sich allerdings (auch für das Alte Testament selbst) bis ins Neue Testament hinein und zielt letztlich nur auf ein einziges „Buch": die Bibel.

Nachdem von den drei Formeln, die die Tradition für die biblische Irrtumslosigkeit anbietet, im ersten Teil schon die „Irrtumslosigkeit des Hagiographen" sich als ungeeignet im Horizont unseres neuen Wissens vom Werden der Bibel gezeigt hat, scheidet nun auch die „Irrtumslosigkeit der biblischen Bücher" als unexakt aus. Dagegen bewährt sich die dritte alte Formel, die „Irrtumslosigkeit der Bibel". Die Forderung pastoraler Sprache läßt sich also im Fall der biblischen Irrtumslosigkeit erfüllen, ohne daß eine radikal neue Sprachregelung gesucht wird. Es genügt, unter den vorhandenen und durch langen Gebrauch geheiligten Sprachmöglichkeiten die geeignete auszuwählen.

Ausblicke und Abgrenzungen

1. Den Satz, die Bibel sei nur als Einheit und Ganzheit irrtumslos, darf man nicht minimalistisch mißverstehen. Die Ganzheit umschließt und bewahrt das einzelne. Im Gefüge der Ganzheit hat natürlich jedes Buch, jeder Satz, hat auch jede der historisch übereinandergelagerten Sinnschichten Anteil an der einen biblischen Irrtumslosigkeit. Der Anteil bemißt sich nach dem Maß, in dem sie innerhalb des gesamten Sinngefüges der Schrift zur Konstitution der Gesamtaussage beitragen. So verstanden kann und muß man sagen, jede Aussage der Bibel sei irrtumslos. Aber nur in diesem Sinne! Wenn generell philosophisch-gnoseologisch gilt, daß der Sinn einer Aussage nie festgestellt werden kann in Absehung vom ganzen Bezugssystem, in dem die Aussage steht, dann ist dieses Bezugssystem im Bereich christlichen Schriftumgangs stets das Ganze der Schrift, auch für alttestamentliche Aussagen – und zwar ist das von der Schrift selbst so gemeint. Infolgedessen kann auch die biblische Irrtumslosigkeit nur für den so festgestellten Sinn behauptet werden.

Sobald ein Wort, ein Satz, ein Buch aus dem Ganzen der Schrift herausgenommen und in sich isoliert wird (vielleicht noch unter geistesgeschichtlicher Bezug-

nahme auf Zeit und Umwelt, aber jedenfalls nicht unter Bezugnahme auf die Schrift als ganze), ist keine Garantie der Irrtumslosigkeit mehr da. Wer mit den Mitteln historischer Auslegung eine ältere biblische Sinnschicht herauspräpariert und bewußt darauf verzichtet, sie vom Christusereignis her an ihre rechte Stelle in der Gesamtaussage der Schrift zu rücken, leistet vielleicht glänzende und im Rahmen der Gesamtauslegung unentbehrliche Arbeit, darf aber nicht ohne weiteres für die resultierende Aussage Irrtumslosigkeit beanspruchen. Es müßte zwar endlich einmal im Rahmen des so vernachlässigten dogmatischen Traktats „de oeconomia Veteris Testamenti“ [17] die Frage aufgeworfen werden, welche Funktion die Schrift für die Menschen des Alten Testamentes hatte, ferner, ob und in welchem Maße ihr auch in diesem Rahmen das Prädikat der „Irrtumslosigkeit“ zukäme; aber es scheint gar nicht so sicher, daß der „Alte Bund“ in der Weise wie der „Neue Bund“ auf „Schrift“ als „Glaubensquelle“ gegründet war und daß man die vom Exil ab im Judentum bedeutend werdende „Schrift“ in ihrer damaligen Funktion in genauer Entsprechung zur Funktion der Schrift in der neutestamentlichen Gemeinde theologisch beurteilen darf. Man denke an die durchaus offene und genau parallel laufende Frage, ob es vor Christus ein „unfehlbares Lehramt“ gegeben habe. Auf jeden Fall kann man für eine transitorische alttestamentliche Sinnschicht nicht im Namen der christlichen Lehre von der Irrtumslosigkeit der christlichen Bibel den Charakter der Irrtumslosigkeit beanspruchen. Wenn Paulus sagt, daß nur der „Geist“ (die Christusbotschaft) lebendigmacht, während der „Buchstabe“ (das unter Absehung von Christus gelesene Alte Testament) tötet (2 Kor 3, 6), dann grenzt er das zwar sofort dahin ein, daß auch schon der „Dienst des todbringenden Buchstabens“ in „Glanz“ geschah (3, 7) – aber ist es ohne weiteres klar, daß wir diesem „Glanz“ auch Irrtumslosigkeit in unserem vollen Sinne zuordnen müssen? Vielleicht kann man in dieser Frage theologisch-deduktiv gar nicht weiterkommen, und es wäre besser, die Lösung einmal einfach vom konkreten bibelwissenschaftlichen Befund aus zu versuchen. Sollte dieser zeigen, daß auch dann, wenn man für manche transitorischen alttestamentlichen Sinnschichten alle üblichen hermeneutischen Regeln angewendet hat (also zum Beispiel genau auf literarische Gattung und Aussageintention des Verfassers geachtet hat), in einzelnen Fällen Aussagen bleiben, die man historisch oder theologisch nur als „Irrtum“ bezeichnen kann, dann sollte man den Gedanken an eine schon inneralttestamentliche Irrtumslosigkeit biblischer Vorstadien vielleicht doch aufgeben. Aber, wie gesagt, das gehört schon nicht mehr in den Zusammenhang einer christlichen Inspirationslehre, die sich ja auf die im tridentinischen Kanon vorgelegte christliche Schrift zu beziehen hat, sondern in den seit Jahrhunderten brachliegenden dogmatischen Traktat „de oeconomia Veteris Testamenti“. Wenn heutige Exegeten im

[17] Einen ersten Neuentwurf des Traktats hat jetzt P. Grelot, Sens chrétien de l'Ancien Testament (Paris 1962) vorgelegt. Der Traktat müßte auch wieder in den theologischen Studiengang aufgenommen werden, soll die Theologie endlich „heilsgeschichtlich“ werden.

Alten Testament auf „Inerranzprobleme" stoßen, dann dürfte es sich normalerweise um Probleme an einer solchen transitorischen alttestamentlichen Sinnschicht handeln.

2. In diesem Zusammenhang muß etwas zum Begriff „Literalsinn" gesagt werden[18]. Von der historisch-kritisch arbeitenden modernen Bibelwissenschaft her setzt sich immer mehr ein Sprachgebrauch durch, der unter „Literalsinn" den mit dieser Methode erreichbaren Sinn meint. Bei alttestamentlichen Texten setzt man dabei den „Literalsinn" durchaus im Bereich dessen an, was soeben unter dem Begriff „transitorische alttestamentliche Sinnschichten" gefaßt wurde. Der alttestamentliche „Literalsinn" würde dann auch in den Bereich des paulinischen „Buchstabens" fallen. In diesem modernen Sinn, der also auf völlig unerwartetem Weg wieder zur paulinischen Terminologie zurückkommt, versteht auch die Enzyklika „Divino afflante Spiritu" an einer Stelle den Begriff, nämlich da, wo sie den „Literalsinn" dem „geistlichen Sinn" gegenüberstellt[19]. Aber dieses Verständnis des Begriffs ist nicht identisch mit dem, das in den letzten Jahrhunderten in der katholischen Theologie üblich war und das normalerweise auch in den kirchlichen Dokumenten vorausgesetzt wird, selbst in „Divino afflante Spiritu", wie es scheint[20]. Dieser „theologische" Begriff des Literalsinns ist vor allem von Thomas von Aquin her geprägt. Bei ihm spielt die Aussageintention eines bestimmten Hagiographen keine Rolle. Der Literalsinn ist bei ihm der Sinn der biblischen Texte, und er steht im Gegensatz zum Sinn der Dinge und Ereignisse, von denen die biblischen Texte handeln. Also ein ganz anderer Gesichtspunkt als bei Paulus und heute. Dieser „theologische" Literalsinn meint durchaus den Sinn der als Ganzheit und in der „anlogia fidei" gelesenen Schrift. Wenn in der theologischen Tradition der „Literalsinn" als irrtumslos bezeichnet wird, dann ist stets das „theologische" Verständnis des Begriffes vorausgesetzt. Unter Voraussetzung der älteren Vorstellung vom Werden der biblischen Bücher sind diese Feinheiten der Definition des Begriffs „Literalsinn" relativ gleichgültig; denn da gab es ja dann z. B. keine Spannungen zwischen transitorischen und endgültigen alttestamentlichen Sinnschichten. Unter den heutigen Voraussetzungen dagegen hängt sehr viel davon ab, mit welchem Begriff des „Literalsinns" die Tradition der letzten Jahrhunderte und das kirchliche Lehramt die biblische Irrtumslosigkeit verband[21]. Es dürfte sich nicht nachweisen lassen, daß die Irrtumslosigkeit von der kirchlichen Lehre an einen rein von der historisch-kritischen Methode her definierten, noch nicht die endgültige biblische Aussage darstellenden „Literalsinn" gebunden wurde.

---

[18] Zum folgenden: P. Grelot a.a.O. 443 f.

[19] DSch 3828.

[20] Nach DSch 3826 ist der Literalsinn nämlich nicht nur durch die modernen exegetischen Methoden, sondern zugleich von der „analogia fidei" her zu erarbeiten. Das impliziert aber notwendig ein Verständnis der Schrift als Sinnganzheit und die Interpretation der einzelnen Stellen von der Gesamtbotschaft her. Vgl. auch: A. Bea, Virgo Immaculata, Acta Congressus Mariologici-Mariani (Rom 1955) Bd. 3, 15.

[21] Gehen die Inerranzausgaben auf den Literalsinn im Sinne von Thomas, dann würde es eines eigenen Beweises bedürfen, um behaupten zu können, auch die Inerranz des Literalsinns im modernen Verstande sei katholische Lehrtradition.

3. Eine Folge der Verschiebung im Begriff des „Literalsinns" ist die moderne Idee, daß es in der Schrift noch einen „volleren Sinn" alttestamentlicher Aussagen gebe, der das Bewußtsein des ursprünglichen Verfassers übersteige[22]. Zum Teil geht es dabei nur um Rechtfertigungsversuche für die traditionelle Deutung einiger prophetischer Texte und vor allem des Protoevangeliums, zum Teil wurde hier jedoch eine beachtenswerte Hermeneutik der Lesung des Alten Testamentes im Lichte des Neuen entwickelt. Das liegt ganz auf der Linie der in diesem Artikel vorgetragenen Gedanken. Nur wird undiskutiert vorausgesetzt, daß auch die transitorischen inneralttestamentlichen Sinnschichten irrtumslose Schriftaussagen enthalten, und oft wird der „vollere Sinn" in einer mit dem Grundansatz katholischer Inspirationslehre kaum vereinbaren Weise als alleiniger „Sinn des göttlichen Autors" definiert[23]. Demgegenüber schien es uns möglich, ja notwendig, die neutestamentliche Lesung des Alten Testamentes als nicht nur von Gott, sondern auch innerweltlich-kategorial von menschlichen „Verfassern" intendierten Schriftsinn zu fassen, eben als den Aussagewillen der (neutestamentlichen) Schlußverfasser des Alten Testamentes.

4. Näher als an der spekulativ in manchem fragwürdigen Theorie des „volleren Sinns" dürfte die hier entwickelte Gesamtauffassung am Grundansatz der Hermeneutik der Väterzeit und der mittelalterlichen Theologie stehen, nämlich an der Lehre vom „geistlichen Sinn" der Schrift. Selbstverständlich muß bei dieser Vergleichung von den einzelnen Auslegungstechniken, vor allem von der passionierten Allegorese, abgesehen werden. Das ist Zeitstil. Wichtig ist nur der Grundansatz der Hermeneutik. Henri de Lubac hat ihn uns in einem mehrbändigen Werk erschlossen[24]. Die paulinische Unterscheidung von „Buchstabe" und „Geist" bildet den Ausgangspunkt. Der „Buchstabe", auch „historia" genannt, ist der Sinn des Alten Testaments, den ihm seine alttestamentlichen Verfasser in ihrer historischen Situation gaben. Der „Geist", auch „allegoria" genannt (und oft nochmals in „allegoria", „tropologia" und „anagogia" unterteilt – daher auch „Lehre vom vierfachen Schriftsinn"), ist das Neue Testament, d. h. die Christusbotschaft, und in Bezug auf das Alte Testament dessen christologische Lesung. Die Synagoge, die die Botschaft von Christus nicht annimmt, kennt nur den „Buchstaben", und so liegt die „Hülle des Moses über ihrem Herzen" (vgl. 2 Kor 3, 15). Sie schließt den Kanon ab, bevor Christus kommt, und verweigert die Aufnahme der neutestamentlichen Bücher in denselben. Die Kirche dagegen hat das Neue Testament hin-

[22] Der Begriff stammt von P. Fernández SJ. Überblicke über die sehr umfangreiche und verworrene Diskussion: R. E. Brown, The Catholic Biblical Quarterly 15 (1953) 141–162, und 25 (1963) 262–285. Neuere bemerkenswerte Arbeiten: P. Benoit, Revue Biblique 67 (1960) 161–196; P. Grelot a.a.O. 442–499.

[23] Vgl. R. Bierberg, The Catholic Biblical Quarterly 10 (1948) 182–195; G. Courtade, Recherches de Science Religieuse 37 (1950) 481–497; J. P. Weisengoff, The Catholic Biblical Quarterly 14 (1952) 83–85; C. Spicq, Bulletin Thomiste 8 (1951) 216 f.; A. Ibáñez Arana, Lumen 8 (1953) 193–219; S. Muños Iglesias, in: XII Semana Biblica Española (Madrid 1952) 223–259; C. H. Giblin, The Catholic Biblical Quarterly 20 (1958) 327–354 u. 477–498; J. J. O'Rourke, The Catholic Biblical Quarterly 21 (1959) 64–71; B. Vawter, The Catholic Biblical Quarterly 26 (1964) 85–96.

[24] H. de Lubac, Exégèse médiévale (Les quatre sens de l'écriture), 4 Bde. (Paris 1959–1964). Dazu vgl. ders., Histoire et esprit (L'intelligence de l'Écriture d'après Origène) (Paris 1950).

zugefügt und liest nun von ihm, d. h. von Christus her, die ganze Bibel als Einheit. Der Herr aber ist der Geist. Daher hat die Kirche in ihrer christologischen Lesung den „geistlichen Sinn" des Alten Testaments. Oft dient den Vätern und mittelalterlichen Theologen das Wunder zu Kana als Bild. Wie der Herr in den Krügen das Wasser zu Wein verwandelt hat, so hat er den Buchstabensinn des Alten Testaments in den geistlichen Sinn verwandelt. Der Ausleger der Schrift hat natürlich stets bei der „historia" zu beginnen. Aber er muß möglichst schnell zur „allegoria" aufsteigen, da sie erst den Gläubigen die wahre Nahrung des Gotteswortes bietet.

Natürlich hatte die alte Exegese noch kein Gefühl für die oft komplizierten Sinnschichtungen schon innerhalb des Alten Testamentes selbst. Sie herauszuarbeiten war die methodische Forschungsarbeit moderner Exegese notwendig. Aber die im Rahmen des Ganzen entscheidende sinngeschichtliche Differenz, die Aufnahme des alttestamentlichen Kanons in den des Neuen Testaments, hat die klassische katholische Exegese in genauem Hinhören auf das Selbstverständnis des Neuen Testaments deutlich herausgestellt und zum Grundprinzip der Schriftauslegung gemacht. Wir werden von ihr wieder lernen müssen.

5. Wahrscheinlich ist auch in neuerer Zeit der tatsächliche Umgang mit dem Alten Testament gegen alle Theorien der Hermeneutiktraktate doch nie wirklich von der alten Hermeneutik des geistlichen Sinns weggegangen und hat damit implizit auch immer schon an der hier entwickelten These von der Irrtumslosigkeit der Bibel als einer und ganzer festgehalten.

Die in Dogmatik und vor allem Moral stets durchgehaltene Meinung, der größte Teil des Alten Gesetzes sei abrogiert, läßt sich im Grunde ja nur rechtfertigen, wenn man eben im Ganzen der Schrift die Aussageintentionen der alttestamentlichen Gesetzgeber schon vom Neuen Testament her in Frage gestellt sieht.

Die Irrtumslosigkeit der Schrift erst in ihrer Einheit ist auch schon vorausgesetzt bei der Weise, wie man den „Heiligen Krieg" des alten Israels, die „Fluchpsalmen", die Diesseitigkeit der alttestamentlichen Religion und ähnliche Phänomene bewertet. Die Beachtung der literarischen Gattungen hilft hier nur in Randfällen weiter. Die anstößigen Vorstellungen und Aussagen liegen meist genau im Zentrum der Aussageabsicht der inneralttestamentlichen Verfasser. Aber man spricht dann einfach von der Vorläufigkeit der alttestamentlichen Offenbarung und relativiert die ursprünglichen Aussagen aus neutestamentlicher Sicht heraus. Kardinäle haben sogar in der Konzilsaula die Ausmerzung der „Fluchpsalmen" aus dem Brevier gefordert. Aber wenn etwa das Buch des Predigers ohne Rücksichtnahme auf die Gesamtheit der Schrift und speziell das Neue Testament genau im Sinne seines ursprünglichen Verfassers irrtumslos wäre, dann müßte man doch des Predigers Zweifel am Jenseits und seine von radikalem Todesdenken her entwickelte Existenzphilosophie für schlechthin irrtumslos und verbindlich halten! Die üblichen Hermeneutiktraktate machen oft selbst, wenn sie auf derartige Probleme zu sprechen

kommen, die Anmerkung, daß man natürlich die Texte der Bibel im Lichte der Tradition oder des Glaubens der Kirche lesen müsse. Merken sie nicht, daß sie damit in vielen Fällen schon den Standpunkt verlassen haben, im Alten Testament sei der Ursinn auch der irrtumslose? Oder wollen sie für alle diese Fälle behaupten, daß sich die historisch-kritische Auslegung der Texte irrt und daß etwa Kohelet durchaus das habe sagen wollen, was erst in späteren Büchern des Alten Testaments und dann im Neuen Testament dem historisch-kritischen Forscher erscheint? Das wollen wir nicht hoffen; denn es wäre ein nach „Divino afflante Spiritu" kaum noch zulässiges Mißtrauen gegenüber den heutigen Methoden der Bibelwissenschaft. So wird es wohl doch so sein, daß man, ohne es selbst recht zu merken, letztlich schon bei der Auffassung war, die Schrift sei erst irrtumslos, wenn sie als Einheit gelesen wird und wenn Einzelaussagen vom Ganzen her kritisch eingeordnet sind. Eine solche kritische Einordnung besagt im übrigen gerade nicht völlige Verwerfung, sondern ein neues Zumsprechenbringen der Einzelaussage im Lichte des Ganzen. Ob man bei der Entfernung der „Fluchspalmen" aus dem Brevier nicht sogar das Kind mit dem Bade ausschüttet?

Die Schärfe dieser hermeneutischen Probleme wird heute oft verstellt durch das viele Reden von den literarischen Gattungen. Man gewinnt manchmal den Eindruck, als ließen sich alle Schwierigkeiten mit der biblischen Irrtumslosigkeit durch genauere Analyse der literarischen Gattung der betreffenden Texte lösen. Das ist aber nicht der Fall. Die Gattungsforschung ist außerordentlich wichtig, um zum ursprünglich mit einem Text gegebenen Sinn vorzustoßen. Eine große Anzahl von scheinbaren Problemen – vor allem bei naturwissenschaftlichen und historischen Aussagen – lösen sich bei ihrer sowieso notwendigen Anwendung auch schon nebenbei. Als organischer Bestandteil der Methodik literarischer Kritik ist sie der modernen Exegese unentbehrlich. Pius XII. hat sich den Dank aller Exegeten erworben, als er dies in „Divino afflante Spiritu" so klar herausstellte. Da es immer noch Kreise gibt, die das nicht recht einsehen wollen, kann man sich nur freuen, wenn auch das Konzil, wie man hört, das Recht der Gattungsforschung betonen will. Aber das soll uns nicht hindern, auch auf ihre Grenzen hinzuweisen. Sie ist kein Allheilmittel. Im katholischen Raum werden heute manchmal im Namen der literarischen Gattung Auskünfte gegeben, die sich von ihr her nicht rechtfertigen lassen. Als Beispiel mag der Schöpfungstext in Gn 1 dienen. Man sagt, von der Gattung her gehe es in diesem Text nur um eine einzige Aussage: Gott habe alles geschaffen. Wer wirklich saubere Gattungsforschung betreibt, wird hier wohl vorsichtiger sein. Impliziert hier die Gattung nicht doch auch noch einen Aussagewillen im Hinblick auf die Schöpfung selbst, ihre Struktur und ihren Aufbau? Richtig wird der Satz, es gehe in Gn 1 nur um die Schöpfungsaussage, dagegen im Horizont der Bibel als ganzer. Da stehen dann verschiedenste Weltbilder nebeneinander und relativieren sich gegenseitig. Da kommt es von den im Neuen Testament gesetzten Hauptakzenten der Botschaft her tatsächlich nur noch auf die

Schöpfungsaussage an, so daß man mit Recht nur sie als irrtumslos betrachten muß und nicht auch die kosmosbeschreibenden Aussagen in Gn 1. Ein anderes Beispiel mag Jos 6–8 sein, die Erzählung von der Vernichtung der Städte Jericho und Ai durch Josue. So wie die Ergebnisse der Archäologie heute liegen, kann Josue diese Städte kaum vernichtet haben; denn sie lagen zu seiner Zeit schon seit mehreren Jahrhunderten in Trümmern. Kann man sich nun damit aus der Schlinge ziehen, daß man auf die Gattung dieser Kapitel hinweist, auf den Charakter der „Legende" und „Heldensage", der ihnen anhaftet? Auch Legenden und Sagen haben normalerweise einen historischen Kern, und der wäre doch hier, nach Abschälung aller erzählerischen Einzelzüge, wohl das Faktum der Eroberung der Städte durch Josue. Mindestens ist anzunehmen, daß der Deuteronomist diese Kapitel nur deshalb in sein Geschichtswerk aufgenommen hat, weil er sagen wollte, Josue habe diese Städte erobert – den Legenden- und Sagencharakter der Erzählungen in ihrer konkreten Gestalt mag er dabei durchaus erkannt haben. Die Spannung zu den Ergebnissen der Archäologie läßt sich also von der Gattungsbestimmung allein nicht beseitigen. Eine andere Frage dagegen ist, ob nicht im Ganzen der biblischen Botschaft, wo dann nicht mehr das „Land" die eigentliche Heilsgabe Gottes bildet, die Einzelheiten der Landnahme der Israeliten in Palästina so an den Rand rücken, daß sie vernachlässigt werden können, und ob nicht die heilsgeschichtliche Aussage, Jahwe habe seinem Volk das den Vätern verheißene Land gegeben, allein als irrtumslos beansprucht werden kann. Diese beiden Beispiele mögen genügen. Andere ähnlich strukturierte könnten an ihre Stelle treten, falls jemand aus exegetischen Einzelgründen heraus gerade diese Beispiele nicht anerkennen möchte. Es sollte durch sie nur eines demonstriert werden: Heute werden oft im Namen der literarischen Gattung hermeneutische Lösungen angeboten, die in Wirklichkeit doch von unserer These der Einheit der Schrift her gedacht sind.

Die Thesen dieses Artikels scheinen also gar nicht so neu zu sein, sondern machen nur etwas reflex, was im Grunde auch vorher schon praktiziert worden ist.

6. Die rein historische Exegese, wie sie heute mit Nachdruck betrieben wird, wird durch unsere Thesen keineswegs abgelehnt. Sie ist unaufhebbar notwendig als Anfangs- und Durchgangsphase des Auslegungsprozesses. Auch die Alten setzten stets bei der „historia" an, ehe sie zur „allegoria" weiterschritten. Auch das Verständnis der Schrift als Einheit ist nicht eine schlechthin unhistorisch über die Bibel gelegte Theorie, reine Dogmatik. Es läßt sich vielmehr – wie wir zu zeigen versuchten – historisch-kritisch als innerbiblisches Phänomen verifizieren. Allerdings wird man historisch-kritisch nur den grundsätzlichen Standpunkt des Neuen Testaments zu erheben haben, daß nämlich die ganze Schrift von Christus her zu verstehen ist. In der Einzelauslegung des Alten Testaments wird man diesen neutestamentlichen Standpunkt einzunehmen haben, dann aber im einzelnen selbst mit den heutigen Mitteln des Verstehens den „Ganzheitssinn" alttestamentlicher Texte zu erfassen versuchen. Wieweit man ein solches Tun noch als „historisch-

kritisch" bezeichnet, ist wohl Definitionssache. Es hängt davon ab, wieweit man echtes Sach-Verstehen noch als Aufgabe der historisch-kritischen Methode selbst betrachtet.

7. Faßt man in Anlehnung an den unter Exegeten üblichen Sprachgebrauch nur die Erforschung der inneralttestamentlichen Sinnschichten als „historisch-kritische" Arbeit, dann muß man die Beschränkung auf diese Arbeit im Rahmen christlicher Schriftauslegung als ungenügend bezeichnen. „Es ist zweifelhaft, ob es, um das christliche Volk in die Bibel einzuführen, genügt, zur Übersetzung literarische und geschichtliche Anmerkungen hinzuzusetzen, die aufweisen, wie die ursprünglichen Adressaten ihre Texte verstehen konnten. Solche Anmerkungen können vollkommen orthodox sein ohne doch zu erfüllen, was man von ihnen erwartet: man findet dort alles, nur nicht das Wesentliche." [25] Über der Feststellung der ursprünglichsten Aussage muß sich ein weiterer Auslegungsvorgang aufbauen, der zur Ganzheitsaussage der Schrift gelangt. Erst hier wird der Bereich betreten, wo die Schrift Wort Gottes an uns, wo sie also irrtumslos ist.

Wie dieser Auslegungsvorgang auszusehen hat, ist nicht leicht zu sagen. Die Schrift als Einheit ist ein so vieldimensionales Gefüge, daß sie nicht leicht zu bewältigen ist. Die letzten Seiten konnten den Eindruck erwecken, als müsse vom Ganzen der Schrift her die Aussageintention einzelner biblischer Texte vor allem reduziert werden. Der Eindruck wäre als definitiver unbedingt falsch. Das Neue Testament ist nicht nur die Krisis des Alten, sondern auch seine Erfüllung. So müßte in diesem ganzheitlichen Auslegungsvorgang auch das Licht aufgefangen werden, das von Christus her das Alte Testament erhellt. Hierzu wurde das Beste in neuerer Zeit sicher von Grelot gesagt[26]. Von den Methoden der Alten darf man die spielerische Allegorisierung wohl einem Paul Claudel überlassen. Ernster zu nehmen ist schon die eigentliche Typologie. Sie läßt sich in einer Weise betreiben, die gerade das herausstellt, was heute unser Anliegen sein muß: als Exemplifizierung der analogia fidei in ihrer geschichtlichen Dimensionalität. Es ist nicht zufällig, daß auch eine bedeutende Gruppe evangelischer Alttestamentler wieder zu einem Programm der „Typologie" gefunden hat[27]. Jedoch scheinen solche Methoden, die sich im konkreten Tun noch an den Gang des biblischen Textes halten, eher in den Bereich der Verkündigung zu gehören. Im Bereich der wissenschaftlichen Theologie wird man mindestens zur Zeit den Einheitssinn der Schrift nicht erreichen können ohne eine gewisse Loslösung vom einzelnen Text. Praktisch wird man erst in der Biblischen Theologie beim irrtumslosen Schriftsinn ankommen. Gemeint ist dabei die aus biblischen Einzeltheologien resultierende biblische Gesamttheologie, für die man heute im übrigen noch keinen überzeugenden Beleg nennen könnte. Vielleicht sollte sie auch gar nicht als „Biblische" Theologie angestrebt

[25] P. Grelot a.a.O. 422, Anm. 1. [26] Ebd. 458–499.

[27] Vgl. die Aufsatzsammlung: C. Westermann, Probleme alttestamentlicher Hermeneutik (München 1960). Repräsentatives Werk: G. von Rad, Theologie des Alten Testaments, 2 Bde. (München [4]1962 f.).

werden, sondern unter reflexer Hineinnahme der ja faktisch für keinen Ausleger der Schrift aus seinem „Vorverständnis" ausklammerbaren Tradition sofort als eine allerdings stärker als heute üblich von der Bibel her lebende Dogmatik. Ein so guter Kenner der Probleme wie Henri de Lubac sagt schon von Thomas von Aquin, der noch ganz in der Hermeneutik des geistlichen Sinns steht und sie in seinen Schriftkommentaren in der traditionellen, typologisierenden Weise durchführt: „Die ihm eigentümliche geistliche Auslegung sollte das große Lehrgebäude seiner Summe sein."[28] Vielleicht lassen sich auf die Dauer auch innerhalb der Theologie wieder schriftnähere Auslegungstechniken entwickeln, die bis zum irrtumslosen Schriftsinn hinführen, ohne sich wie eine biblische oder dogmatische Theologie ganz vom Text zu lösen und zur Systematik zu werden. Zur Zeit jedenfalls haben wir sie nicht. Im direkten christlichen Vollzug sind die Dinge ja einfacher. Wer innerhalb des Gottesdienstes der neutestamentlichen Gemeinde die Verkündigung eines alttestamentlichen Textes vernimmt, vollzieht sein Hören immer schon im Raum des Gegenübers zu Christus – hierbei ist gerade nicht an die im Sinne einer spielerischen Sekundäranwendung der Schrift ausgewählten Lesungen der Muttergottesfeste gedacht, sondern an ganz normale, wörtlich zu verstehende alttestamentliche Texte, die die kommende Reform der Perikopenordnung hoffentlich vermehren wird. Auch wer die liturgische Schriftbegegnung in der Form privater Schriftlesung und -meditation verlängert, wird normalerweise aus dem neutestamentlichen Vorverständnis seines Glaubens heraus das Alte Testament lesen.

8. Abschließend: im Lichte der vorgetragenen Thesen erweist sich die biblische Irrtumslosigkeit einfach als ein besonderer Aspekt der Wahrheit der göttlichen Offenbarung. Sie hört auf, ein mit dem zentralen Offenbarungsgeschehen nur recht äußerlich und oberflächlich verbindbares theologisches Traditionsstück zu sein, das sich vielen Christen nur dadurch bemerkbar machte, daß es ihnen Glaubensschwierigkeiten bereitete. Wenn eine neuere Theorie der biblischen Inspiration diese ganz im Neuen Testament und im Selbstvollzug der Urkirche ansiedelte[29], so erreicht sie wohl im ganzen die gleiche Sicht wie diese Überlegungen, die eher von den Problemen des Alten Testaments her kamen. Hugo von St. Viktor: Omnis Scriptura Divina unus liber est, et ille unus liber Christus est (Die ganze göttliche Schrift ist nur ein Buch, und dieses eine Buch ist Christus).

---

[28] H. de Lubac, Exégèse médiévale, Bd. II, 2 (Paris 1964) 299. – Man müßte im Lichte unserer Überlegungen einmal die Funktion des „Schriftbeweises" in der Dogmatik überdenken: hat er wirklich von dem schon eindeutig festgestellten irrtumslosen Schriftsinn zu starten (so daß er im Grunde, soll er weiterführen, nur zu einer „conclusio theologica", zu einem „sensus consequens" führen kann), oder ist er nicht gerade ein Moment im Zusichselberkommen des irrtumslosen Schriftsinns?

[29] K. Rahner, Über die Schriftinspiration (Freiburg 1958) besonders vgl. 58–62 und 87 f.

Das Bild des christlichen Politikers

Hans Berger

Die allgemeine Themenstellung legt die Frage nahe, ob und wieweit die Auffassung vom christlichen Politiker von den Zeitumständen, unter denen er wirkt, abhängig ist. In der Tat ist sie von der Zeit und ihren Voraussetzungen in dem Sinne abhängig, in dem dies jede menschliche Tätigkeit ist. Jedoch gibt es einen bestimmten Katalog von Grundsätzen, die unabänderlich allen Zeiten und Gesellschaftssystemen vorgegeben sind.

Politik ist ausgerichtet auf die Gestaltung des Gemeinwesens. Die Ansatzpunkte für den christlichen Politiker sind wie für jeden Politiker die Verhältnisse, die er zu einer bestimmten Zeit vorfindet. Diese wiederum sind verschieden im imperium romanum, den Feudalstaaten des Mittelalters oder den parlamentarisch-demokratischen Systemen der Neuzeit, um nur einige bedeutsame Formen der res publica aufzuzeigen. Die Problematik um eine dem christlichen Sittengesetz gemäße Haltung eines Politikers in den totalitären Staaten sei hier ausgeklammert.

Der zweite Weltkrieg auf der einen Seite und die durch ihn geförderte Technisierung des Lebens sowie die durch Krieg und Vollbeschäftigung ausgelöste Mobilisierung des Menschen wirken der bisherigen Auffassung vom Staate als einem der Grundfundamente der Menschheit entgegen. In derselben Richtung wirkt sich die europäische Integration aus, soweit sie echte Supranationalität begründet. Hinzu tritt die Rationalisierung der Lebensvorgänge, die letzthin die jeweilige Ordnung von Staat und Gesellschaft fragwürdig erscheinen läßt.

Die Anerkennung der pluralistischen Gesellschaft durch die christlichen Kirchen, die sich immer mehr als Kirchen einer kleiner werdenden Minderheit begreifen und die Rechristianisierung der Gesellschaft allenfalls als ein in ferner Zukunft liegendes Ziel betrachten, zwingt auf die Dauer zu einer Revision des unbestimmter werdenden Begriffs „christliche Politik". Denn abgesehen von den Fällen, in denen die christlichen Kirchen für sich oder ihre Anhänger wie etwa in der Schulfrage Minderheitenrechte gegenüber dem Staat beanspruchen, wird ihr konstitutiver Beitrag für die Staatsstruktur begrenzter. Zum Nachweis der Allgemeinverbindlichkeit einer von den christlichen Kirchen erhobenen Forderung genügt nun nicht mehr die Ableitung aus christlichen Grundsätzen, es muß vielmehr ein Beziehungspunkt gefunden werden, der als Gesellschaft und Staat konstituierend anerkannt ist.

Diese zweifache Fragwürdigkeit, die einmal durch die Krise des in Tradition und Nation verwurzelten europäischen Staates und zweitens nicht nur durch die Hinnahme, sondern die Anerkennung verschiedener innerhalb des Staates nebeneinander stehender Wertsysteme entstanden ist, gibt zwangsläufig dem christlichen Politiker als Person für die Bewertung dessen, was sich mit dem Anspruch auf christliche Politik vollzieht, eine Bedeutung, die etwa einem Zentrumspolitiker im Deutschen Reich nicht zukam. Denn in einer pluralistischen Gesellschaft mit einem Dreiparteiensystem wird bei persönlichem oder sachlichem Versagen des Politikers der Rückgriff auf die gemeinsame weltanschauliche Linie immer weniger ausreichen, eine christliche Repräsentation des Politischen glaubhaft erscheinen zu lassen. Zu den sich vielleicht in naher Zukunft bitter rächenden Unterlassungen dürfte zählen, daß bis heute zum Unterschied vom Sozialismus die Auseinandersetzung über den Begriff „christliche Politik" unter den Bedingungen dieser Zeit noch aussteht.

Da Politik primär auf Aufrechterhaltung und damit zwangsläufig auf Entwicklung der Ordnung gerichtet ist, so kommt es für den Menschen, der eine politische Aufgabe übernimmt, darauf an, Begrenzungen und Möglichkeiten der Formen des menschlichen und staatlichen Zusammenlebens zu erkennen und zu verwirklichen. Das Politische erhält seinen Anstoß originär nicht vom Christlichen, sondern aus dem Zwang zum Zusammenleben auf verschiedenen Stufen menschlicher Verbände. Das christliche Element tritt mit seiner Aussage über Wesen und Ziel des Menschen und damit auch seiner gesellschaftlichen Lebensform erhellend und aufbauend hinzu.

Der christliche Politiker ist also primär Politiker. Das Unterscheidungsmerkmal „christlich" besagt, daß seine Ordnungsvorstellungen bestimmt sind durch das rechte Wissen um das Wesen des Menschen und um seine Zweckbestimmung sowie um die Aufgabe der menschlichen Verbände, durch die Einordnung des Staatlichen und Geschichtlichen in den Schöpfungsplan. Hierdurch wird der Mensch gegen die Ideologien weltlicher Pseudoreligionen, die in den Totalitarismen gipfeln, geschützt. Darüber hinaus bringt der christliche Politiker das Vermächtnis christlicher Tradition mit, die allerdings strenger Überprüfung im Hinblick auf veränderte gesellschaftliche Verhältnisse bedarf und nur zu leicht in der Vergangenheit dazu benutzt wurde, geschichtlich überholte Gesellschaftsstrukturen aufrechtzuerhalten. An dieser Stelle setzen innerhalb des christlichen Bereichs die Kontroversen über den Inhalt einer christlich verstandenen Politik ein. Letzten Endes ist die Haltung des christlichen Politikers in seinem privaten und öffentlichen Tun sub specie aeternitatis zu werten.

Das Privatleben des christlichen Politikers ist niemals Privatsache. Denn in der Bezeichnung „christlicher" Politiker liegt ein Anspruch und damit eine Verantwortung. Ohne einem Rigorismus zu verfallen, der die menschliche Natur verkennen würde, muß das Privatleben in den wesentlichen Zügen den Anforderungen

der christlichen Konfession entsprechen, der der Politiker angehört. Der christliche Politiker muß daher in der katholischen oder evangelischen Kirche die ihm hier obliegenden Verpflichtungen erfüllen.

Für das Kriterium des Christlichen ist die Gestaltung des Familienlebens in besonderem Maße charakteristisch. Dieses Familienleben muß sich in Formen abwickeln, die mit dem christlichen Sittengesetz vereinbar sind. Je mehr das Familienleben unter christlichen Gesichtspunkten geführt wird und je mehr es dies nach außen ausstrahlt, um so glaubwürdiger wird die Haltung eines christlichen Politikers. Unerträglich ist es auf jeden Fall, wenn ein Politiker neben seiner Ehefrau noch ein „Liebesverhältnis" unterhält und trotzdem nach außen mit dem Anspruch auftritt, Vertreter einer christlichen konzipierten Politik zu sein.

Vom christlichen Sittengesetz her gesehen, gibt es eine Reihe Haltungen, die als Fehlhaltungen eines Politikers gewertet werden müssen, sei es, weil sie mit den Anforderungen der Zehn Gebote oder auch mit der Hoheit des öffentlichen Amtes unvereinbar sind. Das gilt beispielsweise für einen Politiker, der in seinem persönlichen Leben der Trunkenheit verfällt. Dieser Einwand verstärkt sich noch, wenn diese Trunkenheit in der Öffentlichkeit und bei Gelegenheit von amtlichem Auftreten offenkundig wird.

Der Typus des ehrenamtlichen Politikers ist in der Bundesrepublik angesichts des durch zwei Weltkriege bedingten Vermögensverfalls kaum noch anzutreffen. Zudem bedeutet er eine Benachteiligung der vermögenslosen Schicht des Volkes, die von der politischen Führung des Staates ausgeschlossen würde, wenn man die Beteiligung an irgendeinen Vermögensstatus binden würde. Als Idealbild stelle ich mir allerdings als Politiker einen mittleren Einkommensbezieher vor, der sich einer gewissen Unabhängigkeit gegenüber Staatsgewalt und Interessenverbänden erfreut. Auf der anderen Seite sollten die in der politischen Praxis nur allzu leicht übersehenen Warnungen des Evangeliums vor dem Reichtum nicht vergessen werden.

Der Zwang, neben der politischen Tätigkeit einen zweiten Beruf ausüben zu müssen, führt häufig in gefährliche Situationen, indem der öffentliche Auftrag direkt oder indirekt privaten Erwerbsinteressen dienstbar gemacht wird. Nur in Ausnahmefällen wird das die Form der juristisch faßbaren Bestechung annehmen. Entscheidender ist jene Mannigfaltigkeit von Möglichkeiten, in denen politische Abhängigkeiten durch Übertragung von Mandaten an Rechtsanwälte, Beurkundungen an Notare oder von Aufsichtsratssitzen an politisch interessante Persönlichkeiten geschaffen werden. Ein praktischer Fall wäre beispielsweise, wenn die Generalversammlung einer Aktiengesellschaft an einen bestimmten Ort verlegt wird, um die notarielle Zuständigkeit für einen führenden Politiker zu schaffen. Zum Schutze der Demokratie sollten hier institutionelle Vorkehrungen getroffen werden. Zu erwägen wäre eine Verpflichtung für Politiker, von einer bestimmten Stufe an ihre Einkommens- und Vermögensverhältnisse jährlich zu veröffentlichen.

Das Verhalten im beruflichen Leben bietet einen Anhaltspunkt für die „Christlichkeit" des Politikers. Für politische Aufgaben wären hier Menschen zu bevorzugen, die bereits bewiesen haben, daß sie die ihnen beruflich gestellten Aufgaben zu bewältigen vermögen. Folgende Gefahrensituationen entstehen gerade beim modernen Parlamentarismus. Ein Mandat erhält derjenige, der zwar kein berufliches Können aufzuweisen hat, sich dafür aber Verdienste in einem einflußreichen Verband zu erwerben wußte. Dieser Verband stellt ihn in der Absicht der Interessenwahrung einer bestimmten Gruppe an einen politischen Platz.

Der Geschäftsmann, der scheiterte, wendet sich nunmehr der Politik zu, oder aber ein in seinem beruflichen Leben erfolgreicher Mensch wird aus Ehrgeiz Politiker, weil er glaubt, auf diese Weise sein soziales Prestige heben und vielleicht auch noch Macht ausüben zu können. Hier trifft man den kalten und auf sein Fortkommen bedachten Egoisten an oder aber den ausschließlich dem Gelderwerb zugewandten Typ des Geschäftsmannes, der im Hinblick auf seine Mitarbeiter womöglich das Gesetz der Nächstenliebe in grober Weise verletzt.

Der Beruf dient dem Christen nicht nur zum Erwerb des Lebensunterhalts, sondern er bedeutet für ihn auch eine Mitgestaltung an der Schöpfungsordnung Gottes. Gerade in diesem Punkte entscheidet sich die Glaubwürdigkeit des christlichen Politikers. Ist Ordnung das Grundanliegen der Politik, so bedeutet das konkret: Das Zusammenleben der Menschen erfordert ein bestimmtes einheitliches Verhalten, das mitunter erzwungen werden muß. Ein auf eine derartige Ordnungsvorstellung begrenzter Begriff des Politischen würde allerdings nicht die gesamte Wirklichkeit, wie sie sich in der Geschichte zeigt, erfassen. Aufrechterhalten der Ordnung erfordert Macht. Dem menschlichen Instinkt entspricht der Drang zur unbegrenzten Machtausübung. Wo Macht aber die Ausrichtung auf die Ordnung menschlicher Verhältnisse verliert, wo Macht im Grunde Selbstzweck wird, verstößt sie gegen das Grundgesetz der Gottesschöpfung, die im Menschen gipfelt und deswegen dessen Degradierung im Dienst einer ordnungsfremden Sachbestimmung als sündhaft verwirft. Das ist die geschichtlich bedeutsame Stelle, an der eine christliche Politik in der Vergangenheit immer wieder fragwürdig wurde.

Für das Bild des christlichen Politikers ist daher die richtige Einstellung zur Macht vom Wesen des Politischen her das entscheidende Kriterium. Als Politiker muß auch der Christ Macht wollen. Machtfreie Politik ist eine Forderung einer Schicht unpolitischer Intellektueller, Halbintellektueller und religiöser Sektierer. Anderseits muß die durch die Ordnung dem Menschen gesetzte Begrenzung, die in ihrem Ausmaß nie eindeutig bestimmbar ist, von dem christlichen Politiker mit besonderer Sorgfalt geprüft werden. Ein äußeres Kriterium dieser inneren Haltung gegenüber der Macht ist deren Handhabung in der Praxis und die innere Einstellung zum öffentlichen Amt. Wo der Politiker ein Amt auf seine Person zuschneidet, wo sein Streben erkennbar wird, nur bestimmte Machtpositionen zu erringen, da wird der Dienstcharakter des politischen Tätigwerdens allenfalls nach

außen behauptet, der Wille zur Machtausübung und zur öffentlichen Repräsentation aber ist der wirkliche Beweggrund eines solchen Politikers. Das Nichtabtreten aus einer Amtsstellung zur rechten Zeit, der Kampf gegen den „Kronprinzen", um selbst unentbehrlich zu bleiben, das Hinausschieben eines Rücktritts selbst da, wo es die politische Situation geboten sein läßt, sind sichere Anzeichen für den Mangel einer über äußere Tradition hinaus wirksamen christlichen Substanz. Beispielsweise setzen an diesem Punkt vom Christlichen her meine Fragen an eine staatsmännische Gestalt von dem Ausmaß Bismarcks ein.

Die Kernfrage christlicher Politik und damit des christlichen Politikers kreist also um dessen Verhältnis zur Macht. Solange sich der Politiker als Dienender innerhalb der göttlichen Schöpfungsordnung empfindet, ist der christliche Beziehungspunkt vorhanden, der ihn auch die äußere Lebensstellung, das Zeremoniell, das den Hoheitscharakter der öffentlichen Gewalt symbolisiert, demütig ertragen läßt.

Carl Schmitt hat in einer berühmt gewordenen Schrift das Wesen des Politischen in der Unterscheidung von Freund und Feind erblickt. Diese Definition verrät ein Gefühl für die geschichtliche Realität, ist aber in ihrem Urgrund totalitär-weltimmanent und, selbst wenn man einmal diesen Weltanschauungsausgangspunkt unterstellt, zu eng. Auf der anderen Seite hieße es die Wirklichkeit verfälschen, wollte man die Dramatik übersehen, in der sich Politik vollzieht. Denn „die" Ordnung existiert nicht, sie wird, solange Menschen leben, als sich unaufhörlich wandelnde Ordnung gestaltet sowohl nach den Maßstäben, die wir Menschen ihr zugrundelegen, als auch aus den materiellen Faktoren der Zeit. Steht Ordnung so in fortdauernder Dynamik, so unterliegt sie auch fortgesetzter Bedrohung aus der Fehlbarkeit der menschlichen Natur. Unter diesem Grundgesetz steht ebenfalls der christliche Politiker. „Unmenschliche" Maßstäbe legt da jede Sittenlehre an die Arbeit des Politikers, die politische Krisen ausnahmslos auf ein unchristliches Verhalten von Menschen oder Staaten zurückführt und nach Art innerweltlicher Ideologien die „gerechte" Ordnung auf Anerkennung bestimmter Doktrinen oder Gesellschaftsbilder begründet, um dann den Ausführenden die Schuld am späteren Mißlingen zuzuschieben.

Aus der Sicht des Politischen ist die Aufgabe des Christen zunächst einmal eine auf Herstellung und Bewahrung der Ordnung ausgerichtete Tätigkeit, die Sachwissen, die spezifische Intuition für das Öffentliche und Geschichtliche sowie die charakterliche Stärke des Handelnden voraussetzt. Das typisch Christliche findet sich in dem Maßstab wieder, an dem diese Ordnung gemessen wird, und ferner in dem Wissen um die Endlichkeit und damit die Unmöglichkeit, endgültige Lösungen der Probleme zu finden. Der christliche Politiker ist von der Vordergründigkeit alles Tuns überzeugt und sieht sich daher nie einer ausweglosen Tragik gegenüber. Seine Aktivität ist auf den konkreten Menschen und nicht auf irgendeine Idealvorstellung vom Menschen ausgerichtet.

Ist aber Politik auf Ordnung bezogen, die Notwendigkeit öffentlicher Ordnung und gleichzeitig ihre dauernde Entwicklung in der menschlichen, von Gott geschaffenen Natur grundgelegt, so ergibt das, daß es keinen Bereich einer autonomen Ethik des Politischen geben kann. Das Handeln des Politikers im öffentlichen Raum ist also an Gottes Zehn Gebote gebunden. Während der christliche Politiker allen Zehn Geboten unterliegt, ist der Politiker allgemein ihnen wenigstens insoweit verpflichtet, als sie die Beziehungen zum Mitmenschen regeln.

Im einzelnen besagt das, daß auch das politische Handeln dem Gesetz der Nächstenliebe unterliegt. Nächstenliebe muß unter den besonderen Bedingungen des Politischen richtig gesehen werden. Insbesondere verbietet sie nicht die Auseinandersetzung mit dem politischen Gegner, die zum Wesen des Politischen gehört. Aber die Form dieser Auseinandersetzung ist begrenzt. Die persönliche Verunglimpfung des Gegners, die geradezu das Kennzeichen der totalitären Kampfmethode ist, ist mit einer christlichen Auffassung des Politischen unvereinbar. Das Gebot der Nächstenliebe verbietet im allgemeinen, die private Sphäre des politischen Gegners in die öffentliche Auseinandersetzung hineinzuziehen. Im übrigen treffen sich hier der vom Christlichen aus der Nächstenliebe abgeleitete Befehl mit dem Anliegen jeder demokratischen Staatsordnung, nämlich der Achtung auch vor dem gegnerischen Politiker. Wo über Skandale und Enthüllungen die menschliche Glaubwürdigkeit des Politikers in Zweifel gezogen wird, verschwindet im Volksbewußtsein auf die Dauer auch die Achtung vor der demokratischen Lebensform.

Wahrheit gilt auch im politischen Bereich. Zwar verbietet es die Sonderheit des Politischen mitunter, bestimmte Vorhaben einer Regierung, beispielsweise auf dem Gebiet der Währungsmaßnahmen oder internationalen Vertragsverhandlungen, der Öffentlichkeit zu unterbreiten. Auch hier sollte jedoch eine Form für das Dementi gefunden werden, die dem Gebot der Wahrheit entspricht. In anderen Fällen ist die Unwahrhaftigkeit, etwa um eigene politische Fehlentscheidungen zu verdecken oder einen Gegner herabzusetzen, ein klarer Verstoß gegen das christliche Sittengesetz. Der englische Parlamentarismus beispielsweise hat das Gewohnheitsrecht entwickelt, daß dasjenige Parlamentsmitglied, das im Parlament die Unwahrheit gesagt hat, daraus unverzüglich die politischen Folgerungen zu ziehen hat.

Wie jede Staatsform hat auch die demokratische besondere Gefahrenpunkte im Hinblick auf die christlichen Vorstellungen. Für die Entscheidungen des Volkes ist häufig nicht die ruhige, sachliche Prüfung, sondern die Emotion in der ein oder anderen Form entscheidend. Die Revolution setzt zum Unterschied vom Staatsstreich eine solche Emotion geradezu voraus. Die zunehmende Technisierung und die damit wachsende Unübersichtlichkeit der gesamten Lebensverhältnisse zwingen den Politiker in der Darlegung seiner Argumentation zur Vereinfachung und verleiten ihn damit zur Schwarz-Weiß-Methode. So notwendig in unserem überkomplizierten Leben die vereinfachte Darstellung von Sachverhalten auch sein mag,

so besteht für den christlichen Politiker doch der Zwang zur Bindung an die Sache. Alles andere ist Lüge.

Mit den totalitären Strömungen betritt der „Feind" das politische Kampffeld, der nicht eine Änderung bestehender Verhältnisse, sondern die Vernichtung des anderen will. In Usurpierung eines göttlichen Anspruches erklärt er jeden zum „Feind" und damit außerhalb der innerstaatlichen Ordnung stehend, der nicht Gefolgschaft leistet, ja vielfach wird der völkerrechtliche Feindbegriff durch eine vollständige Negierung eines Rechtsschutzes des Andersdenkenden noch intensiviert. Nicht Übernahme der Regierungsverantwortung, sondern Umsturz aller Wertvorstellungen über Mensch und Gesellschaft, wie das nach wie vor beim atheistischen Kommunismus der Fall ist, werden angestrebt und sollen mit Terrormaßnahmen der verschiedenen Grade durchgesetzt und im Falle des Gelingens aufrechterhalten werden. Hier ist Bekämpfung des Totalitären mit allen gesetzlichen Mitteln erlaubt und geboten – allerdings mit Ausnahme des Gegenterrors.

Bei Entscheidungen im öffentlichen Raum dürfen keine sachfremden Gesichtspunkte vorherrschen; die Schaffung einer Behörde – etwa eines Ministeriums – muß einer Notwendigkeit entsprechen und darf nicht dazu dienen, Ansprüche eines Koalitionspartners zu befriedigen. Durch ein solches Handeln verliert der Staat an Hoheit. Stellenbesetzungen im öffentlichen Bereich müssen unter sachlichen Gesichtspunkten, nämlich denen des Könnens und des Charakters erfolgen und dürfen nicht etwa zur Belohnung an Freunde vergeben werden. Die Ernennung eines Parlamentariers nur aus dem Grunde der Belohnung für von ihm geleistete Dienste fällt in dieses Kapitel sachfremder Entscheidungen. Gerade die Stimmenwerbung in der Demokratie verleitet dazu, Leistungen aus öffentlichen Mitteln auch da zu befürworten, wo sie sachlich ungerechtfertigt sind. Selbst bei internationalen Verhandlungen werden Ansprüche eines Verhandlungspartners nur aus dem Grund anerkannt, um den an diesen Verhandlungen teilnehmenden Beamten und Politikern in der Öffentlichkeit Verhandlungserfolge zu schaffen. In allen diesen Fällen liegt ein Verstoß gegen die Gerechtigkeit vor, der der christliche Politiker in seinem Handeln in besonderem Maße unterworfen ist.

Inhalt christlicher Politik ist die Sorge um das Gemeinwohl. Gegen diese Feststellung ist von evangelischer Seite eingewandt worden, damit werde eine Ordnungskategorie der menschlichen Freiheit zu Lasten der Wahrheit entgegengestellt. Der mögliche Gegensatz von Ordnung und Freiheit soll keinesfalls geleugnet werden. Auf der anderen Seite gebührt der Ordnung als einer Grundbedingung menschlicher Existenz der Vorrang. Je weniger der Appell an christliche Wertvorstellungen wirksam sein wird, um so bedeutsamer ist die Herausstellung des Begriffs „Gemeinwohl" und dessen Realisierung im öffentlichen Bereich. An dem Fruchtbarwerden dieses Begriffes wird sich in der Zukunft die Möglichkeit einer organisatorischen Form „christlicher Politik" entscheiden.

Nur zu oft wird das Gemeinwohl durch Forderungen von Interessenverbänden,

die massiv mit Demonstrationen und ähnlichen Formen der Drohung aufzutreten wissen, verletzt. Subventionen werden dort gegeben, wo sie nicht unabweisbar notwendig sind. Das aber bedeutet, daß finanzielle Mittel dem einzelnen Bürger in ungerechter Weise entzogen werden. Auch die Lohn- und Preispolitik unterliegt nach christlicher Auffassung bestimmten Gerechtigkeitsvorstellungen. Mit diesen ist es unvereinbar, daß ein Stand kraft seiner Zahl und Organisation Einkünfte fordert, die die Volkswirtschaft nicht aufzubringen vermag und die in der Folge zur Inflation, d. h. im Grunde zur Enteignung anderer sparsamer Schichten der Bevölkerung führen. Diese Inflation aber ist nach dem Kriege geradezu zu einem Kennzeichen westeuropäischer Wirtschaftspolitik geworden. Auch die Einkommensverteilung unterliegt Vorstellungen der Gerechtigkeit. Mit anderen Worten: Einkommens- und Vermögensbildung, die in keinem Verhältnis zur eigenen Leistung und zum Risiko stehen, sind ungerechtfertigt. Auf dem Gebiet der Preis-, Lohn- und Einkommenspolitik sowie der sozialen Fürsorge erweist sich in besonderem Maße, inwieweit ein Politiker letztlich von christlichen Anschauungen geleitet wird und inwieweit er sachfremden Einflüssen unter Verletzung der Forderung der Gerechtigkeit nachgibt.

Das Bild des christlichen Politikers erlaubt eine weite Skala möglicher Typen. Entscheidend für den christlichen Politiker ist die Bindung an Gott und das christliche Sittengesetz auch in seinem politischen Handeln, eine christliche Lebensführung in Familie und Beruf und die Sachgebundenheit im öffentlichen Raum. Die Wirkung des christlichen Politikers in einer pluralistischen Demokratie beruht nicht nur auf den Programmthesen, die er verkündet, sondern weitgehend auf seiner Lebensführung und seinem Verhältnis zum Staat. Je glaubwürdiger er hier die christlichen Gedanken zur Darstellung zu bringen weiß, um so mehr wird er auch die Gefolgschaft derjenigen finden, die ihm weltanschaulich fern stehen. Dem christlichen Wähler aber fällt die Aufgabe zu, den Politiker, dem er sein Vertrauen schenkt, auf die Innehaltung einer christlichen Repräsentation des Politischen zu überwachen und notfalls seine Abberufung durchzusetzen.

Voraussetzungen zur Hochschulreform

Paul Martini

Hochschulreform ist wie eine Hydra mit unzähligen Köpfen. Wenn man fragt, wo sie angreifen soll, erheben sich gleichzeitig die Fragen, woher die Notwendigkeiten für eine Reform gerade jetzt stammen und ob es wahr ist, daß diese Reform so dringlich, ja lebensnotwendig sei. Es zeigt sich dabei, daß es sich gar nicht um eine Reform, sondern um Reformen handelt, und wenn man diesen weiter nachgeht und sie zergliedert, so stellt sich heraus, daß mit einer Reform an den Hochschulen noch lange nicht dem entsprochen wäre, was eine reale Hochschulreform voraussetzt und erfordert. Denn die Voraussetzungen zu solcher Reform reichen bis in die höheren Schulen, ja in die Volksschulen und stellen diese gleichzeitig mit den Hochschulen in Frage. Die Forderungen aber, die durch eine reale Hochschulreform erhoben werden, machen die derzeitige Verteilung der Zuständigkeiten zwischen Bund und Ländern zum Problem, sie stellen althergebrachte Rechte innerhalb der Hochschulen in Frage und sie stoßen vor bis zum Bekenntnis nationaler Charaktereigenschaften, eigener Charakterschwächen, und das Letzte ist wahrscheinlich das, was am schwersten zu ändern sein wird.

Die Notwendigkeit einer Hochschulreform ist so in aller Munde, daß oft genug die Beweise dafür an der Peripherie hängen bleiben. Das kommt nur teilweise daher, daß sich die Gründe für sie in den letzten Jahren in einem ungeahnten Tempo vermehrt und übersteigert haben. Daß die Dotierung der deutschen Hochschulen durch Mittel für Sach- und Personalunkosten viel zu klein waren, wußten wir auch schon vor mehr als 10 Jahren; in welch abgrundtiefem Maß es aber der Fall ist, das ist auch denen, die damals als Pessimisten verschrien wurden, erst in den Jahren darauf ganz klar geworden. Zuerst ist die Tatsache von den Hochschullehrern ausgesprochen worden; das war selbstverständlich und deren Pflicht. Dann auch von den Kultusministern – aber heute gibt es noch Finanzminister, die die Augen zwar nicht vor der Tatsache verschließen, daß das Schicksal Deutschlands so gut wie jedes anderen Industrielandes mit dem Schicksal seiner Wissenschaft und seiner Forschung identisch ist, die zugleich aber nicht einsehen, daß man sich dort, wo die Forschung in geometrischer Progression forteilt, immer hoffnungslos hinterherschleppen wird, wenn man bei seiner alten arithmetischen Progression stehenbleibt. Der Finanzminister gibt seinem Staatssekretär oder Ministerialdirektor Weisungen, und dieser schickt seinen Referenten für die Hochschulen mit fester Marschroute in die Etatverhandlungen. In diesen Verhandlungen können dann

die schlüssigsten Argumente von Hochschulseite vorgebracht werden, und es hilft auch gar nichts, daß der Vertreter des Kultusministeriums die Vertreter der Universität mit dem Rektor an der Spitze nach Kräften zu unterstützen sucht, wenn der Abgesandte des Finanzministers nur immer wieder darauf hinzuweisen braucht, daß seine Zugeständnisse schon maximal seien und daß er selbst an sie gebunden sei; der Finanzminister aber, der bei solcher Gelegenheit erreichbar wäre oder der die Sache einer Universität als die der Forschung für so wichtig hielte, daß er sich selbst einmal die Zeit für eine Etatverhandlung mit ihr nähme, muß erst noch geboren werden. Eine solche Einladung würde weithin als Anmaßung empfunden werden. Das zeigt nur von neuem, daß in den Ländern der Bundesrepublik eben noch nicht erkannt ist, in wie hohem Maß Forschung und Lehre eine Sonderstellung einnehmen müssen, wenn es nicht mit dem Ganzen – nicht der Hochschulen, sondern des Volkes – in sehr gut absehbarer Zeit abwärts gehen soll.

Nichts beleuchtet die Unklarheit über die Größe und Ausdehnung der jetzigen und künftigen Aufgaben der Hochschulen vielleicht schärfer als die Tatsache, daß bis in die Dozentenschaft hinein eine Verwirrung der Meinungen herrscht, ob ein Wachstum der Studentenzahlen möglich und erwünscht sei oder nicht. Bis in die jüngste Zeit hinein haben „Sachverständige" die These vertreten, daß unser Bevölkerungspotential, das für eine akademische Bildung in Betracht komme, schon reichlich ausgeschöpft sei, wie die Zahlen der Absolventen der höheren Schulen und wie die Klagen von Hochschullehrern usw. beweisen würden. Bei den Überlegungen, die zu diesem Urteil führten, werden jedoch zu wenig die Probleme erörtert, ob und wieweit die Fehler nicht auch an der Struktur unserer höheren Schulen, ja auch schon an der der Volksschulen liegen könnten, ob die zweiten Bildungswege genügend ausgenutzt werden, ob die weitaus geringere Beteiligung der Frauen am akademischen Studium (und erst recht an der akademischen Laufbahn) in Deutschland gegenüber anderen Ländern wirklich aus einer grundsätzlich geringeren Begabung der deutschen Frauen erklärbar sei oder nicht viel mehr aus deutschen Überlieferungen. Als dann die mit Sicherheit in den nächsten Jahren zu erwartenden Studentenzahlen aus England, Frankreich und Rußland bekannt wurden, mußte man sich entweder dazu bekennen, daß wir Deutschen allgemein geringer begabt seien oder daß etwas an unseren Wegen zum Abitur einer Remedur bedürftig sei, daß die Wege und Straßen, die in Deutschland zur Hochschulreife führen, teilweise unzugängig oder zu eng oder zu einseitig angelegt seien. Die Stimmung, daß an unseren höheren Schulen in den letzten zwei Jahrzehnten schon viel zu viel experimentiert worden sei, ist begreiflicherweise weit verbreitet. Richtig ist, daß jedes unserer elf Länder für sich herumprobiert hat, ohne daß es jetzt irgend jemand möglich sein könnte, aus der Summe der vielen, aber sehr verschieden angelegten Versuchsanordnungen schlüssige Folgerungen zu ziehen. Man hat sich einigen besonders dringlichen Forderungen zur Not angepaßt, einige Länder gebärdeten sich dabei zwar radikal, aber keines hat sich souverän auf die Koordi-

nation mit den anderen Ländern und auf die Postulate der kommenden Zeit eingestellt. Da diese Zeit – wir mögen es begrüßen oder nicht – in noch viel höherem Maß eine Zeit der Technik sein wird als die unsere, wird sie auch andersartige Fundamente der Ausbildung und der Bildung brauchen, wenn sie eine Zeit der Humanität bleiben soll; zur Befriedigung des Bedarfs an „Gebildeten" in einer solchen Zeit können und müssen aber auch andere Methoden als bisher angewandt und weitere Menschenreservoire ausgeschöpft werden, als es bisher der Fall war. Die für uns Humanisten teilweise bitter schmeckenden Anregungen, die H. Schöne[1] zu diesen Themen aus seinen Erfahrungen bei der O. E. C. D. beigetragen hat, können nicht ernst genug genommen werden.

Ganz sicher aber ist, daß die Probleme nicht bewältigt werden können, wenn nicht gleichzeitig und nicht mit gleicher Energie, mit gleicher Sorgfalt, mit Vor-Sicht, aber ohne Ängstlichkeit und vor allem ohne Rücksicht auf traditionellen Ballast, aber mit um so leidenschaftlicherer Sorge für die Zukunft unseres Volkes das Schicksal der Volksschulen, besonders der auf dem Land, aber auch der städtischen Volksschulen der offenherzigsten Kritik unterzogen wird. Die Volksschulen müssen ohne jede Beschönigung betrachtet werden im Hinblick auf ihre ureigentlichen Aufgaben der Volkserziehung, auf ihre Potenzen der Weiterführung, auf die Ursachen des Lehrermangels; ferner müssen ihre Methoden und ihre Leistungen verglichen werden, sowohl untereinander in den verschiedenen Ländern, als auch mit den besten der ihnen entsprechenden Schulen in den schulisch fortgeschrittensten Ländern Europas – und schließlich müssen zielstrebig und unerbittlich die Folgerungen aus solchem Vergleich gezogen werden, nicht zuletzt auch in bezug auf die Ausbildung ihrer Lehrer.

Als wir vor fünf Jahren zum ersten Mal im Wissenschaftsrat den Plan diskutierten, daß zur raschen Verbesserung der klinischen Ausbildung der Mediziner auch große Krankenhäuser in Nicht-Hochschulstädten als Medizinische Akademien beigezogen werden sollten, entsetzten sich einige Mitglieder tief ob der Gefährdung des geistigen Niveaus, in dem Studenten aufwachsen sollten – dabei kamen nur Studenten in Frage, die schon fünf Semester an Universitäten studiert hatten, und als Sitz der Medizinischen Akademien nur Großstädte mit geistigem Horizont. Wenn wir demgegenüber jetzt erfahren, daß für Pädagogische Akademien idyllische Städtchen von wenigen Zehntausend Einwohnern gerade das Richtige sein sollen, dann scheint mir solcher „Zwiespalt der Natur" unbegreiflich.

Nach wie vor muß die Humboldtsche Devise, daß die deutschen Universitäten durch Lehre und Forschung charakterisiert sein sollen, in Geltung bleiben. Aber W. v. Humboldt war ein zu großzügiger und freier Geist, als daß er nicht Mittel und Wege gefunden hätte, seine Devise nicht zu verleugnen und dennoch auch solche Einrichtungen den Universitäten anzugliedern, die ihr nicht in allem – nicht

[1] Heinr. Schöne, Schulreform in europäischen Zusammenhängen, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung 4. XII. 1963, Nr. 281, S. 12.

in der Forschung – ganz gerecht werden können, die sich aber als notwendig erweisen für die Heranbildung einer unserer Zeit und unserem Volk an Qualität und Quantität adäquaten Lehrerschaft. „Angliedern" ist nicht (notwendigerweise) das Gleiche wie „eingliedern". Ich gebe zu, daß auch ich für die Eingliederung außerordentliche Schwierigkeiten sehe. Ich anerkenne diese aber einzig und allein in der Gefahr einer unter Umständen tödlichen Überstrapazierung einiger der auch für die künftigen Lehrer (an den Volksschulen) obligaten Hauptfächer, besonders in den philosophischen Fakultäten, und ich mache kein Hehl daraus, daß mir keine Qualitätsverbesserung, einschließlich jeglicher Rangerhöhung der derzeitigen Pädagogischen Akademien zu teuer erscheint, um zu der Lehrerschaft zu gelangen, wie Deutschland und die Welt sie brauchen. Wenn wir diese heute schon besäßen, dann wäre die Kluft undenkbar, die jetzt zwischen der Volksschule und der Sexta der höheren Schule für Eltern, Lehrer und Kinder gähnt. Dann wäre es auch ausgeschlossen, daß in Artikeln von offenbar „Sachverständigen" zu lesen ist, daß „alle Sextaner von der Volksschule her gute Noten gewohnt seien", ja, daß in ihr, der Sexta, „der erbarmungslose Kampf um Sein oder Nichtsein beginne". – (Wenn Freud zu seiner Zeit solche Dramen, die sich an Zehnjährigen abspielen sollen, gekannt hätte, dann hätte er den Ursprung von Neurosen sicher weniger eindeutig in die frühe Kindheit verlegt.)

Jener „Kampf" in der Sexta hat ein zweifaches Gesicht: es geht bei ihm einerseits um die Begabung der Schüler und anderseits um das Verhältnis der Schülerzahl zu der Zahl der Lehrer und der Schulbänke. Es sind etwa zehn Jahre her, als sich eine der „Honnefer deutsch-englischen (Hochschul-)Rektorenkonferenzen" die Frage als Problem gestellt hatte, wie am besten und wann die Eignung erst eines Schülers, dann eines Studenten für das akademische Studium und seine Leistung im Leben erkannt werden könne. Eine Reihe von sehr klugen Oberstudiendirektoren und der besonders erfahrene Leiter der Studienstiftung des deutschen Volkes waren zur Beratung gebeten und auch gekommen. Wir Kliniker sind schon berufsmäßig abgehärtet gegenüber unsicheren Prognosen, aber das Resumée der Prognosen, das diese wirklich sachverständigen Herren vortrugen, war für alle geradezu niederschmetternd. Davon, daß in der Sexta schon eine Prognose möglich sei, wagte überhaupt niemand zu sprechen; er hätte sich lächerlich gemacht. Um so eindeutiger zeigte sich, daß die definitiven Werte für die Gesellschaft von menschlichen Eigenschaften abhängen, die nicht so einfach geprüft werden können, schon gar nicht schriftlich, und die sich oft erst erstaunlich spät zeigen. Um meine Kollegen in ihrer Depression zu trösten, erzählte ich ihnen, daß wir es doch alle einem Bakterium zugestehen, etwas längere Zeit zu seiner ontogenetischen Entwicklung zu brauchen als einem Virus, einem Amphibium länger als einem Bakterium, einem Kaninchen länger als einem Amphibium, einem niederen Affen länger als einem Kaninchen, einem Primaten länger als einem niederen Affen und einem Menschen länger als einem Primaten. Wenn aber ein Mensch noch ein bißchen länger zu seiner Entwick-

lung benötige, dann nenne man ihn zurückgeblieben und er komme unweigerlich in den Ruf des Unbegabten; jedenfalls gehöre er dann zu denen, die vorerst in der Sexta ausgemerzt werden. Das aber ist in gleicher Weise eine Entschuldigung für die Lehrer und eine Schande für unsere schulische Situation. Denn es ist nicht so, daß, wie ich kürzlich in einer Zeitung las, „das Angebot an Sextanern die Nachfrage übersteigt", sondern die Zahl der Studienräte ist viel zu klein und die Zahl der Bänke für die Schüler viel zu knapp. Der jetzige Modus der Dezimierung auf den sextanischen Feldern ist zweifellos der bequemste. Ob durch ihn aber noch nicht entwickelte, noch wenig konzentrierte, aber phantasiebegabte Kinder zugunsten von rascher entwickelten, aber auf die Dauer weniger aussichtsreichen vorzeitig ausgeschaltet werden, ist eine ganz andere Frage, und vor ihr verschließt man heute am liebsten beide Augen.

Wenn unsere Volksschulen alle Anforderungen, die an sie gestellt werden müssen, erfüllten, dann wären auch die unzähligen Klagen nicht denkbar, die nicht nur von den Lehrern an höheren Schulen und Berufsschulen, sondern auch von der Wehrmacht usw. über den Wissensstand der vor wenigen Jahren Schulentlassenen kommen. Diese Klagen werden begreiflicher, wenn es vorkommen kann, daß in zwei benachbarten Dörfern mit je einer einklassigen Schule gleichzeitig den beiden Lehrern gestattet wird, in der 50 Kilometer entfernten Universität zu doktorieren, damit sie die Qualifikation zum Unterricht an Pädagogischen Akademien erlangen können. Die Kinder der (gebirgigen) Gegend seien sowieso unterbegabt, hörte man zur Entschuldigung sagen. Erinnert das nicht an das Märchen von der Unerziehbarkeit von menschlichen Rassen, die heute nicht einmal mehr „unterentwickelt" genannt werden dürfen?

Aber was soll das alles noch mit Hochschulreform zu tun haben? Die Hochschulen schweben nicht als eine eigenständige Bekrönung über den anderen Schulen und Schulsystemen, sie stehen auf der direkten Grundlage der höheren Schulen. Diese sind deshalb ihre nächsten und wichtigsten Fundamente. Aber ebenso sind die höheren Schulen in all den verschiedenen Bundesländern weitgehend abhängig von der Güte der Grundlagen, die in den Volksschulen gelegt worden sind. (Ganz offenbar sind diese vielfachen Abhängigkeiten der Schularten untereinander auch ein starkes Argument gegen die Aufspaltung von Kultusministerien in zwei Teile; von diesen könnte es keineswegs als ausgeschlossen gelten, daß sie sich zum Überfluß noch gegenseitig um die Gesamtmittel für den Kulturetat streiten würden, ja vielleicht streiten müßten!)

Schließlich ist die Güte der Volksschulen auch die Voraussetzung dafür, daß sie das große Reservoir werden können, das den Hochschulen die Begabungen zuführt, die aus irgendwelchen Gründen erst später erkannt werden. Daß es solche in erheblicher Menge gibt, haben die Versuche in Aufbauschulen, zuletzt besonders deutlich wohl die in Weinheim (Bergstraße) veranstalteten Versuche gezeigt. Ich halte es für wahrscheinlich, daß die Zahl dieser Begabungen sehr viel größer ist,

als es uns heute erscheint, aber es liegt mir viel daran, gleichzeitig zu betonen, daß es keineswegs nur der Hochschulen wegen wert sein darf, sie aufzufinden, und daß sie anderseits besser nicht entdeckt und geweckt würden, wenn es gerade bei ihnen nicht gelingen sollte, ihnen zu ihrer fachlichen Ausbildung auch Bildung zu vermitteln.

So kommen wir in die Nähe des anderen Humboldtschen Bildungsideals, des der Bildung durch Wissenschaft, was heute weithin mit Bildung durch Fachwissenschaft übersetzt werden müßte oder muß. Auch wenn wir heute weniger romantisch über den Bildungsstand unserer akademischen Großväter, bzw. Urgroßväter denken, so bleibt dennoch, daß sich ein größerer Prozentsatz von ihnen gebildet nennen durfte, als es bei dem Durchschnitt der heutigen „Alt-Akademiker" der Fall ist. Die Kennzeichen des Gebildetseins sind teilweise abhängig von der Zeit. In einem mehr „statisch" zu kennzeichnenden Zeitalter werden sie sich auf geruhsamere Bereiche beschränken können als in einer „dynamischen" Zeit. Immer aber wird das Streben nach weiterer Bildung ein vielleicht für sich allein nicht untrügliches, aber sicher ein unentbehrliches Merkmal des wirklich Gebildeten sein. An diesem Pegel gemessen, ist ein zu großer Prozentsatz der heutigen Akademiker (bis hinein in manche Kreise der Hochschullehrer) von dem leidenschaftlichen Bedürfnis und vom Bewußtsein entfernt, daß das Vordringen in immer weitere, benachbarte oder auch entfernter liegende, in irgendeinem Zusammenhang mit dem eigenen Fach stehende oder auch ihm fremde Gebiete und daß der Annäherungsversuch an das Wesen der Dinge zum Gebildetsein gehört. Es lassen sich Entschuldigungen dafür finden, wenn wir unterstellen, daß die Fachwissenschaften selbst die Funktion der Bildungsträger übernommen hätten. Soweit diese Wissenschaften zu den Geisteswissenschaften gehören, ist es nicht schwer, dem zuzustimmen. Schon ihre Untrennbarkeit von der Person des Menschen, die immer nicht nur Träger, sondern auch letzter Gegenstand der Bildung sein wird, qualifiziert sie dazu. Viel fraglicher ist es, Bildung zu übermitteln, wenn die Person des Menschen nicht mehr in der Mitte steht, weil sie zu Recht oder zu Unrecht ausgeschaltet wurde, zu Recht in einem großen Teil der Naturwissenschaften; denn sosehr sich der Mensch auch in ihnen innerlich bedrängt fühlt durch die Geheimnisse der Natur, in die er sich vertieft, seine legitime Aufgabe als Studierender oder als Forscher der Naturwissenschaften ist primär, in der Natur zu verbleiben, und nicht, sie zu transzendieren. Wenn bedeutende Physiker in den letzten Jahrzehnten versucht haben, das Gehege der Naturwissenschaft zu sprengen, so erscheinen doch die gedankentiefen Wege, die sie dabei gegangen sind und gehen, kaum als so nachvollziehbar, daß eine eigene Kultur der Naturwissenschaften daraus entstehen könnte. Bei den Fächern der Medizin ist die Lage sehr ungleichmäßig. Anatomie, Physiologie und physiologische Chemie verstehen sich zu Recht selbst als Naturwissenschaften und unterscheiden sich deshalb auch nicht von ihnen, bzw. von der Biologie; und wenn diese sich auch durch Fruchtbarkeit für die soziologische Betrachtung in andere

Bereiche ausweitet, so ist es nur die Physiologie, die daran teilnehmen kann. Von den Lehrern der klinischen Fächer wird sich kaum einer nicht seiner Verpflichtungen bewußt sein, die Studenten zusammen mit dem naturwissenschaftlichen Wissen auch über die geisteswissenschaftlichen, besonders über die ethischen Gehalte der Medizin zu belehren. Wieweit sie in ihren Vorlesungen aus diesem Bewußtsein vor dem Übermaß der naturwissenschaftlichen Fakten, die sie zu übermitteln haben, die Konsequenzen ziehen, ist allerdings eine andere Frage. Die klinischen Lehrer werden das im Sinn einer soziologischen Medizin nachzuholen haben. Aber es wäre ein für die künftigen Ärzte ein verhängnisvoller Irrtum, wenn sie das, was bisher vernachlässigt worden ist, und was wir mit René König, Thure v. Uexküll, Wolfgang Schöne und anderen die medizinische Sub-Kultur nennen wollen, in Konkurrenz mit der anderen Wissenschaften zugeordneten „allgemeinen" Kultur zu „ihrer" Kultur als zu der Kultur stempeln würden, die nicht nur etwas für die Bildung eines Arztes Unentbehrliches darstellt, sondern etwas, das die „allgemeine Kultur" ersetzen könnte. Th. v. Uexküll hat sehr Wichtiges zu den Fragen einer Reform gerade der Medizinischen Fakultät beigetragen, nicht zuletzt indem er auf die Hilfen hingewiesen hat, die aus der der Medizin eigenen Subkultur erwachsen können; daß diese aber genügen könnten, um in künftigen Ärzten die Bildung wachsen zu lassen, die er nicht weniger wünscht als ich, das halte ich für ausgeschlossen.

Von der Jurisprudenz, insbesondere aber von den Geisteswissenschaften im engeren Sinn, die nicht ohne Berechtigung als die Kulturwissenschaften bezeichnet werden, lassen sich auch im Humboldtschen Sinn leichter, z. B. über die Philosophie des Rechts, der Geschichte und der Sprache usw., Bildungswege eröffnen. Dabei soll man sowohl an ein Übergreifen auf andere Lebensbereiche denken, als auch eine wirkliche Pluralität der Bildungsebenen in der Gesellschaft im Auge behalten. Man wird aber einer Utopie anheimfallen, wenn man sich einbilden wollte, mit dem Verzicht auf den Primat der Religion und der Philosophie als Bildungsspender etwas der von jenen geleisteten Bildung schon in Aussicht zu haben.

Die Tatsache, daß die vielerlei Bemühungen um ein Studium universale, die nach 1945 überall an deutschen Hochschulen mit so guten Hoffnungen eingesetzt haben, allzumeist kläglich versandet sind, wird jetzt nicht nur als Beweis dafür herangezogen, daß ein solches Ziel anachronistisch und unerreichbar sei, sondern auch dafür, daß eine echte Bildung aus den einzelnen Fachwissenschaften herauswachsen könne. Ist schon für die erste Behauptung kein Beweis erbracht, da einfach die Wege falsch gewesen sein können, so kann ich erst recht der zweiten keinen höheren Rang als den einer aus der Not geborenen Behauptung zuerkennen, bzw. einer Behauptung, die ohne Recht per exclusionem abgeleitet worden ist. Solche Schlüsse haben tönerne Füße. Die geistigen Unterschiede, die unsere Zeit von den früheren Zeiten trennen, können nicht leicht zu groß gesehen werden. Wir haben aber noch so wenig Anzeichen dafür, daß aus den einzelnen Fachwissen-

schaften eigenständige und genügend weite Bildungsmöglichkeiten erwachsen können, daß wir nicht verantwortungsbewußt handeln würden, wenn wir das Ideal des Studiums universale vorzeitig aufgäben. Daß es nicht gelingen wird, es allen Studenten nahezubringen, ist richtig. Daß die Wege zu gründlicher Bildung sehr viel individueller werden müssen, als sie bisher waren, ist ebenso unbestreitbar. Und die Wege werden auch vielfältiger und für den Staat sehr viel kostspieliger sein als bisher. Aber das Gemeinwesen wird übel beraten sein, das in dem Augenblick, in dem es sich endlich davon überzeugt hat, daß seine Ausgaben für die Forschung und die Lehre geradezu ungeheuere Ausmaße annehmen müssen, vor den unvergleichlich kleineren Ausgaben für die Bildung der künftigen Träger von Forschung und Lehre und der wissenschaftlichen Arbeit überhaupt zurückschräke.

Zur Zeit können wir in Deutschland allerdings noch längst nicht sicher sein, daß der Überzeugung von der derzeitigen völligen Unzulänglichkeit der staatlichen Leistungen für Wissenschaft, Forschung und Lehre auch die Taten folgen werden. Vorerst sehen wir vielmehr bis zum Überdruß die ewigen Kompetenzstreitigkeiten zwischen Bund und Ländern, die vor 16 oder 17 Jahren ihren unrühmlichen Anfang uns dadurch vor Augen führten, daß ein Landeskultusminister dem Direktor eines Physikalischen Instituts drohte, er werde die Summe, die ihm von einer zentralen Institution gegeben werden sollte, von seinem Etat abziehen.

Wenn es richtig ist, daß die bundesstaatliche Struktur „nicht verhindert", daß einheitliche, und das heißt aber auch, daß möglichst gute Bildungsverhältnisse in der Bundesrepublik geschaffen werden, so kann darin auch ein schwerer Vorwurf gegen die Bundesverfassung gesehen werden. Wie sollte man mit einer Bundesverfassung nicht unzufrieden sein müssen, die optimale Voraussetzungen für die Ausbildung, für die Lehre und für die Forschung zwar nicht verhindert, sie aber nicht so fördert, wie es nur irgend denkbar wäre? Und daß dies in den letzten 15 Jahren nicht der Fall gewesen ist, darüber kann trotz aller Beschönigung, die wir ad hoc in Masse zu hören bekommen, niemand im Zweifel sein, der Einsicht hat. Es sei zugegeben, daß die Tonart, die in den ersten Märztagen dieses Jahres auf der ständigen Konferenz der Kultusminister zu hören war, trotz des Beharrens auf einigen alten offiziellen Obertönen, auch Untertöne in sich barg, die zu neuer Hoffnung Anlaß bieten können. Es bleibt die in so vielen Enttäuschungen gehärtete Erkenntnis, die sich beileibe noch nicht alle maßgebenden Instanzen zu eigen gemacht haben, wie viel und wie unersetzbare Zeit durch diese unseligen Kompetenzprobleme zwischen Bund und Ländern schon verlorengegangen ist. Von ihnen ist letzthin im Bundestag gesagt worden, sie dürfe kein Streitpunkt zwischen Bund und Ländern werden; erstaunlich, daß sich aus dem Plenum keine Stimme des Protestes dagegen erhoben hat, wo der Streit nun schon seit ein und einhalb Jahrzehnten teils schwelt, teils in Flammen steht und Deutschlands Zukunft in die größten Gefahren bringt. Diese Uneinigkeit hat mit Ausnahme der einen sehr rühmlichen Zusammenarbeit im Wissenschaftsrat bisher jede Koordination größeren Stils ver-

hindert, angefangen von der unrühmlichen Abwürgung des von W. Heisenberg und H. Rein 1947 gegründeten Forschungsrats bis heute. Es ist eine Tatsache, daß der Prozentsatz des Nationalprodukts, das für Aufgaben Forschung und Entwicklung aufgebracht wird bei uns in der Bundesrepublik im Vergleich zu Großbritannien (2,5 %) und den Vereinigten Staaten (2,7 %; beide Male 1961/62) viel kleiner ist. Das sollte, nachdem unser wirtschaftlicher Wiederaufbau schon viele Jahre vollendet ist, im Ernst nicht mehr damit entschuldigt werden. Und es sollte offen zugegeben werden, daß ein solches Fiasko unmöglich gewesen wäre, wenn die Zusammenarbeit zwischen Bund und Ländern besser gewesen wäre.

Allerdings wäre es eine Geschichtsklitterung, wenn die mangelnde Koordination, wenn die ungenügende Finanzierung, wenn Versäumnisse im Bereich der höheren Schulen oder der Volksschulen allein oder insgesamt für das Versagen der Lehre und der Forschung an den deutschen Hochschulen verantwortlich gemacht würden. Was als Schuld der Hochschulen anzusehen ist, sei im folgenden vor allem aus dem Bereich der medizinischen Fakultäten gezeigt, weil ich ihn am besten übersehe; aber es glaube niemand, daß die Verhältnisse an diesen und speziell an den Kliniken deshalb subjektiv unerfreulicher wären als anderswo, weil sich hier objektiv besonders große Schwierigkeiten einer echten Reform entgegenstellen und weil es bei den Soziologen seit einem Jahrzehnt in Mode gekommen ist, sich besonders und gelegentlich auch sensationell für die Kliniken zu interessieren. Daß z. B. der medizinische Unterricht in Deutschland durch die „große Vorlesung". bzw. die große „Klinik" auch seine großen Vorzüge gegenüber dem angelsächsischen System hat, wurde dort in den letzten Jahren mehrfach zugegeben; das ändert allerdings keinen Deut daran, daß der medizinische Unterricht bei uns jenem gegenüber dennoch für die große Mehrzahl der Studenten unterlegen ist, weil er weder ausreichend praktisch ausgeübt, noch individuell und erst recht nicht persönlich genug durchgeführt wird. Er kann es gar nicht werden, da die Zahl der Lehrer und die Zahl der für den Unterricht verfügbaren Betten im Verhältnis zu der Zahl der Studenten nach wie vor viel zu klein sind. Wahrscheinlich sind bei uns zur Zeit die medizinischen Unterrichtsverhältnisse von den alten Hochschulen nur in Gießen befriedigend; das wurde dort zwar durch die Studentenzahlen begünstigt, hat seinen letzten Grund aber in dem dortigen starken Willen zu einer echten Reform.

Die Empfehlungen des Wissenschaftsrats von 1961, zur Besserung dieses Umstands nach Möglichkeit große Krankenhäuser in Universitätsstädten zum Unterricht heranzuziehen, ist fast überall an Hindernissen gescheitert, die als kleinlich bezeichnet werden müssen im Verhältnis zu den Wohltaten, die den Studenten aus der nur so möglichen Intensivierung des Unterrichts erwachsen wären. Anderswo wurde die Einrichtung einer Medizinischen Akademie deshalb abgelehnt, weil die Entfernung von einer der Kliniken zu den anderen Kliniken als zu groß geschätzt wurde, ein Nachteil, der aber an alten Fakultäten seit Jahrzehnten hingenommen

wird und wiederum klein erscheinen sollte, gemessen an den Vorteilen für den Unterricht im ganzen. Nur verschwindend wenige medizinische Fakultäten haben von dem Anerbieten Gebrauch gemacht, zweite Lehrstuhlinhaber für ihre großen Fächer zu berufen, und wenn es geschehen ist, dann hat es sich fast schon zur Sitte herausgebildet, daß die zweiten Lehrstühle nur für spezielle Teile des Hauptfaches von den Fakultäten gewünscht werden, daß sich die Senate den Wünschen gebeugt haben und daß von den Ministerien auch so berufen wurde. Nichts gegen gleichberechtigte Speziallehrstühle, so viele wie möglich! Aber unser System muß ihren Inhabern die Lehre auf dem ganzen Gebiet des jeweiligen Faches (z. B. dem der inneren Medizin) erlauben; solange das nicht der Fall ist, gesellt sich zu den bisherigen Schäden noch die Gefahr, daß nicht nur Spezialforschung getrieben wird, sondern daß in den Examina auf Spezialkenntnisse hin geprüft wird, was wir genauso wenig wünschen können, wie wir das spezialistische Forschen für unentbehrlich halten.

Die Selbstverwaltung der deutschen Hochschulen wird bei keiner Reform angetastet werden dürfen. Sie kann in innerpolitisch ruhigen Zeiten wenig bedeutsam erscheinen. Schon in nur etwas weniger ruhigen Zeiten aber kann sie über Nacht die Bastion werden, in die sich die Freiheit der Forschung und Lehre, wenn man von allem Schlagwortartigen der Formulierung absieht, noch flüchten können. Da es in Zeiten der Unfreiheit überhaupt keine Sicherung mehr gibt, braucht diese letzte Möglichkeit gar nicht erst erörtert zu werden. Was aber in dem vergangenen Jahrhundert in den Kreis der akademischen Selbstverwaltung eingeschlossen wurde, bedeutet weitgehend nicht nur eine Autonomie der Universität, sondern auch eine Autonomie der einzelnen Fakultäten, ja teilweise auch der Vorstände der einzelnen Seminare, Institute und Kliniken. Ein Lehrstuhlinhaber kann heute, wenn er einmal ernannt ist, wegen des Inhalts seiner Lehre glücklicherweise nur dann zur Rechenschaft gezogen werden, wenn er in ihr gröblich gegen die guten Sitten oder gegen die Sicherheit des Staates verstößt. Es gibt aber kaum eine Möglichkeit, ihn zu belangen, wenn er ebenso gröblich seine Vorlesungen oder das ihm anvertraute Institut, sei es in der Forschung, sei es in anderen Aufgaben, vernachlässigt. Der Dekan der jeweiligen Fakultät hat nicht nur nicht die Pflicht, er hat in fast allen Fakultäten nicht einmal das in den Satzungen niedergelegte Recht, gegen ihn einzuschreiten; wenn ein Dekan aber nicht ausdrücklich zu einem solchen Akt verpflichtet ist, wird er in den allermeisten Fällen den peinlichen Auseinandersetzungen mit dem Kollegen aus dem Weg gehen. In nicht wenigen Fakultäten besteht aber nicht einmal Klarheit darüber, ob ein Dekan das Recht hat, einen anderen Lehrstuhlinhaber überhaupt zur Rede zu stellen. Das Recht und die Pflicht des Dekans bei Unordnungen in dem Bereich, für den ein Lehrstuhlinhaber der eigenen Fakultät verantwortlich ist, einzugreifen, müßten in den Satzungen der Hochschulen zweifelsfrei festgelegt sein.

Die Fakultäten sind die ausschlaggebenden Instanzen für Neuberufungen und

für Reformen in ihrem Bereich. Dies hat sich im Punkte der Berufungen sehr bewährt. Das deutsche Berufungsverfahren hat zweifellos große Vorzüge gegenüber anderen Systemen, z. B. dem der Bewerbung um freigewordene Lehrstühle. Um so ungünstiger hat sich die derzeitige Autonomie der Fakultäten für die Fortentwicklung ihrer eigenen Struktur ausgewirkt. Reformen innerhalb einer Fakultät haben in den meisten Fällen zur Folge, daß ein Lehrstuhlinhaber einen Teil seines Forschungs-, Lehr- und Machtbereichs an den Inhaber eines neu zu errichtenden Lehrstuhls abgeben muß. Da der Abtrennung auch sehr wichtig gewordener Sonderfächer oft auch Gegengründe vom Standpunkt einer „ganzheitlichen" Sicht entgegengestellt werden können, wird es dem Lehrstuhlinhaber, aus dessen „Leder" der neue „Schuh" verfertigt werden soll, nie schwerfallen, Gegenargumente ins Feld zu führen. Kollegialfreundschaftliche Bindungen und das Risiko der Gefährdung von Interessen des eigenen Lehrstuhls kommen dazu und können andere dazu verführen, solche Gegengründe eines Kollegen für ausschlaggebender zu erachten, als sie sind. Wenn dieses Fakultätsmitglied dazu noch ein erhebliches menschliches und wissenschaftliches Gewicht in seiner Fakultät hat, dann wird es außerordentlich schwer sein, gegen seine energische Opposition einschneidende Reformen innerhalb der Fakultät durchzusetzen. Eine Fakultät ist wahrhaftig keine Interessenvertretung, und auch die Persönlichkeiten, aus denen sie besteht, sind es im allgemeinen durchaus nicht. Aber so wie die Konstitution unserer Fakultäten ist, werden ihre Mitglieder bei vielen Reformbestrebungen in die Rolle von Interessenvertretern gebracht.

Daß dieser Zustand schon ungünstige Folgen gezeitigt hat, kann nur ein Blinder leugnen. Es wäre leichtfertig, ihm die Hauptschuld daran zuzuschreiben, daß die deutsche Wissenschaft und die deutsche Art der Lehre im letzten halben Jahrhundert hinter der Entwicklung ihrer Zeit zurückgeblieben sind. Es wäre aber nicht weniger töricht in Abrede zu stellen, daß eine gewisse Unfähigkeit der deutschen Fakultäten, sich aus eigener Initiative und aus eigenen Kräften weiterzuentwickeln, eine Mitschuld trägt.

Der vielfache Wechsel der Funktionsträger an unseren Hochschulen ist ganz allgemein ein Schaden für sie; denn der rasche Wechsel ist fast selbstverständlich begleitet von einem Mangel an aus Erfahrung gewachsener Einsicht und wirksamem Einfluß. Das macht sich um so folgenschwerer bemerkbar, je gewichtiger die Bedeutung und die Aufgaben eines Amtes sind. Deshalb bedeutet der jährliche Wechsel des Rektors geradezu einen Krebsschaden unserer Universitäten. Auch ein Rektor, der weise, sehr erfahren und sehr energisch ist, könnte heute, selbst wenn ihm größere Rechte zuständen, als es bei den jetzigen Verfassungen der Fall ist, nicht viel in dem einen Rektoratsjahr erreichen. Ein zweites übernehmen bedeutet bei dem raschen Fortschritt der heutigen Wissenschaft schon ein kaum tragbares wissenschaftliches Risiko, von einem dritten Rektoratsjahr gar nicht zu reden. Die einzige Möglichkeit, die bei diesem Dilemma bleibt, ist eine radikale Verlängerung

der Dauer des Rektorats. Daß für dieses Amt nach wie vor nur Wissenschaftler, nach Möglichkeit Gelehrte geeignet sind, ist bei uns eine glücklicherweise ebenso allgemeine Überzeugung der Ministerien wie der Hochschulen. Freilich ist ebenso allgemein bekannt, wie schwierig es ist, ein Rektorat für viele Jahre mit der gleichen Person zu besetzen. Dennoch halte ich diese Schwierigkeit nicht für unüberwindlich. Es ist nicht notwendig, daß wir gleich in das andere Extrem verfallen und Rektoren auf Lebenszeit schaffen, wie es z. B. in den Vereinigten Staaten der Fall ist. Ich halte es für das Optimum, wenn ältere Lehrstuhlinhaber gewonnen werden könnten, die menschlich hoch angesehen sind, die wissenschaftlichen Rang haben, die sich in Verwaltungsgeschäften schon bewährt haben und die energisch sind. Es gibt solche Männer, die einige Jahre vor ihrer Emeritierung in weiser Selbsterkenntnis schon bemerkt haben, daß sie den Höhepunkt ihrer eigentlich produktiven wissenschaftlichen Arbeit hinter sich haben.

Es ist hier nicht der Platz, auf weitere Einzelheiten der Universitätsverfassungen einzugehen. Aus den bisherigen Ausführungen geht schon hervor, daß ich mir ganz allgemein eine gesündere, lebenskräftigere, der Evolution unserer Welt und der Wissenschaft angepaßtere, Mitentwicklung unserer Hochschulen von einer mehrfachen Änderung unserer Verfassungen verspräche. Die Änderung käme in einer größeren Verantwortung des Rektors, der Dekane und des Senats, nicht zuletzt für eine beschleunigte zeitgemäße Weiterentwicklung der Hochschule und ihrer Einrichtungen, zum Ausdruck. In einer solchen Universität wäre bei der Neueinrichtung eines Lehrstuhls das Votum der Fakultät dem Senat vorzulegen, aber nicht nur mit Ja oder Nein, auch nicht nur mit der Zahl der Stimmen dafür oder dagegen, sondern mit Begründungen der einzelnen Fakultätsmitglieder, soweit diese oder der Senat dies wünschen.

Was wir an abfälligen Urteilen über das deutsche Hochschulwesen von ausländischen Wissenschaftlern hören, die sich als Gäste lang genug an deutschen Hochschulen aufgehalten haben, bezieht sich allerdings nicht in erster Linie darauf, daß eigenständig gewordene Fächer zu spät in die Freiheit entlassen werden. Viel mehr Anstoß wird daran genommen, daß in Deutschland weniger kollegial zusammengearbeitet werde als in andern Ländern, und zwar nicht nur als in den USA. Wenn wir unsere eigenen Mitarbeiter hören, die längere Zeit in den Vereinigten Staaten wissenschaftlich gearbeitet haben, dann vergeht einem jegliche Lust, dies zu leugnen. Nicht nur in den Naturwissenschaften werden der Gebiete immer mehr, in denen für die Zeit optimale Ergebnisse nur mehr aus der Zusammenarbeit, und zwar aus einer ranggleichen Zusammenarbeit mehrerer Wissenschaftler gleicher oder auch verschiedener Fachrichtung zu erwarten sind. Es ist richtig, daß es bei uns bisher schwierig, daß es nicht selbstverständlich genug war, die für Gemeinschaftsarbeiten nötigen, oft sehr erheblichen Personal- und Sachmittel zu erhalten. Die Amerikaner können das große Verdienst für sich in Anspruch nehmen, die Notwendigkeit solcher Zusammenarbeit zuerst erkannt und auch die Konsequenzen

daraus gezogen zu haben. Die Folge ist, daß die amerikanischen Arbeitsgruppen jetzt auf nicht wenigen Kongressen zusammengefaßte Ergebnisse vorlegen können, über die in dieser Form und Breite kein anderer Teilnehmer verfügt. Wir kennen Forschungsrichtungen, die vor 10 bis 15 und mehr Jahren im wesentlichen von Europäern – auch von Deutschen – eingeführt wurden, die inzwischen aber von den Amerikanern, eben dank ihrer besseren Zusammenarbeit (selbstverständlich auch dank größerer finanzieller Mittel) weit vorwärts getrieben worden sind; sie haben alle anderen so weit hinter sich gelassen, daß sie allein für sich weiterarbeiten könnten, niemand sonst aber ohne Rücksicht auf sie, schon gar nicht wir in Deutschland.

Wir sähen den Tatsachen nicht ins Gesicht, wenn wir diese fatale Lage nur mit den geringeren uns zur Verfügung stehenden Mitteln erklären, damit die Alleinschuld auf die Regierungen schieben und uns selbst damit entschuldigen wollten, daß wir eben nicht rechtzeitig ebenfalls auf „den Dreh", auf die Notwendigkeit eines Systemwandels gekommen seien. Die Ursachen liegen tiefer, und sie sind auf das Engste verwandt mit hiesigen Überlieferungen, die draußen (zu unserem großen Ärger) als hierarchisch gebrandmarkt werden, deren Kehrseite unsere allzu geringe Neigung ist, uns in eine Gemeinschaft einzuordnen und gleichrangig mit anderen, auch jüngeren zusammenzuarbeiten. Die Gründungsausschüsse der neu zu schaffenden Hochschulen suchen nach organisatorischen Mitteln und Wegen, um dieser unserer nationalen Untugend schon von vornherein entgegenzuwirken durch Verflechtungen innerhalb der großen Fächer, durch Errichtung sehr viel kleinerer und dadurch beweglicher gewordener Fakultäten, Abteilungen, Forschungszentren und anderer Institute. Aber wir sollten uns ganz klar darüber sein, daß keine organisatorische Änderung allein für sich etwas nützen kann, wenn die Menschen, die in ihr und mit ihr arbeiten sollen, nicht frühzeitig dazu erzogen worden sind, im Geist einer uneigennützigen, kollegialen, ja freundschaftlichen Gemeinschaft zusammenzuarbeiten. Sie müssen die Voraussetzungen dazu in sich selbst durchsetzen, und ihre Lehrer müssen ihnen dabei mit ihrem Beispiel vorausgehen. Das aber wird in weiterem Umfang nicht gelingen ohne Metanoia.

Schließlich geht dieses „Umdenken" nicht nur die Lehrer und Schüler, sei es an den Hochschulen, an den höheren Schulen und an den Volksschulen, an, sondern das ganze Volk. Nach den Emnid- und ähnlichen Befragungen sollen die Professoren der Universitäten und Hochschulen der Stand sein, der sich der größten allgemeinen Hochachtung erfreut. Noch viel sicherer bin ich mir aber der Tatsache, daß es sich schon bei den Lehrern der höheren Schulen, und zwar ganz ohne ihre Schuld, seit längerer Zeit umgekehrt verhält und daß sich dieser Weg Hand in Hand mit dem Wirtschaftswunder in den letzten Jahrzehnten eher noch abwärts fortgesetzt hat, als daß er endlich die umgekehrte Richtung eingeschlagen hätte. Von der soziologischen Situation der Volksschullehrer in Deutschland schäme ich mich in tiefster Seele zu sprechen, wenn ich an die herzliche Aufnahme eines un-

gebildeten Arrivés in die „Gesellschaft" denke, wenn er nur rasch zu so viel Vermögen gekommen ist, daß er deren Allüren mitmachen kann. Das sind Mißstände, die es wahrscheinlich zu den meisten Zeiten in ähnlicher Weise gegeben hat. In unseren Zeiten und erst recht in der Zukunft wechselt ihre Problematik aber über die Bereiche des guten Geschmacks und der Gerechtigkeit hinaus und wird schicksalsträchtig für das ganze Volk. Denn wenn ein Volk, das auf hohe Ausbildung und Bildung immer mehr angewiesen sein wird, nicht mehr dazu fähig ist, die Vermittler und Bringer dieser Bildung, eben seine Lehrerschaft, soziologisch so einzuordnen, daß ihr Stand eine große Anziehung auf die Jugend ausübt, dann wird es schon deshalb nicht erwarten können, daß die Besten Lehrer werden. Wie aber soll ein Volk hoffen können, im friedlichen Wettbewerb das beste unter seinesgleichen zu werden, wenn es in dem Bemühen versagt hat, die Besten als seine Lehrer zu gewinnen?

Richard Strauß

Willibald Götze

Während Musikstädte in aller Welt und mit ihnen die Heimatstadt von Richard Strauß Feiern zu seinem 100. Geburtstag vorbereiten, war in München eine Ausstellung zu sehen („Secession – Europäische Kunst um die Jahrhundertwende"), die in Werken der Schwesterkünste Malerei und Plastik das geistige und künstlerische Weltbild einer für den Musiker Richard Strauß entscheidenden Epoche vergegenwärtigte. Mögen Inhalt und Stil vieler Bilder heute befremden, so fesselt doch ein in Linie und Farbe vibrierender Sensualismus, fesselt das Ineinandergleiten realistischer und symbolistischer Elemente, fesselt ein Suggestionstrieb, der über den Bildinhalt hinaus selbst den Rahmen in den Dienst gezielter Wirkung stellt. Sie erschöpft sich allerdings rasch, ja gerade die theatralische Geste erschwert heute, ungeachtet malerischer Qualitäten, den Zugang zu Bildern wie „Urteil des Paris" von Max Klinger. Alles ist deutlich, überdeutlich, auch wenn der Bildinhalt verrätselt wird, auch wenn er menschliche mit märchenhaften Vorgängen verknüpft (Segantini „Die bösen Mütter") oder wenn er den „interessanten Fall" darstellt (Klimt „Salome"). Das mag sich, ebenso wie die Einbeziehung dekorativer Elemente, aus Opposition gegen die distanzierende Haltung der bis dahin geläufigen Naturkopie ergeben. Anderseits: ist es nicht die Fähigkeit des Künstlers zur

Distanz – zu sich selbst, zur Welt und zum Werk –, die dessen Rang und Ausstrahlung auch jenseits der Entstehungszeit wesentlich mitbestimmt?

Obwohl jede Kunst unter anderen Voraussetzungen und mit anderen Mitteln arbeitet, nur nach deren Gesetzen aber wirken kann, zeigen die Künste in jener Zeit doch Symptome, deren Ähnlichkeit auf gemeinsame Ursprünge schließen läßt. Die erfolgfreudige, ihrer selbst so sichere Zeit um die Jahrhundertwende bedurfte starker Mittel, um beeindruckt zu werden. Inhalte wie Formen sahen sich der Übersteigerung ausgesetzt, das Material – Wort, Farbe, Ton – mußte sich oft verfremden lassen. Chockartiger Überraschungseffekt galt mehr als langsame Tiefenwirkung. Richard Strauß hat die Jahrzehnte um die Jahrhundertwende (1890–1910) als seine Gegenwart durchlebt, er hat in ihr und aus ihr heraus gestaltet. Er hat in dieser Zeit nicht für den Schreibtisch geschrieben, er wollte gehört werden. Und sehr bald war seine Stimme aus dem Chor der Zeit nicht mehr wegzudenken; im Gegensatz zu Zeitgenossen wie Hans Pfitzner oder Max Reger, selbst zu Gustav Mahler, dessen Symphonien allerdings ihr großer Orchesterapparat im Wege stand. Dieser war auch bei Strauß nicht klein, aber die Knappheit der Formen, die Schlagkraft der Themen, der Instinkt für die Dauer ihrer Tragkraft und nicht zuletzt leuchtende Klangfarben haben den „Tondichtungen" Hörer gewonnen.

*

Mit seinen symphonischen Dichtungen „Don Juan" (1888), „Tod und Verklärung" (1889) und „Till Eulenspiegels lustige Streiche" (1894/95) war Richard Strauß zum markanten Vertreter des französischen „Romantisme réaliste" geworden. Im Gegensatz zur deutschen hatte die französische Romantik ausgesprochen rationalistische, realistische, der Gegenwart zugewandte Tendenzen. Die von Hector Berlioz inaugurierte „Musique caractéristique" ging mit ihren extravaganten Motiven, ihren schroffen Klangkontrasten an die Nerven. Das „Drame instrumental" sollte über Beethovens Symphonik hinausführen. Formale Bindung der zyklischen Form suchte man in der „Idée fixe", einem Leitmotiv, das als musikalisches Symbol des Helden oder einer Idee rhythmisch, modulatorisch oder instrumental variiert wurde. Ein Held? Ja, eine imaginäre Gestalt, deren Fühlen und Denken Ausgangspunkt oder Inhalt der musikalischen Darstellung waren. Auch der Komponist selbst konnte dieser Held sein. Denn der romantische Künstler stand nicht mehr hinter dem Werk, er trat in seine Mitte, wurde zur Zentralfigur des „Drame instrumental". Aber seine Bildfolge ließ sich mit der Formenwelt der klassischen Symphonie nicht in Übereinstimmung bringen. Das zeigen deutlich die Ecksätze der Berliozschen Symphonien. Zur sehr originellen Klangphantasie des Komponisten fand sich keine entsprechende Fähigkeit zu motivischer Arbeit, zur Verwandlung des Themenmaterials; Berlioz' Erfindergeist entfaltete sich am überzeugendsten in frei gestalteten Sätzen, in Stimmungsübergängen, in faszinierenden Klangmischungen.

Franz Liszt erkannte den neuralgischen Punkt und entschloß sich zur einsätzigen „Symphonischen Dichtung". In ihr sind die verschiedenen Sätze der Symphonie, verkürzt oder beliebig gruppiert, zu einem mehrteiligen Satze zusammengefügt. Aufbau und Gliederung ergeben sich aus der poetischen Idee. Es lag in der Entscheidung des Komponisten, Vorwürfe zu wählen, deren tondichterische Gestaltung – wie in Liszts „Tasso" – als Lamento e Trionfo auch unabhängig von ihrem Helden denkbar war. Oft aber bedurfte es eines „Programms", um die Phantasie des Hörers in die gewünschte Richtung zu lenken, um an den außermusikalischen Inhalt des Tonstückes heranzuführen. Liszts Gabe zu psychologischer Charakterisierung durch treffende und wandlungsfähige Motive kam nicht restlos zum Tragen, weil auch ihm, wie Berlioz, die Fähigkeit zu polyphoner Gestaltung abging, aber – „nur wahrhaft sinnvolle Polyphonie erschließt die höchsten Klangwunder des Orchesters" (Strauß). Nicht im „Drame instrumental", sondern im Musikdrama gelang die Verschmelzung symphonischen (polyphonen) und dramatischen (homophonen) Stils: „Das leuchtendste Beispiel für diese Art poetischen Kontrapunkts findet sich im 3. Akt des Tristan" (Strauß).

*

In ganz anderer musikalischer Atmosphäre aber war der junge Richard Strauß aufgewachsen. Sein Vater, Franz Strauß, berühmter Hornist des Münchner Opernorchesters und geschworener Gegner Wagnerscher Musik, wie auch die ersten Lehrer sorgten für streng „klassische" Schulung: „Mein Vater war sehr jähzornig: mit ihm zu musizieren war immer ein etwas aufregendes Vergnügen . . . Aber gut musizieren habe ich von ihm gelernt, wenn ich ihm unzählige Male die schönen Mozartschen Hornkonzerte und Beethovens Hornsonate begleiten mußte. Er bereitete mich würdig für die hohe Schule des Vortrags und der Auffassung der klassischen Meisterwerke durch Bülow vor . . ." (Strauß). So sind die frühen Werke Talentproben in überlieferten Formen, die allerdings mit verblüffender Sicherheit gemeistert werden. Nur in der Melodik, in schwungvollen Auftakten, in zügigem Fortschreiten kündigt sich manchmal die Zukunft an. Daß sie ein Leben mit Musik werden müßte, war schon entschieden, als selbst die Gymnasialhefte noch für musikalische Skizzen herhalten mußten. Strauß hatte das große Glück, seine Kompositionen sehr früh in Aufführungen hören, sein Ohr am realen Klang schärfen zu können. Die Darbietung einer kleinen Bläserserenade in München wurde über den Anlaß hinaus richtunggebend für den weiteren künstlerischen Weg: Richard Strauß begegnete Hans von Bülow. Dieser Mann, der als Pianist und Dirigent einen für Klassik wie Moderne verbindlichen Reproduktionsstil geschaffen hatte, dessen geistige Vielseitigkeit auch in der Bizarrerie noch faszinierte, dem trotz aller Anfeindungen keiner den Platz an der Spitze jemals streitig machen konnte, erkannte nicht nur sehr früh schon die Anlagen des jungen Strauß, er war wie kein anderer berufen, noch schlummernde Kräfte zu wecken und zu lenken. Neben dieser glän-

zenden Erscheinung wirkt die eines anderen Mannes blasser, wenn er auch nicht weniger bedeutsam für Strauß werden sollte: Alexander Ritter, als Musiker überzeugter Anhänger der „neudeutschen" Richtung von Wagner und Liszt. Bülow berief Strauß als Kapellmeister nach Meiningen, wo ihm der tägliche Umgang mit dem Orchester unschätzbare Erfahrungen brachte, wo er Alexander Ritter, aber auch Johannes Brahms kennenlernte. Noch war die Entscheidung nicht gefallen, noch strömten die verschiedensten Werkerlebnisse und Kunstanschauungen in dieses junge Leben ein. Seine Entwicklung war bisher durchaus kontinuierlich gewesen, wenn auch in unverhältnismäßig engen Zeitraum zusammengedrängt, bis mit einem Schlag der Vorhang hochgerissen wurde: „Don Juan", Tondichtung für großes Orchester nach Nikolaus Lenau. Strauß war 24 Jahre alt.

*

Programmusik? Nein, ebensowenig wie andere Symphonik von Strauß, trotz tonmalerischer Effekte und Klangrealismen. Auch trotz der Lenauschen Verse, die der Partitur vorangestellt sind. Sehr bezeichnend aber ist die Wahl gerade dieser Verse, bezeichnend für Strauß und die Zeit, in der er sie wählte. Nichts von geheimnisvollen Mächten, die mit dämonischen Kräften Don Juan in den Ring seiner Abenteuer treiben, nichts von tragischer Verstrickung, sondern pure Diesseitigkeit, Steigerung der Genüsse bis zum Ekel, bis zum Verlöschen der Flamme. Auch Lenaus Don Juan ist wie viele andere ein romantischer Held, der ertragen, aber nicht überwinden kann und in Pessimismus enden muß. Diesen großen Bogen von verheißungsvollem Einsatz bis zu schattenhaftem Ausklang füllt die Musik. Und sie füllt ihn mit einem Schwung, der keinen Widerstand kennt, mit einer Leuchtkraft, die auch heute noch nichts von ihrem Glanz verloren hat. Lenaus Verse sind nur Anlaß, Sprungbrett in die Klangflut. So wild sie aufrauscht, sie wird gezügelt, bleibt formal überschaubar. Die schon in den Frühwerken auffallende Formsicherheit bewährt sich hier unter anderen Aspekten. Der musikalische Verlauf geschieht in einem der Rondoform angenäherten Sonatensatz. Die thematische Arbeit – und hier ist der große Schritt über Berlioz und Liszt hinaus – zeigt eine Satzkunst, die nicht auf Können allein, sondern auf Veranlagung zu polyphonem Denken beruht, und ein Klangraffinement, wie es der artistischen Tendenz der Zeit entsprach. Vom „Romantisme réaliste" (etwa ab 1830) bis gegen Ende des 19. Jahrhunderts war „Klang" aus einem Nebenprodukt des Zusammenwirkens von Melodik, Harmonik und Rhythmik zur vierten Kraft geworden. Farbwerte der Klänge hatten folgerichtig auch zur Steigerung der Instrumentaltechnik geführt. Strauß bedient sich des Klanges nicht nur als charakterisierendes, sondern auch als gliederndes Element innerhalb der Klangkomplexe. Die Differenzierung der Klangskalen bis in feinste Werte erinnert an optische Mischungen der Pointillisten, an eine „Chemie des Klanges" (Debussy), wie sie aus Spiel mit dem Material entsteht. Selbstzweck ist solches Spiel bei Strauß nie geworden, sein immanenter Formsinn verhütete jede Form-

auflösung, aber der Verfremdung ursprünglicher Instrumentalklänge ist Strauß nicht ausgewichen, sofern es galt, eine Situation zu verdeutlichen, einen Moment zu „treffen".

Das Gegengewicht zu solch materialistischer Klangartistik liegt in seiner Melodik. Sie springt den Hörer an, ist klar und ohne Bruch. Hier scheint ein Widerspruch zwischen der Eindeutigkeit der Themen und der schillernden Vieldeutigkeit ihrer Verarbeitung sich aufzutun. Eine Melodie, ein Thema ist Ausdruck einer Empfindung, eines Erlebnisses, das je stärker um so eindeutiger ist, das jeder Kontrolle von außen sich entzieht. Die Gestaltung eines Themas, seine Kräfte gewandelt oder verwandelt im Werk sich entfalten zu lassen, ist eine geistige Leistung, die im Klang präsent wird. Klangvorstellungen aber werden vom Verhältnis der Zeit zum Klangmaterial mitbestimmt – um so mehr in einer Zeit, die zur Steigerung und Verfeinerung alles sinnlich Wahrnehmbaren neigte.

In anderthalb Jahrzehnten, von 1888 bis 1903, hat Richard Strauß acht große symphonische Werke komponiert, außer den drei schon genannten noch „Macbeth" (1886/90), „Also sprach Zarathustra" (1895/96), „Don Quixote" (1897), „Ein Heldenleben" (1898), „Sinfonia Domestica" (1902/03) – jedes Werk in charakteristischer Abstimmung der gewählten Mittel. Aufschlußreich ist die Wahl der Zentralfiguren: Don Juan, Macbeth, Till, Don Quixote sind Außenseiter, Gestalten, deren Reiz in der Überbetonung einer bestimmten Eigenschaft, in ihrer Einseitigkeit liegt. „Also sprach Zarathustra" ist keine komponierte Philosophie, sondern will, angeregt durch Nietzsches sprachmächtige Ausdruckskraft, den dichterischen Visionen adäquate Klangbilder entgegenstellen. „Tod und Verklärung", „Ein Heldenleben" und „Sinfonia Domestica" sind autobiographischen Inhalts. Besonders hinsichtlich der beiden letzten Werke ist schon nach ihren ersten Aufführungen ausgiebig gelästert worden. Man spähte durchs Schlüsselloch und vergaß darüber, auf die Musik zu hören, die gerade durch ihren Humor und einen guten Schuß Ironie die notwendige Distanz zur privaten Sphäre schafft. Immer zieht sich der große Erzähler Strauß einen Rahmen, in dem Realismus und Phantasie zum Bilde sich fügen. Und dessen Raum überblickt er genau: sein prüfender Blick galt nicht nur der Welt, sondern mehr noch sich selbst. So verschieden die Themen dieser Tondichtungen sind, so individualisiert sind die Formen. In ihren Grundzügen aber sind die überlieferten Typen der Sonaten-, Rondo- und Variationenform erkennbar. Darüber täuscht auch ihre ungewöhnliche Dimensionierung nicht hinweg. Strauß kannte als einer der führenden Dirigenten seiner Zeit die Aufnahmekapazität des Publikums, so wie er sein Instrument, das Orchester, kannte. Dessen Aussagekraft hatte er in seiner Symphonik über alle Vorstellungen hinaus gesteigert und vertieft – das Konzertpodium war erobert, die Bühne sollte folgen. Strauß stand am Ende seines vierten Lebensjahrzehnts.

*

Wie der Musiker Strauß den Vorstoß mit „Don Juan" vom festen Fundament musikalischen und technischen Könnens aus unternommen hat, so verfuhr auch der Dramatiker. Stellen sich aus der Rückschau die symphonischen Dichtungen dank der Schilderungsgabe ihres Autors, dank der bildhaften Plastik ihres Aufbaus als Stufen zum Schritt auf die Bühne des Musiktheaters dar, so geschah dieser Schritt doch zunächst zögernd und – nur zu begreiflich – im Schatten Richard Wagners. „Guntram" (1892/93), ein Sorgen- und Lieblingskind seines Komponisten bis in späte Jahre, wie noch die Neubearbeitung 1940 zeigt, und das Singgedicht „Feuersnot" (1900/01) wollen die Bindung an Wagner gar nicht leugnen. Zwischen beiden Werken liegt noch der Textentwurf zu einer Eulenspiegel-Oper. Dann aber geschah die Wendung in die Gegenwart, eine Wendung, die Strauß gleichzeitig in der Textwahl für seine Lieder vollzog (Dehmel, Liliencron, Bierbaum, Morgenstern). Denn spielen „Salome" und „Elektra" auch in der Vergangenheit, die handelnden Personen reagieren wie Menschen der Zeit, in der Oscar Wilde und Hugo von Hofmannsthal lebten, in der Richard Strauß lebte. Wie in den symphonischen Dichtungen verblüfft die knappe Form, die Zusammendrängung in einen Akt. In den Orchesterwerken war „der Instrumentalmusik die ihr gebührende Souveränität wiedergegeben worden, hatte sie keine Eingriffe des Musik-Dramas mehr zu fürchten" (so sieht der englische Musikschriftsteller Newman die Situation im Jahre 1904), darum konnten, aus ihrer Souveränität heraus, diese Musik und ihr komplizierter Klangapparat nun durch ein differenziertes Verhältnis zum Wort überraschen. Jede Hebung und Senkung der Wildeschen Prosa ist virtuos aufgefangen, alle Schwankungen psychischer Reaktionen symbolisieren sich in Klängen. Wieder funktioniert der Formensinn von Strauß als Korrektiv: das Verhältnis der Teile zur Großform ist genau ausgewogen. Die gleitenden Übergänge im orientalischen Nachtstück „Salome" verschleiern zeitweise die Konturen, aber sie verwischen sie nie. Und derselbe Komponist, der sich in „Salome" (1904/05) als virtuoser Orchesterkolorist erwiesen hatte, türmte wenige Jahre später in „Elektra" (1906/08) gemäß den inneren und äußeren Maßen der Handlung die Tonmassen zu hartkantigen Quadern. Auch hier äußerste Klangrealistik, um die Handlung bis in ihre letzten Winkel, um psychische Reaktionen bis in ihre feinsten Kanäle zu durchleuchten. Alles wird deutlich, ja gegenwärtig, und das angesichts von „Sonderfällen", wie Salome, Klytemnästra oder Elektra sie darstellen: Außenseiter, deren Anormalitäten in einer Zeit triumphieren konnten, die starke Reize suchte. Aber welch ein Atem geht durch diese Musik! Er bekundete sich nicht in ihrer subtilen Klangartistik, die selbst die Grenzen tonartlicher Bindungen verließ, nicht in rücksichtslosen Klangrealismen – er bekundet sich noch heute in der großbogigen, kraftvollen oder zarten Strauß-Melodie. Sie ist in ihrer Naturkraft stärker als noch so sensibles Nachzeichnen der Wortfolgen.

Man hat Strauß als musikalischen Repräsentanten der Wilhelminischen Epoche charakterisiert. Vielleicht wegen mancher herrischen, selbstbewußten Themen, we-

gen der Klangpracht seiner Instrumentation? Gerade sie ist doch viel mehr als nur glänzende Fassade. Jene Zeit neigte zu Maßlosigkeit, Strauß aber sah auf Maß und Form. Ganz abgesehen davon, daß er sich zwar in der Wahl seiner Vorwürfe durchaus als Zeitkind erwies, damit aber kaum dem Geschmack seines „obersten Herrn" entsprochen haben wird (Wilhelm II.: „Es tut mir leid, daß Strauß diese Salome komponiert hat, ich habe ihn sonst sehr gern, aber er wird sich damit furchtbar schaden"). Von diesem „Schaden" hat sich Strauß seine Garmischer Villa gebaut.

Wieder hatte Strauß das Glück, an einem Wendepunkt seiner Laufbahn – wie früher Hans von Bülow – einem Menschen zu begegnen, der als Dichter und Sprachkünstler von hohen Graden, als Erscheinung aus einer ganz anderen und sehr viel älteren Kulturwelt dem Musiker neue Wege erschließen sollte. Strauß hatte Hugo von Hofmannsthals „Elektra" (wie auch Wildes „Salome") durch eine Theateraufführung kennengelernt. Der Bühneneindruck hatte entschieden. Aus der Zusammenarbeit beider Künstler sollten in den folgenden Jahrzehnten eine Reihe musikdramatischer Werke hervorgehen, die allein nach Stoffen und Formen bewundernswert genug von der so verschieden arbeitenden Phantasie des Dichters und Musikers Zeugnis ablegen. Über die „Werkstattarbeit" gibt der weithin bekannte Briefwechsel Aufschluß – ein künstlerisch wie menschlich gleich eindrucksvolles Dokument. Das erste Ergebnis gemeinsamer Arbeit war eine „Komödie für Musik": „Der Rosenkavalier" (1909/10). Eine abendfüllende dreiaktige Oper mit Partien, wie sie den an Theatern üblichen Gesangsfächern entsprachen. Sie spielt zur Zeit der Maria Theresia; wieder muten die handelnden Personen mitunter recht modern an. Aber welcher Kontrast zu den Archaismen der „Elektra", zu den Orientalismen der „Salome"! Keine Außenseiter, keine „Sonderfälle", sondern „Menschen wie Du und ich". Betont steht von jetzt ab der Mensch im Mittelpunkt des Schaffens, auch in späteren märchenhaften oder mythologischen Stoffen wie „Die Frau ohne Schatten" (1914/17), „Die Ägyptische Helena" (1924/27), „Arabella" (1930/32). Eine Sonderstellung nimmt „Intermezzo" (1922/23) ein. In einer „bürgerlichen Komödie mit sinfonischen Zwischenspielen" ist moderne lockere Konversation mit musikalischen Klein- und Großformen in so perfekte Übereinstimmung gebracht, rollen so komplizierte musikalische Vorgänge mit solcher Eleganz ab, daß sich höchst lebendig „gesungene Gegenwart" präsentiert. Aber nicht dieser so ganz neue Spiel-, Sing- und Musizierstil war die Sensation der Uraufführung, sondern wieder einmal, wie früher schon auf symphonischem Gebiet, das autobiographische Moment. Nach jahrelanger innerer Hochspannung während der Arbeit an „Frau ohne Schatten" hatte der Komponist nach einem konträren, realistischen Stoff gesucht. Er sollte an ein persönliches Erlebnis anknüpfen. Hofmannsthal lehnte ab und verwies auf Hermann Bahr. Doch der erkannte sehr bald, daß Stoff und Dialog, wie sie Strauß vorschwebten, nur von ihm selbst gestaltet werden könnten – und das tat er denn auch: „Die Komposition meiner kleinen Eheoper geht mir ausgezeichnet von der Hand. Das Ganze ist sehr gut disponiert,

und Architektur und Musik werden wohl aushelfen dem, was an dichterischem Vermögen dem Dinge fehlt. Vorerst mache ich weiter, bis ich einen neuen Hofmannsthal – hoffentlich recht bald – bekomme" (Strauß an Hugo von Hofmannsthal). Der Musiker Strauß ergänzte den Theatraliker der szenischen Genrebilder durch große Zwischenspiele, die nicht nur überbrücken, sondern das Ungesagte musikalisch zum Ausdruck bringen sollten. Ihre Substanz hat, vom Stück gelöst, auch im Konzert standgehalten. Nach „Rosenkavalier" aber entstand als Dank an Max Reinhardt, der seinerzeit auf Hofmannsthals Wunsch die letzten Proben dieses Stücks überwacht hatte, „Ariadne auf Naxos". Sie sollte als einaktige Oper nach dem „Bürger als Edelmann" des Molière gespielt werden, aber bei der Premiere erwies sich der Theaterabend als zu lang. Strauß komponierte ein Vorspiel auf der Bühne dazu, und in dieser zweiaktigen Fassung (1915/16) ist „Ariadne" eine der Kostbarkeiten des Musiktheaters geworden, vielleicht das Werk von Richard Strauß, in dem sich seine so divergierenden Eigenschaften, sein Realismus, seine Ironie, seine manchmal derbe, hier aber höchst delikate Diktion, seine Fähigkeit zu leidenschaftlichen Steigerungen, sein melodisches Brio auf das glücklichste mit Elementen der Opera seria und buffa verbinden. Und welcher Klangzauber mit nur 36 Musikern im Orchester! Was sich im „Rosenkavalier" schon ankündigte, wird in „Ariadne auf Naxos" klar – neben den Schirmherrn Wagner, von dem Strauß schon in „Salome" und „Elektra" abgerückt war, ist ein neuer getreten: Mozart.

*

1914, kurz vor Ausbruch des ersten Weltkrieges, hatte Strauß seinen 50. Geburtstag gefeiert. Er ahnte damals nicht, daß wenige Jahre später die Welt, in der er groß geworden war, in der seine Werke gewachsen und verwurzelt waren, zusammenbrechen würde. Neue Ordnungen bereiteten sich in Leben und Kunst vor. Ordnungen, denen Strauß so wenig wie Pfitzner sich einfügen konnte noch wollte. Die junge Musikergeneration stand seinem Schaffen verständnislos gegenüber. So hart Generationenkampf sein darf und muß, erinnert sich doch, wer ihn miterlebte, nur noch mit Beschämung vieler damals gängiger Urteile über Richard Strauß. Um so eindrucksvoller wirkt heute seine „imponierende Reserve" (Oscar Bie) in jener Zeit. Er konnte warten. Er hatte ein beispiellos vielseitiges Werk, hatte seinen Stil geschaffen – sollten Husarenstücke ihn noch interessieren? Es gab noch genug in seiner Sprache zu sagen. Um so schwerer traf ihn im Jahre 1929 der Tod Hugo von Hofmannsthals. Strauß, der in persönlichen Äußerungen so zurückhaltend, oft karg war, schrieb damals: „Ich vermag es noch nicht zu fassen und meinem Schmerz noch keine Worte zu verleihen. Es ist zu schrecklich! Dieser geniale Mensch, dieser große Dichter, dieser feinfühlige Mitarbeiter, dieser gütige Freund, diese einzigartige Begabung! Noch nie hat ein Musiker einen solchen Helfer und Förderer gefunden." – Aber nicht nur das Leben ging weiter, auch die Musik drängte noch immer aus ihrem Gefäß heran: „Dieser Mann komponiert mit

den Nerven. Er fühlt nicht immer, was im Text ist, aber er ist ohnehin so voll von Musik, daß sie nicht den Weg durch seine Seele braucht, sie quillt ihm aus den Fingerspitzen" (Hugo von Hofmannsthal über Richard Strauß). Nur kurze Zusammenarbeit war dem Komponisten mit Stefan Zweig beschieden („Die schweigsame Frau" 1934/35), dann folgten auf Texte von Joseph Gregor in kurzen Abständen „Friedenstag" (1935/36), „Daphne" (1936/37) und „Die Liebe der Danae" (1938/40). Die Zeit interessanter Überraschungen war vorüber, aber wer die Klärung des Stils verfolgt, wird nur staunen können über den Mut zur Einfachheit, wird auch hier, auf so ganz anderer Ebene, den Ausspruch Arnold Schönbergs, des kompromißlosen Vorkämpfers für Neue Musik, bewahrheitet finden: „Es gibt noch sehr viel gute Musik in C-Dur zu komponieren!"

Noch einmal aber erwacht – Strauß ist Mitte 70 – der Spieler, der seiner Register gewiß ist, dessen Geist darum nicht ruhen kann – und auch nicht soll. Schon in den dreißiger Jahren hatte Strauß ein Libretto des Abbate Giambattista Casti (1711–1803) kennengelernt: „Prima le parole, dopo la musica" – wem gebührt der Vorrang auf der Musikbühne, dem Wort oder der Musik? Ein Leben lang hatte sich Strauß mit diesem Problem herumgeschlagen, darum: „So etwas sollte eigentlich ich komponieren, keine Lyrik, keine Arien, sondern trockener Witz, geistvoller Dialog, eine theatralische Fuge." (Wer denkt hier nicht an Verdis Alterswerk „Falstaff"?) Dieses typische Theaterproblem konnte nur von zwei so erlesenen Theaterpraktikern angefaßt werden wie Richard Strauß und Clemens Krauß – der große Straußdirigent schrieb in Zusammenarbeit mit dem Komponisten den Text zum „Konversationsstück für Musik": „Capriccio" (1940/41). Wieder gewinnt das Thema sein Bühnenleben vom Menschen her, nicht allegorische Figuren streiten miteinander, sondern Menschen von Fleisch und Blut, ein Musiker und ein Dichter. In den Streit der beiden ist ihr diskretes Werben um die Gunst einer schönen Frau verflochten, seelische und ästhetische Probleme spiegeln sich gegenseitig. Sie bleiben ungelöst. Wie ein Komponist oft zweifelnd zwischen Wort und Ton steht, so Madeleine zwischen Dichter und Musiker:

„Wählst du den einen – verlierst du den andern!
Verliert man nicht immer, wenn man gewinnt?"

Die Musik ist von romanischer Klarheit. Nicht mit gefurchter Stirn naht Strauß dem Problem, nein – mit der Überlegenheit des Alters, das gelernt hat, die Dinge an die richtige Stelle zu rücken. Dabei kommt die Lyrik nicht zu kurz, selbst wenn Strauß es angedroht hat. Wie könnte das auch sein bei einem so naturhaften Melodiker? Aber „die Musik schwitzt nicht" (Nietzsche über „Carmen"), sie ist von elektrisierender Lebendigkeit wie alles aus dieser Feder. Die Grade mögen wechseln, die Existenz bleibt unbestreitbar.

*

Im Herbst 1943 wurde das Münchner Nationaltheater zerstört, auch die Opernhäuser in Berlin, Dresden und vielen anderen Städten lagen in Trümmern. Für Richard Strauß und sein Schaffen waren Zeugen einer Vergangenheit dahin, die nicht nur für ihn vernichtet war. Aus dieser Zeit stammt eine Skizze „Trauer um München" (in ihr klingt der Trauermarsch aus Beethovens „Eroica" an). Sie wurde zum Kerngedanken der „Metamorphosen", einer Studie für 23 Solostreicher (1945), angeregt durch einen Kompositionsauftrag vom Leiter des Collegium musicum Zürich, Paul Sacher. In jener Zeit beschäftigte sich Strauß sonst nur noch mit „Handgelenkübungen" (Strauß), ohne Arbeit konnte er ja nicht sein. Gegen Ende seines Lebens aber kehrte der Mann, der in Jahrzehnten einen eigenen musikdramatischen Stil geschaffen hatte, zu seinem Ausgangspunkt, zur Instrumentalmusik, zurück. Die „Alpensymphonie" (1911/15), virtuose Klangschilderung einer Wanderung durch die von Strauß so geliebte Bergwelt, steht einsam, fast ohne Bezug, unter den Bühnenwerken jener Jahre. Die Besetzung der „Metamorphosen" ist ungewöhnlich: zehn Violinen als hoher Streichergruppe stehen acht Violoncelli und Contrabässe als tiefe Streicher gegenüber, zwischen denen fünf Violen als klanglich verbindendes Element wirken. Aus der Ökonomie dieses Zahlenverhältnisses und aus Kombinationen einzelner Stimmen und Gruppen ergibt sich ein Klangbild, das auch über die Dauer einer halben Stunde fesselt. Diese „Studie" ist nicht etwa nur eine Reihe von Variationen gegebener Themen, vielmehr vollzieht sich an ihnen ein Gestaltwandel, wie er dem Begriffe der Metamorphose, die in der Mannigfaltigkeit der Seitenorgane die Einheit immer noch erkennen läßt, wahrhaft entspricht. Noch einmal treten alle Eigentümlichkeiten des Strauß-Klanges in Erscheinung: die weitausholende melodische Linie, die farbenreiche Harmonik. Ihre Akkordbildungen erheben sich zwar auf dem Baßfundament, bleiben aber durch die ständig wechselnde Deutung der Tonfunktionen vor Erstarrung bewahrt. Zusammenwirkend ergeben Melodik und Harmonik jenen Fluß, dessen scheinbare Selbstverständlichkeit letzten Endes nur der Konzentration aller Kräfte entspringen kann und als schönstes Ergebnis den Eindruck vollendeter Natürlichkeit hinterläßt.

*

Melodik und Form sind die Konstanten des Schaffens von Richard Strauß. Sie haben den Ansprüchen sehr verschiedener Zeiten standgehalten, sie sind die „zeitlosen" Grundkräfte, denen zeitbedingte Elemente wie Klangkoloristik und Klangrealismus sich beimischen. Strauß prägte sein Tonmaterial in einer sensualistischen Zeit. Darum ist der Strauß jener Zeit „fortschrittlich" als Erschließer neuer Klangbereiche, bewahrt sie aber dank seiner strukturellen Kräfte vor dem Abgleiten ins Kunstgewerbe. Je mehr der Künstler über sein Material gebot, desto sparsamer ging er damit um: Lieder, Orchester- und Bühnenwerke zeugen davon. Seit Beginn seiner Laufbahn waren ihm Blick und Instinkt für die Essenz eines Stoffes, einer Gestalt gegeben. Für ihre Triebkräfte in Themen und deren Fortschreiten

treffende Klangsymbole zu finden – darin sah Strauß seine Aufgabe. Ein Gedicht konnte anregen, nie aber an seine Worte die musikalische Entwicklung binden, die sich in frei gegliederten Formen auslebte. Die symphonischen Dichtungen bedurften keiner detaillierten „Programme", weil sie die Phantasie des Hörers kraft ihrer Musik lenkten. Daher auch keine Ouvertüren vor den Bühnenwerken – mit wenigen Takten wird der Hörer in die Stimmung hineingerissen. In zunehmender Distanz zu Leben und Werk sah sich Richard Strauß „am Ende des Regenbogens", im Ausklang einer Epoche, deren Potenz sich für ihn im Schaffen Richard Wagners, vor allem im „Tristan" inkarnierte. Nur zögernd war Richard Strauß aus seinem Schatten hervorgetreten, hatte dann aber den Weg mit den Marksteinen seiner Werke gekennzeichnet – weithin sichtbar und dem Urteil der Zeiten dargeboten. Jede Zeit wird dieses Urteil aus ihrem Geiste sprechen müssen, schweigen können wird keine.

Literatur: Adler Guido: Handbuch der Musikgeschichte (Frankfurter Verlags-Anstalt AG; 1924) – Berlioz, Hector: Instrumentationslehre / ergänzt und revidiert von Richard Strauß (Verlag C. F. Peters, Leipzig; 1905) – Bücken, Ernst: Musik des 19. Jahrhunderts bis zur Moderne (Akademische Verlagsanstalt Athenaion, Wildpark-Potsdam; 1929) – Kühner, Hans: Hector Berlioz (Verlag Otto Walter AG, Olten und Freiburg im Breisgau; 1952) – Pander, Oscar von: Clemens Krauß in München (Verlag C. H. Beck, München; 1955) – Specht, Richard: Richard Strauß und sein Werk (E. P. Tal & Co. Verlag, Leipzig, Wien, Zürich; 1921) – Strauß, Richard: Betrachtungen und Erinnerungen, herausgegeben von Willi Schuh (Zürich, Freiburg im Breisgau; 1949) – Trenner, Franz: Richard Strauß, Dokumente seines Lebens und Schaffens (Verlag C. H. Beck, München; 1954) – Die Musik: Richard Strauß-Heft 1904/05 (Verlag Schuster und Löffler, Berlin) – Richard-Strauß-Jahrbuch 1954 (Verlag Boosey & Hawkes, Bonn; 1953). – „Secession, Europäische Kunst um die Jahrhundertwende", Katalog / Siegfried Wichmann; Haus der Kunst, München, 1964 – Wörner, Karl H.: Musik der Gegenwart, Geschichte der Neuen Musik (Verlag B. Schott's Söhne, Mainz 1949).

Überlieferung

August Brunner SJ

Unsere Zeit ist eine Zeit des Papiers, der Bücher und Zeitschriften. Sie bringen uns ein Wissen von allem Möglichen in einem Ausmaß, wie es frühere Zeiten nicht einmal ahnen konnten. Trotzdem stellen wir zugleich fest, daß uns die Überlieferungen verschwinden, rascher und unwiederbringlicher als in den Zeiten, wo das geistige und kulturelle Erbe nur mündlich weitergegeben wurde. Können sich doch jetzt schon die jungen Leute, die die Zeit der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft nicht mitgemacht haben, die damalige Atmosphäre, die Bespitzelung und die daraus folgende bloß andeutende und verschleierte Weitergabe von Nachrichten

und Urteilen nicht mehr vorstellen und legen darum Äußerungen aus jener Zeit so aus, wie sie nie gemeint und von den Zeitgenossen auch nicht verstanden worden waren.

Der Schwund der Überlieferung kann also nicht an einem Mangel an der Übermittlung von Kenntnissen liegen; die Mittel dazu sind reichlicher als je zuvor. Noch auch an einem Mangel an Wissen über frühere Zeiten; auch hier hat die Entwicklung der Geschichtswissenschaft es in Fülle bereitgestellt. Ist Überlieferung vielleicht mehr als nur Lehre, Mitteilung von Wissen? Was ist sie in ihrem Wesen? Diese Frage hat heute durch das Konzil eine erhöhte Bedeutung erhalten. Gehört doch die Rolle der Überlieferung in der Kirche zu den wichtigsten Beratungspunkten, die noch auf seiner Tagesordnung stehen.

Überlieferung und Sachwissen

Die Antwort ergibt sich, wenn wir bedenken, daß es verschiedene Arten von Wissen gibt. Da ist das Sachwissen, das Wissen vom Stofflichen, das in den Naturwissenschaften seine ihm angemessene Form gefunden hat, und von dessen Verwendung für das Leben durch die Technik. Dieses Wissen steht allen offen in dem Sinn, als der Stoff allen in gleicher Weise zugänglich ist. Vom Erkennenden verlangt er keine besondere Haltung, der er sich erschlösse; noch verschließt er sich ihm, wenn diese fehlt. Es ist nichts weiter erfordert als die nötige Erkenntniskraft und der Wille zu sehen, wie die Dinge wirklich liegen. Das Erkannte steht hier rein gegenständlich in sich da, ohne wesentliche Verbindung mit dem eigenen Leben des Forschers. Die Erkenntnis läßt sich vollkommen von diesem ablösen, zumal sie nicht an eine einmalige Lage gebunden ist; denn der Stoff wirkt überall ganz gleich entsprechend den allgemeinen Naturgesetzen. Aus dem gleichen Grund kann jedermann grundsätzlich das Experiment, das zu ihr geführt hat, zu jeder Zeit und überall wiederholen. Die Lehre wird damit unabhängig von ihrem ersten Entdecker und läßt sich unpersönlich weitergeben. Sie kann heute genau so gut an der Sache selbst wieder gefunden werden wie früher, so wie Pascal die Lehrsätze des Euklid unabhängig von diesem wieder erkannt haben soll. Die naturwissenschaftliche und technische Erkenntnis lebt so gleichsam in sich, nicht gebunden an einen besonderen Menschen, sosehr sie einmal von einem solchen gefunden werden muß. Aber dieser Entdecker ist für sie zufällig.

Außerdem sind diese Kenntnisse wesentlich an das Quantitative, das Meßbare gebunden. Das Messen kann immer genauer, immer exakter werden. Die Verbesserung der Exaktheit geht immer von der zuletzt erreichten aus. Man braucht die vorhergehenden Bemühungen und ihre Geschichte nicht zu kennen. So leben diese Wissenschaften nur je im gegenwärtigen Augenblick, dabei der Zukunft zugewandt. Sie sind zwar geschichtlich geworden, haben aber kein inneres Verhältnis zur eigenen Geschichte. Diese kommt ihnen nur vom Menschen zu, der sie geschaffen hat.

Es besteht kein Zweifel, daß diese Wesensverhältnisse auf unsere Zeit abgefärbt haben. Denn heute liegt das Übergewicht bei der Technik und bedingt eine allgemeine Einstellung auch da, wo ein Bereich mit Technik und Naturwissenschaft nichts zu tun hat. Es ist nur natürlich, daß damit der Sinn für die Vergangenheit, für die Überlieferung schwindet, und zwar als lebendige Vergangenheit; es bleibt nur totes Wissen. Nur das Neueste gilt jeweils, um dann in kurzer Zeit von einem noch Neueren überholt zu werden. Auch gilt das Neueste jeweils als das Bessere. Dazu kommt, daß die Großstadt, wo Menschen verschiedenster Überlieferung und Lebensweise zusammenströmen, dem Bestehen von Brauchtum nicht günstig ist. Brauchtum hat nicht das Zwingende einer technischen Berechnung; es könnte auch anders sein, als es ist. Das Zufällige daran ist aber dem berechnenden Denken ein Ärgernis und läßt das Brauchtum als etwas Sinnloses und Störendes erscheinen.

Es ergibt sich also, daß die Weitergabe von Erkenntnissen für sich allein noch keine Überlieferung hervorbringt. Somit kann Überlieferung auch nicht bloß in solcher Weitergabe bestehen. Die Naturwissenschaft ist von der Überlieferung deswegen wesentlich unabhängig, weil sich der Stoff immer und überall in gleicher Weise den Gesetzen entsprechend verhält. Er ist in diesem Sinn zeitlos, weil Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft an der Art seiner Wirksamkeit nichts ändern und man für deren Erkenntnis an einem beliebigen Zeitpunkt ansetzen kann[1].

Überlieferung und Wissen um Geistiges

Es gibt aber Bereiche, wo uns nicht die allgemeinen Kenntnisse zuerst interessieren, sondern einmalige Begebenheiten, die sich nicht mehr wiederholen lassen und für die die Zeitstelle, an der sie sich ereignet haben, wesentlich ist. Das ist der Bereich des eigentlich Menschlichen. Im alltäglichen Umgang kommt es meist nicht auf die Eigenschaften an, die allen Menschen schon dadurch zukommen, daß sie Menschen sind; sondern die einmaligen Entscheidungen und Taten dieses einmaligen Menschen sind von Bedeutung. Diese Entscheidungen lassen sich zwar je nach dem Gebiete mit mehr oder weniger großer Wahrscheinlichkeit voraussehen, aber nicht exakt berechnen. Und sie lassen sich dies um so weniger, je geistiger das Gebiet ist, je mehr es nicht so sehr durch die Leiblichkeit, sondern durch den Geist bedingt ist. Von solchen vergangenen Entscheidungen wird aber das ganze weitere Leben beeinflußt und verändert. Durch sie wird der Mensch zu dem, was er je ist und als dieser Mensch ist, durch die einmaligen Entscheidungen. Diese bedingen seine ferneren Haltungen und leben in seiner geistigen Persönlichkeit weiter. Der Mensch ist das Ergebnis seiner Geschichte und damit der Überlieferung. Aus der durch seine Geschichte gewordenen Haltung tritt er jetzt der Welt so gegenüber, wie er es tut, beurteilt er die Ereignisse so und nicht anders. Um diese seine Haltung zu verstehen, muß man auf seine Geschichte zurückgreifen. Diese aber erkennt

[1] A. Brunner, Der Stufenbau der Welt (München 1950) Kap. 8: Dauer und Zeit.

man nur durch Überlieferung. Somit ist diese für das eigentlich Menschliche die Erkenntnisquelle. Das Experiment hingegen scheidet hier aus.

Diese Geschichte hat sich aber nicht durch eigenen Entscheid eines jeden allein geformt. Die Entscheidungen gehen gewiß aus seiner Freiheit hervor. Jedoch sind sie mitbedingt durch die Entscheidungen anderer, mit denen er in Beziehung steht. Jeder Mensch ist hineingebunden in eine Gemeinschaft. In ihr erwacht und entwickelt sich sein geistiges Leben; von ihr werden ihm Haltungen und Beurteilungen vorgegeben, nach denen er sich zuerst richtet. Und wenn er sich auch später gegen sie wenden kann, so ist es dann doch nicht so, als habe er diese Haltungen nie geteilt. Sie sind in seine persönliche Geschichte eingegangen.

So bildet sich für jeden Menschen und für jede Gemeinschaft eine gewisse Art, der Wirklichkeit gegenüberzutreten und sie zu bewerten. Jeder Mensch und jede Gemeinschaft hat einen gewissen Lebensstil, und dieser ist geprägt durch die Vergangenheit. Ihm entspricht die eigene Welt des einzelnen wie der Gemeinschaft. Diese Welt versteht man nur von der Geschichte her, durch die sie zu dem geworden ist, was sie jetzt ist. Nur von dieser Geschichte und im Ganzen dieser Welt hat jede Einzelheit ihren bestimmten, einmaligen Sinn. Wer diese Welt nicht kennt und das einzelne losgelöst von ihr verstehen will, läuft Gefahr, es mißzuverstehen.

Solches Verstehen ist aber an bestimmte Voraussetzungen geknüpft. Überall, wo es um das eigentlich Personhafte eines Menschen geht, ist der Wille zur Anerkennung die Vorbedingung für den erkennenden Zugang zu dieser geistigen Wirklichkeit[2]. Es handelt sich also um eine besondere Haltung, die nicht einfach mit dem Menschsein gegeben ist, sondern die man frei, meist nicht ohne Mühe, einnehmen muß. Es ist also so, daß gewisse Erkenntnisse denen verschlossen bleiben, die nicht die entsprechende Haltung einnehmen wollen oder können. Sie stellen an den Menschen Anforderungen, die er erfüllen oder ablehnen kann. Die Mitteilung solcher Erkenntnisse bedeutet also zugleich die Übermittlung eines lebendigen Anspruchs, die dem zu Übermittelnden wesensgemäße Haltung einzunehmen. Dieser Anspruch wird mit der Mitteilung mitvernommen. Überlieferung bedeutet somit zugleich die Mitteilung von Erkenntnissen und die Formung entsprechender Haltungen; beide Seiten sind wesentlich miteinander verbunden.

Aus der so entstehenden gemeinsamen Haltung heraus bildet sich aber eine gemeinsame Weise, der Wirklichkeit entgegenzutreten, eine gemeinsame geistige Welt. Denn die der Personmitte zunächst liegenden Haltungen prägen das ganze Leben und äußern sich nicht nur in Überzeugungen, sondern auch im Tun und Verhalten. Die Erkenntnis ist dabei ein wesentliches Moment, aber eben nur ein Moment. Nicht die Erkenntnis bringt die Gemeinschaft zustande, sondern die sie bedingende gemeinsame Haltung. Sie zuerst schafft Überlieferung und ist ihre wesentliche Substanz. Überlieferung formt den ganzen Menschen.

---

[2] A. Brunner, Glaube und Erkenntnis (München 1951).

In den großen Gemeinschaften der Völker wird dies deutlich. Man ist Deutscher, Franzose, Engländer nicht allein durch die Sprache. Viel wichtiger ist der besondere Lebensstil, die Art, sich in bestimmten Lagen zu benehmen. Schon die Sprache ist davon geformt, so daß sich die einzelnen Sprachen nicht nur dadurch unterscheiden, daß sie für die gleiche Sache andere Wörter gebrauchen, sondern daß sich in ihnen bereits eine Art und Weise geformt hat, die Dinge zu sehen. Man weiß ja, daß sich die Wortbedeutungen, die wissenschaftlichen Fachausdrücke für das Sachhafte allein ausgenommen, in den verschiedenen Sprachen nie ganz decken; das gilt am stärksten für das eigentlich Menschliche und Geistige, dessen reiche Wirklichkeit von verschiedenen Seiten angegangen werden kann.

Haltungen entzünden sich zuerst und wesentlich an der lebendigen Haltung anderer Menschen, die sich in ihrem Leben offenbart und die hinter allen ihren Taten, bald stärker und betonter, bald schwächer und unausdrücklicher dasteht. Nur abgeleiteterweise kann sie durch Bücher angeregt werden. Bücher entstehen, je mehr es um das eigentlich Menschliche geht, immer innerhalb einer Überlieferung und sind darum nur aus dieser Überlieferung verständlich. Während der lebendige Mensch Mißverständnisse aufklären, falsche Erklärungen widerlegen kann, vermag ein Buch dies nicht. Der Anspruch, der wesentlich von Mensch zu Mensch geht, ist in dem Gedruckten bereits abgeschwächt, seine Lebendigkeit herabgesetzt. Gewiß besitzt das Buch den Vorteil, daß es in etwa aus der Einmaligkeit des Geschehens herausgehoben ist; aber dafür leidet die Unmittelbarkeit und Einmaligkeit des diesen Menschen betreffenden Anspruchs und damit die richtige Verstehensmöglichkeit. Nur indem die entsprechende Haltung immer wieder erweckt wird, wird auch das richtige Verständnis einer Lehre und eines Buches weitergegeben.

Wer außerhalb einer lebendigen Überlieferung steht, der mag mehr über die Einzelheiten ausdrücklich wissen; aber sie schließen sich nicht zu dem gleichen echten und lebendigen Bild zusammen wie für die Gemeinschaft. Ohne langes Studium, ohne Nachdenken, versteht die Gemeinschaft sich selbst unmittelbar, wenn auch unausdrücklich. Dieses Drinstehen läßt sich nun einmal nicht ersetzen, auch nicht durch ein gelehrtes geschichtliches Studium. Wo die Überlieferung ermattet und dünn wird, da leidet auch die lebendige Gemeinschaft. Da fühlt sich der Mensch unbehaust und der Heimat entfremdet; denn die Überlieferung gibt jedem einzelnen Vorkommnis Bedeutung und Sinn und weist an, wie man sich richtig zu verhalten habe. Dem Menschen ohne Überlieferung geht eine ganze Erstreckung seines geistigen Wesens ab; er wird unruhig und unstet. Er ist ein Mensch ohne Vergangenheit und darum auch ohne eine sich weit hinaus erstreckende, stetige Zukunft.

In den natürlichen Gemeinschaften ist die bezeichnende Haltung durch die Geschichte entstanden und wird durch sie erneuert. In der gleichen Umgebung sehen sich Völker immer wieder den gleichen Fragen und Aufgaben gegenüber; diese sind zwar immer neu und doch immer die gleichen, so wie der einzelne Mensch immer der gleiche und doch zugleich ein anderer ist. Hier sorgen also die geschicht-

lichen Gegebenheiten dafür, daß die Überlieferung stetig weitergeht und in allen Änderungen, die bei einer Gemeinschaft größer sein können als bei einem einzelnen, Stete und Zusammenhang wahrt.

Religion und Überlieferung

Im Religiösen ist die Überlieferung wesentlicher und unentbehrlicher als auf irgendeinem anderen Gebiet menschlichen Lebens und geschichtlichen Geschehens. Geht es doch um das Heil des Menschen als solchen und den Weg zu ihm. Immer aber hat der Mensch gewußt, daß hier nichts seiner Willkür überlassen ist, daß er jenen Auserwählten zu folgen habe, denen darüber besondere Kunde zuteil wurde. Das bestätigt die Religionsgeschichte. Alle Religionen berufen sich auf die Vergangenheit, wo die Gottheit Riten und Begehungen angeordnet hat, die der Mensch zu ändern sich nicht vermessen darf, soll sein Tun der Gottheit wohlgefällig sein. Diese Berufung mag in den einzelnen Fällen nicht geschichtlich sein. Aber sie ist doch der Ausdruck für das, was die Menschheit von jeher empfunden hat, daß im Bereich des Religiösen die ursprüngliche Erkenntnis nicht allen in gleicher Weise zugänglich ist, sondern daß die Gottheit sie schenkt, wem sie will. Die übrigen sind auf das Wort dieser Auserwählten angewiesen. Dies gilt um so stärker, je mehr sich eine Religion über die Vergöttlichung der von allen erfahrbaren Weltmächte erhebt. Überall findet sich die Neigung, die alte Kultsprache unverändert beizubehalten und sie den Änderungen des täglichen, fortschreitenden Lebens zu entziehen. Schon die Babylonier sangen in ihren Tempeln durch Jahrhunderte hindurch die Hymnen auf Sumerisch, in einer längst ausgestorbenen Sprache. Das ist nicht ohne Grund. Es liegt darin eine unausgesprochene und doch allgegenwärtige Erkenntnis von der Wichtigkeit, ja Lebensnotwendigkeit der Überlieferung auf dem Gebiete der Religion. Ohne Überlieferung verarmt, verkümmert und erstickt sie.

Noch eine weitere wichtige Erwägung kommt dazu. Es ist eine Tatsache, die auffallen muß, daß die großen Stifter der Weltreligionen selbst keine Schriften verfaßt und hinterlassen haben. Die heiligen Schriften entstammen immer ihren Jüngern. So ist es bei Buddha, bei Mohammed und nicht zuletzt bei Christus. Ist das nur zufällig so? Oder liegt dieser Tatsache ein Wesenszug des Religiösen zugrunde? Dies ist der Fall. Die großen Heilsreligionen wenden sich an den einzelnen als solchen, ohne Rücksicht auf naturhafte Bindungen wie Zugehörigkeit zu einem bestimmten Volk oder Kaste oder Beschäftigung. Das bedeutet, daß das Heil selbst nicht mehr in etwas Naturhaftem gesehen wird, sondern daß es die Person als solche und damit ihre freie Entscheidung angeht. Darum wenden sich diese Stifter auch an den einzelnen Menschen durch das lebendige Wort, durch die lebendige Ansprache. Auch wirken diese Menschen mehr noch als durch ihr Wort durch das, was sie sind und was ihre Jünger an ihnen im täglichen Verkehr erschauen. Sie sind

Meister im vollen und höchsten Sinn[3], im Unterschied zu gelehrten Autoritäten, deren Behauptungen man nachprüfen kann und die nur durch ihr Wissen weiterwirken. Deren Schüler können ihnen gleich werden oder sie einmal sogar übertreffen. Aber der Jünger ist nie über dem Meister und will es auch nicht sein. Denn das einmalige und auserwählte Sein des Meisters macht diesen zum Stifter und es gehört mit zum Inhalt der Religion, die er vermittelt.

Nicht nur, was sie vom Meister gehört, sondern auch, was sie an geistigen Haltungen an ihm erschaut und durch ihn angenommen haben, geben die Jünger weiter und werben so um neue Jünger. Erst wenn sich dieser Jüngerkreis ausbreitet und so weit wird, daß persönliche Bekanntschaft unter ihnen nicht mehr allseits möglich ist, wenn man sich zeitlich immer mehr vom Meister entfernt, dann erst stellt sich der Wunsch und die Notwendigkeit ein, das bisher mündlich Überlieferte wenigstens in den Hauptpunkten aufzuzeichnen und dem Vergessen zu entziehen. Aber die lebendige Überlieferung hört damit nicht auf. Denn immer noch muß der Ruf zum Heil von Mensch zu Mensch lebendig ergehen. Immer muß aus dem Geist, aus der ursprünglichen Haltung heraus neuen Fragen und Lagen und Verhältnissen gegenüber die Antwort gegeben werden, die der Meister selbst geben würde. Und je mehr ein Jünger diesen Geist in sich aufgenommen hat und aus ihm lebt, christlich gesprochen je mehr er ein Heiliger ist, um so mehr wird seine Entscheidung den Sinn des Meisters treffen und von der ganzen Gemeinschaft angenommen werden können. Dazu kommt noch, daß in früheren Zeiten Lesen und Schreiben nur wenigen zugänglich waren und Schriften meist nur als Gedächtnisstützen für die mündliche Überlieferung dienten. Eine wesentliche Änderung trat hierin erst mit der Erfindung der Buchdruckerkunst ein.

Die religiöse Überlieferung ist also etwas Lebendiges, nicht bloß eine Summe abstrakter, lebensferner Wahrheiten, wie es die wissenschaftlichen Erkenntnisse sind, sondern eine Haltung gegenüber Gott und als Folge davon gegen das Leben und die Welt, die wesentlich mit den Erkenntnissen aus der Offenbarung verbunden ist, nur mit ihr zusammen Sinn und Bestand hat und die darum verschwinden muß, wenn man diese Wahrheiten fallen läßt. Alles vernünftige Leben ist von Einsichten geleitet, die zum größten Teil unausdrücklich sind und unausgesprochen bleiben, die aber darum nicht weniger wirksam und lebendig sind. Der ganze Mensch ist dabei, nicht nur seine Erkenntnis; aber würde diese anders, so gestaltete sich auch sein Leben anders.

Von diesen Wahrheiten, an denen sich das Leben ausrichtet, werden die wichtigsten ausgesprochen und können schriftlich festgelegt werden. Im Lauf der Zeit bewirkt die Begegnung mit Ereignissen, mit anderen Auffassungen und Lebenshaltungen weitere Vergegenständlichungen in Wort und Schrift. Aber nie läßt sich das Ganze ins Ausdrückliche übersetzen. Das Nichtübersetzte, das Unausdrück-

---

[3] A. Brunner, Eine neue Schöpfung (Paderborn 1952) 15 ff.: Christentum als Jüngerschaft.

liche und Überbewußte wird durch das Leben, durch die Haltung unterdessen immer weiter gegeben. Es bleibt das Wichtigste.

In der Überlieferung ist also das Ausgesagte immer nur ein Teil des Ganzen, wie dieses schon in jedem menschlichen Leben oder im Leben eines Volkes der Fall ist. Es ist wie der Teil des Eisberges, der über die Meeresoberfläche hinausragt, der aber von dem, was unter Wasser unsichtbar bleibt, getragen wird. Wer sich aus der Überlieferung herausstellt, verliert den tragenden Grund auch für die ausgesprochenen Wahrheiten und wird sie eine nach der andern aufgeben. Das Leben wird schwächer und verliert sich langsam im Tode. Einzig wer im Leben, das aus dem Ganzen hervorgegangen ist, drinsteht und an ihm teilnimmt, ist geneigt, die Wahrheiten anzunehmen. Dann verspürt er ihre verlebendigende, heilende Wirkung und umfaßt sie mit der ganzen Kraft der Seele. Sie bleiben so kräftig und wirksam. Das Glaubensleben vertieft die Einsicht und das Verständnis der Glaubenswahrheiten, die innere warme Zustimmung. Sie werden immer mehr eins mit dem Leben selbst und richten dieses immer entschiedener aus auf Gott und seinen heiligen Willen.

Im Leben einer Gemeinschaft ist so die Überlieferung enthalten, und dieses Leben kann aus seinem eigenen Geiste immer wieder neuen Fragen antworten, neuen Aufgaben gegenübertreten. Es ist eine lebendige Autorität. Das vermag ein Buch für sich allein nicht, sondern nur als Teil der Überlieferung. Losgelöst von ihr wird es mißverstanden; und es widerspricht irrigen Auslegungen nicht, während die lebendige Überlieferung verspürt, wenn ein Neues gegen den wahren Geist ist und es verwerfen kann. Diese kann sich zudem wesensgemäß nie so in einem Buch niederschlagen, daß nun alles gesagt wäre. Wo alles ausdrücklich geworden ist, hat sich das Leben erschöpft und verfällt dem Tode. Wäre die Schrift ein wissenschaftliches Buch, so wäre es allerdings anders. Ein wissenschaftliches Buch, vor allem ein naturwissenschaftliches, gilt nur als das, was ausdrücklich darin gesagt wird. Es hat aus sich keine existentielle Bedeutung, es ist nur für den Intellekt, für die Erkenntnis. Die Wissenschaft behält nur das zurück, was sich als für jeden Standpunkt erweisbar ergibt und sich darum aussagen läßt. Aber die existentielle Wahrheit kann weder ganz ausgesprochen werden, noch ist sie von jedem Standpunkt aus erschaubar. Existenzielle Wahrheit bewährt sich durch das Leben, obschon sie nicht deswegen wahr ist, weil sie sich bewährt, sondern sich bewährt, weil sie wahr ist.

Christentum und Überlieferung

Am deutlichsten müssen diese Wesensbeziehungen da hervortreten, wo sich eine Religion auf Offenbarung im strengen Sinn beruft, also auf Mitteilung von seiten eines rein personhaften und weltunabhängigen Gottes, somit im Christentum. Offenbarung im strengen Sinn, das bedeutet Mitteilungen, die zu einem bestimm-

ten Zeitpunkt und an einem bestimmten Ort erfolgt sind und die nicht immer aufs neue an jeden ergehen, die sich außerdem auf Wirklichkeiten beziehen, die dem Menschen ihrem Wesen nach unzugänglich sind, nämlich auf das innere Leben, wenn man so sagen darf, des personhaften Gottes und seine Haltungen den verschiedenen Wirklichkeiten und Ereignissen gegenüber. Hier gibt es keine Möglichkeit, an Innerweltlichem die Wahrheit und Richtigkeit des Überlieferten nachzuprüfen, es zu ergänzen und zu erweitern. Nicht die innere Einsichtigkeit ist die Bürgschaft für die Wahrheit, sondern nur die Tatsache des Geoffenbartseins.

Alles Religiöse bedeutet wesentlich einen Anspruch an den Menschen, sich so zu verhalten, daß er der Gottheit wohlgefällig sei. Je nachdem er das Wesen der Gottheit auffaßt, wird dies ein anderes Verhalten zur Folge haben. Im Christentum ist Gott der überweltliche Schöpfer und der liebende Erlöser. Als Schöpfer, der alles aus Nichts hervorgebracht hat, gebührt ihm der ganze Gehorsam des Geschöpfs, dessen ganzes Sein nur durch Gott besteht. Die Anerkennung Gottes als Gott schließt die Bereitschaft zum unbedingten Gehorsam ein; ohne sie kann man Gott nicht lebendig als den erkennen, der er ist. Man vermag also auch seine Offenbarung lebendig und wirksam nur dann zu verstehen, wenn man diese Haltung des liebenden Gehorsams einnimmt. Entzünden kann sich diese Haltung aber nur an dem, der als erster sie vollkommen und für alle vorbildlich eingenommen hat, an Jesus Christus. Und sie entzündet sich durch die Vermittlung derer, die in seiner Nachfolge die gleiche Gesinnung hegen, besonders die sie in ungewöhnlichem Maße hegen, an den Heiligen. Denn diese leben gemäß dem Worte des Apostels Paulus aus den gleichen geistigen Antrieben, Haltungen und Beweggründen wie Christus selbst: „Ich lebe; aber nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir" (Gal 2, 20).

Die christliche Überlieferung hat also zur Grundlage die christliche Haltung. Durch diese bildet die Kirche eine Gemeinschaft, einen Leib, ein gnadenhaftes Miteinander in Christus. Durch diese Gesinnung wird die überlieferte Lehre immer wieder lebendig. Aus ihr heraus ist es möglich, den immer neuen Lagen, die die Geschichte für die Kirche heraufführt, aus dem Geist Christi so zu begegnen, wie es Christus selbst tun würde. Dagegen muß ohne diese Haltung der Inhalt der Offenbarung unglaubwürdig werden; es fehlt ja die wesentliche Vorbedingung des Glaubens. Die Bibel allein kann die so verstandene Überlieferung nicht ersetzen. Wissen wir doch nur durch diese, welche Bücher zu den heiligen Schriften gehören, ja, daß es eine Heilige Schrift im strengen Sinn als von Gott inspiriertes Buch gibt. So wird die Bibel von der Überlieferung umfaßt und getragen. Gibt man diese auf, so schwindet nach und nach auch der Glaube an die Bibel, der dann ohne Grundlage ist, und die Bibel wird zu einem Buch wie jedes andere, ehrwürdig nur durch den Reichtum menschlicher religiöser Erfahrung und durch die Vertrautheit mit ihr seit den Tagen der Kindheit, darin sogar noch einer Art Überlieferung verpflichtet.

Unsere Zeit, die dem Sachwissen eine solch ungeahnte Ausdehnung gegeben und dadurch das äußere Leben ganz umgestaltet hat, ist in Gefahr, die Kategorien und Bedingungen dieses Wissens auf jede Art von Wissen auszudehnen und dem Sachwissen den ersten, wenn nicht einzigen Platz zuzuweisen. Damit verurteilt man die höheren Wissensarten und mit ihnen die Menschlichkeit zu einem langsamen Tod. Könnte man dies wirklich durchführen, wie der Kommunismus dies bewußt anstrebt, dann würde die Menschheit in Kürze in dem Chaos einer technisch überlegenen Barbarei enden.

Weil man diese Unterschiede übersieht, verliert man auch den Sinn für echte Überlieferung und ihre Bedeutung für das geistig-religiöse Leben des Menschen. Es ist wohl kein Zufall, daß die Verwerfung der christlichen Überlieferung durch die Reformatoren zeitlich zusammenfiel mit der wirtschaftlichen Ausdehnung der Städte, dem Eindringen der Rechenhaftigkeit und den ersten Anfängen der Naturwissenschaft. Diese Bereiche haben kein inneres und wesentliches Verhältnis zur Überlieferung, weil sie auch mit dem Personhaften wenig oder gar nichts zu tun haben. Mit der Verwerfung der Überlieferung wurde gewiß der Erforschung dieser Bereiche der Weg freigegeben, und diese brachte den großen Nutzen, dessen wir uns heute erfreuen. Aber bereits erschrecken wir auch vor den nachteiligen Folgen, dem Schwinden des Sinnes für das Geistige und Menschliche und dem Aufkommen eines grausamen Barbarentums, das dem Fortschritt der Technik und des äußeren Wohlergehens den Menschen selbst zu opfern bereit ist, der nur noch als Sache angesehen wird. Welchen Sinn hat aber eine Technik für einen Menschen, der nicht mehr menschlich ist?

ZEITBERICHT

Landvolk und Kirche – Bevölkerungsbewegung in Indien – Brot der Armut – Zeichen der Freiheit: zum Selbstverständnis orthodoxer Juden – Die religiöse Lage in Finnland

Landvolk und Kirche

Die Landwirtschaft ist inmitten der zweiten industriellen Revolution ein schrumpfendes Gewerbe. Der technische Fortschritt, dem sie nicht aus sich, sondern von außen her unterworfen ist, erlaubt es, die erforderliche Produktionsleistung mit einer abnehmenden Zahl von Erwerbstätigen zu erbringen. Darum wandern immer mehr der bisher auf dem Land Tätigen in die Städte ab. Wenn man trotzdem nicht von einer Landflucht spricht wie zwischen den beiden Kriegen, so wohl vor

allem deshalb, weil viele der in der Stadt Tätigen auf dem Land bleiben, wenn nur die nötigen kulturellen und bildungsmäßigen Voraussetzungen gegeben sind. Vielfach gleichen sich Stadt und Land mehr und mehr an, wenngleich wohl nie eine völlige Gleichheit gegeben sein wird.

Diese Entwicklung steht in engem Zusammenhang mit der religiösen Situation auf dem Lande. Dr. Emmeran Scharl berichtet darüber im „Klerusblatt" vom 15. März 1964:

„Nach der letzten Volkszählung 1962 sind 45,1 % der Bevölkerung der Bundesrepublik katholisch (1955 44,6 %). Von den Bewohnern der Gemeinden bis 2000 Einwohner sind 67,9 % (65,7 %) katholisch, von denen der Gemeinden zwischen 2000–5000 noch 49,9 % (49,3 %), von den Bewohnern der Städte von 5000–100 000 sind es nur mehr 41,9 % (39,5 %), und in den Großstädten sind die Katholiken nicht mehr als 36,7 % (37,2 %). 9,56 Millionen Katholiken, das sind 40 % aller Katholiken in der Bundesrepublik, leben auf dem Lande, wenn man zum Land die Seelsorgsbezirke mit dem Sitz in zivilen Gemeinden bis zu 2000 und bis zu 5000 Einwohner zählt. ...

In religiösen Fragen haben wir eine Abneigung gegen die Statistik. Aber in den heutigen schwer überschaubaren Verhältnissen ist es schon sinnvoll, wenn sich die Kirche auch einer solchen Hilfswissenschaft wie der Statistik bedient, um größere Entwicklungen und Zuammenhänge wahrzunehmen und daraus Folgerungen zu ziehen für unsere menschliche Mitwirkung mit dem Heilswirken Gottes.

Seelsorgebezirke mit dem Sitz in zivilen Gemeinden	Sonntagsmeßbesucher je 100 aller Kath.		Osterkomm. je 100 aller Kath.		Theol. Stud. je 100 000 aller Kath.	
	1955	1962	1955	1962	1955	1962
bis zu 2000 Einwohner	63,7	61,6	71,3	68,9	23,9	24,1
2000 bis 5000 Einwohner	56,4	53,8	63,8	60,7	21,1	20,9
5000 bis 100 000 Einwohner	46,9	43,6	53,2	49,9	21,7	20,8
über 100 000 Einwohner	33,9	31,6	36,5	35,4	18,8	16,5
Bundesrepulik insgesamt	49,2	45,9	55,0	51,8	21,4	20,4

Nach dieser Statistik schneiden die Landgemeinden mit 2000 bzw. 5000 Einwohnern bei den Sonntagsmeßbesuchen mit 61,6 % bzw. 53,8 % und bei den Osterkommunikanten mit 68,6 % bzw. 60,7 % besser ab als die Gemeinden über 5000 und über 100 000 Einwohner. Bei großzügiger Auslegung der Entschuldigungsgründe zählen beim Sonntagsmeßbesuch nur 80 % aller Katholiken als Pflichtige und bei der Osterkommunion etwa 86 % (Kinder unter 9 Jahren fallen weg). Dann haben die Landgemeinden bis 2000 Einwohner bzw. bis 5000 etwa 77 % bzw. 67 % Sonntagsmeßbesucher und 80 % bzw. 70 % Osterkommunikanten, dagegen die Großstädte 39,5 % bzw. 41,2 %. Diese günstigere Zahl wollen wir nicht als große Leistung des Landvolkes hinstellen, aber es ist eine große Gnadentat Christi, wenn 77 % aller verpflichteten Landleute Sonntag für Sonntag das Geheimnis seines Sterbens und seiner Auferstehung mitfeiern.

Beim Vergleich der Jahre 1955 und 1962 stellen wir insgesamt einen Rückgang fest, auch auf dem Land, der aber im Vergleich zur Stadt geringer ist. Die oft als beispiellos und einmalig bezeichnete Strukturwandlung des Landes hat in der religiösen Praxis keinen erheblichen Einbruch gebracht. Sie kann klärend und festigend wirken, wenn die Gläubigkeit mit der Praxis übereinstimmt.

Ein ziemlich sicheres Anzeichen für die Gläubigkeit einer Bevölkerungsschicht ist der Priesternachwuchs. Die Landgemeinden stellen von 100 000 Katholiken 45 Theologiestudenten, die Stadtgemeinden 37,3. Ein Vergleich der Jahre von 1955 bis 1962 zeigt einen bedenklichen Rückgang, nur in den kleinen Landgemeinden einen leichten Anstieg (0,2), obwohl der Zugang zu den höheren Schulen für die Landkinder in der Bundesrepublik immer noch kostspieliger ist als für die

Kinder in den Städten. Der unverhältnismäßig hohe Anteil der Theologen aus bäuerlichen und ländlichen Familien in Spätberufenen-Seminaren zeigt die Chancen, die für den Priesternachwuchs im Landvolk liegen. Das Spätberufenen-Seminar St. Matthias in Waldram bei Wolfratshausen hatte von 162 Studenten 88 aus Landgemeinden unter 5000 Einwohnern und 36 aus Bauernfamilien, so daß der Theologenanteil jedenfalls den entsprechenden Bevölkerungsanteil übersteigt,

Bei genauerer Betrachtung der Tabellen fallen drei Tatsachen auf. Erstens, wenn man die Praktizierenden allein nimmt, stellen sie in der Stadt mehr Priesternachwuchs als auf dem Land. Der Abstand zwischen Stadt und Land ist bei den Theologiestudenten bedeutend geringer (16,5 bis 24,1) als bei der Sonntagsmesse (31,6 bis 61,6). Ferner fällt auf, daß der Unterschied der Sonntagsmeßbesucher zu den Osterkommunikanten auf dem Lande größer ist als in der Stadt. Diese drei Feststellungen können von Religions-Soziologen als Anzeichen einer schwachen Glaubenssubstanz unter den Praktizierenden auf dem Land gedeutet werden.

Die religiöse Praxis ist auf dem Land besser als in der Stadt. Auch ist der Rückgang in den letzten sechs Jahren geringer als in der Stadt. Doch stimmt nicht ohne weiteres mit der kirchlichen Praxis die innere Gläubigkeit überein. Der Rückgang auf dem Lande kommt wohl von allgemeiner Säkularisierung und speziell von einem Nachlassen einer im positiven Sinn ‚sozialen Kontrolle' in den Dörfern. Die ‚Kontrolle' schwindet zweifellos im Zeichen der Motorisierung, wo jeder auch irgendwo auswärts die Kirche besuchen kann, ohne daß es im Dorf auffällt. Aber sprechen wir besser von einer ‚Bindung', einer Gemeinschaftsverantwortung, die auch im heutigen Dorf besteht und von den meisten bejaht wird. Ohne eine naturhafte Bindung kann normalerweise der Glaube und die Liebe nicht existieren und sich nicht betätigen. Diese naturhafte Bindung in den Landgemeinden ist ein günstiger Boden für die übernatürliche Gemeinschaft des Kultes, der Glaubenden, Hoffenden und Liebenden."

Bevölkerungsbewegung in Indien

Der in New Delhi erscheinenden Zeitschrift „Social Action" (März 1964) entnehmen wir folgende demographische Angaben: Bei der letzten Volkszählung (1. 3. 1961) hatte Indien 439 Millionen Einwohner. Bis Mitte 1963 wird eine Zunahme um 25 Millionen geschätzt. Ein- und Auswanderung kommen kaum in Betracht, ebensowenig bis jetzt Geburtenbeschränkung. Ursache des schnellen Wachstums ist die Verminderung der Sterblichkeit.

Beim Zensus von 1931 war zum erstenmal Verminderung der Sterblichkeit zu spüren, während bis 1921 die häufigen Hungerperioden und Epidemien eine schnellere Bevölkerungsvermehrung verhindert hatten. Aber erst das Jahrzehnt von 1951/61 brachte den sprunghaften Anstieg (21,6 %).

Bei der Zählung von 1961 erreichte die städtische Bevölkerung zum erstenmal 18 %. Mehr als vier Fünftel sind also immer noch Landbevölkerung. Die großen Städte wachsen schnell durch Zuzug vom Land, während die mittleren und kleinen zurückbleiben.

Die größte Bevölkerungsdichte haben das Jumna-Ganges-Delta (um Kalkutta) und West-Bengalen. Hier werden Bevölkerungsdichten von über 1000 auf die Quadratmeile erreicht. Aber es gibt auch unfruchtbare Gegenden (Rajastan, Gujarat), wo die Dichte unter 200 sinkt.

Indien hat mehr Männer als Frauen. Die Sterblichkeitsziffer ist also bei den Frauen höher; warum, ist nicht eindeutig klar. Dagegen gibt es mehr verwitwete Frauen als Männer, offenbar, weil die Männer sich leichter wiederverheiraten.

Etwa 40 % der Gesamtbevölkerung steht im Alter unter 15 Jahren. Dieses Verhältnis hat sich seit 1901 kaum geändert.

188,6 Millionen oder 43 % der Bevölkerung werden als „erwerbstätig" gerechnet. An der „nichtarbeitenden" Bevölkerung haben die Jugendlichen unter 15 den größten Anteil. Die Arbeit ist

überwiegend Landwirtschaft. Von den Arbeitenden sind 68 % in der Landwirtschaft und nur 4 % in der Industrie.

Die Geburtenrate hält sich seit 1941 auf 40 pro mille. Die Sterberate ist dagegen stark gesunken. Für die Landbezirke wurde in der Zeit von Juli 1958 bis Juni 1959 eine Geburtenrate von 38,3 und eine Sterberate von 19,0 errechnet. Zehn Jahre später waren die entsprechenden Zahlen 38,9 und 15,1. Die Kinderzahl in den einzelnen Familien liegt durchschnittlich zwischen 5,9 und 7,3. In dieser Hinsicht ist kein großer Unterschied zwischen Land- und Stadtbevölkerung.

Die Regierung hat sich ein weitgehendes Programm für Geburtenbeschränkung zu eigen gemacht.

In den letzten 10 Jahren ist das Nationaleinkommen um durchschnittlich 4 % im Jahr gewachsen, oder, den ganzen Zeitraum gerechnet, um etwa 42 %. Da aber die Bevölkerung in dieser Zeit so sehr zugenommen hat, ist das Mehreinkommen per capita nur um 17 % gewachsen.

Brot der Armut – Zeichen der Freiheit: zum Selbstverständnis orthodoxer Juden

„Dies ist das Brot der Armut, das unsere Väter in Ägypten aßen. Jeder Hungrige komme und esse mit uns!"

Mit diesen Worten eröffnet jeder jüdische Familienvater in der Welt seit fast zweitausend Jahren das Passahmahl. Sei es an üppigem Festtisch oder in der ärmsten Hütte: dies ist der Tag, unterschiedlich von allen übrigen Tagen des Jahres, an denen sich alle, auch die Ärmsten der Armen, als diejenigen fühlen, die durch Gottes Wunder aus der Knechtschaft Ägyptens in die Freiheit geführt wurden. Und als im römischen Reich nur Freie ihr Mahl auf Kissen hingelehnt genießen durften, wurde es zum Festbrauch des Passah, unter den vertriebenen Juden nach der Zerstörung des Zweiten Tempels, an diesem einen Abend ebenfalls auf Kissen zu sitzen – selbst wenn sie das ganze Jahr über römische Leibeigene waren. Und so wird es bis heute beim Festmahl vom kleinsten Kind gefragt, als eine der vier Festfragen: „Weshalb ist diese Nacht anders als alle Nächte? Denn in allen andern Nächten essen wir sitzend oder hingelehnt, diese Nacht aber lehnen wir uns alle an?"

Als innerlich freier, weil zu Gottes Bund gehöriger Mensch ißt der Jude das ungesäuerte Brot sieben Tage lang, zum Gedenken an den Auszug aus Ägypten. Dies ist Brot der Armut, das vor etwa dreitausendfünfhundert Jahren aus ungegorenem Teig gebacken wurde, weil Gottes Wunder den Menschen zu Seiner Zeit betrifft, auch wenn dessen Brotteig noch nicht fertig ist. Und an jedem Sabbatabend das ganze Jahr über wird ebenfalls des Auszugs aus Ägypten gedacht, beim Segen über den Wein als Dank für Gottes Bund mit Israel. Denn hier beginnt das historische Gedächtnis des Volkes, das tief im Seelengrund jedes einzelnen Juden verankert ist. Auch wer es wegschiebt, kommt in Krisenzeiten seines Lebens oder der Gemeinschaft wieder zu dieser Richtschnur aller jüdischen Existenz. „Dies Jahr Knechte, im nächsten Jahr befreit. Dies Jahr hier, im nächsten Jahr im Lande Israel." Das ist keine Phrase, sondern göttliches Versprechen. Keiner weiß, wann dieses nächste Jahr für ihn anhebt. Aber er weiß um sein Kommen.

So wurde die Mazza, das ungesäuerte Brot, dem jüdischen Volk Zeichen der Befreiung in Vergangenheit und Zukunft, Zeichen der Menschenwürde, die durch andere Menschen niemals endgültig gebrochen werden kann. In Asien und Afrika und Europa, und seit fast fünfhundert Jahren auch in Amerika, backen es die Stämme Israels jeder nach seinen Bräuchen, und das Festmahl der Passahnacht wurde zu einem der zentralen Sinnbilder des Judentums. Deshalb enthält die „Pessach-Haggada", die häusliche Liturgie der Festnacht, alles, das Erwachsenen wie vor allem dem offenen kindlichen Sinn die wichtigsten Dinge des Judeseins einprägt, in Lied, Erzählung und symbolischer Handlung. Eine gewaltige Brücke spannt sich da von den Erzvätern bis zur Endzeit, da Gott den Tod auslöschen wird und so „das Lämmchen" nie wieder sich ängstigen muß. Die

Festlosung aber ist: in jeder Generation sehe sich ein jeder so, als sei er selbst aus Ägypten erlöst worden. (Ebenso wie es nach sieben Wochen, am Wochenfest, jeder wissen soll: bei der Offenbarung am Sinai waren alle jüdischen Seelen dabei, die damals gegenwärtigen und alle, die bis ans Ende der Zeiten auf Erden leben werden.)

Und wirklich, in jeder historischen Stunde erhielten die alten Worte neue Bedeutung. Jede geistige oder physische Unterdrückung wurde ein neues Ägypten, das den Bund Israels zerstören wollte. In den dunkeln Zeiten der Verfolgung durch Christen und Islam wurde das Mahl heimlich gefeiert. In den Jahrhunderten, in denen die Inquisition diejenigen verfolgte, die trotz erzwungener Taufe in ihrem Herzen Juden blieben, begaben sich jährlich Tausende in Todesgefahr, um das Fest der Befreiung zu feiern. Und noch vor wenigen Jahrzehnten lebten auf Majorka Leute jüdischer Abstammung, die sich für treue Katholiken hielten, aber wußten: Ostern muß man heimlich im Keller feiern und in Angst eine unverständlich gewordene Mahlzeit verzehren. Ebenso wie sie wußten: wir müssen wie unsere Väter bestimmte Segenssprüche sagen, und „Höre Israel, dein Gott ist Einer".)

Diese Gefahr bestand auch in Osteuropa bis in die neueste Zeit. Denn dem abergläubischen Slawen mit seinem tief eingefleischten Judenhaß schienen die Becher, die zu Gottes Lob erhoben wurden, voller Christenblut. Deshalb stand das Fest sehr oft im Zeichen drohender Pogrome.

Dieselben Ängste und vagen Haßgefühle gegen Juden wurden trotz der kommunistischen Erziehung der letzten 47 Jahre nicht ausgerottet. Wo man einen Sündenbock braucht, weil eine offene Darlegung politischer und vor allem wirtschaftlicher Mißerfolge den führenden Persönlichkeiten alles andere als genehm ist, muß, wie vor Jahrhunderten, der Jude auch heute noch herhalten.

Nur aus dieser Einstellung läßt sich verstehen, weshalb seit zwei Jahren in der Sowjetunion verboten ist, das Brot der Armut zu backen. Eine private Küche hat kaum jemand; Juden teilen ihre gemeinschaftliche Wohnung und Küche mit Angehörigen anderer sowjetischen Völker. Und ebenso wie von den etwa 500 Synagogen, die für etwa drei Millionen russische Juden erlaubt waren, seit einem Jahr vierhundert geschlossen wurden – so wurden auch die Mazzot-Bäckereien geschlossen. Aus „sanitären Gründen"! Wehe dem, der irgendwo, irgendwie sich das Mehl dafür absparte: der war ein Verbrecher wider den Staat, ein übler Schmuggler. Strafe: Sibirien. Wer aber gar eines der zugelassenen Geschenkpäckchen aus dem Westen mit seinen Freunden teilte, wurde zum kapitalistischen Unterminierer der Wirtschaft und war seines Lebens in manchen Fällen nicht allzu sicher.

Die Verfolgung gerade dieses jüdischen Brauches ist das Ergebnis einer merkwürdigen Entwicklung. Eine jüdische Generation, im Marxismus aufgewachsen, findet wieder den Urgrund ihrer Seele und fordert aus dieser ihrer Weltanschauung heraus vom Staat die gleichen Rechte, wie sie Christen, Moslems und auch kleine Sondergruppen in der Sowjetunion haben. Dieser Generation ist das Fest ein Brauchtum, nicht Religion. Und gerade das ist den Machthabern unerwünscht. Denn Brauchtum bedeutet Volk, die Juden aber haben kein Volk dort zu sein. Denn die heutigen Russen und Ukrainer, Grusinier und Weißrussen sind noch von ähnlichen Haß-Ängsten geplagt – aus dem Urgrund ihrer Seelen – wie ihre Vorfahren. Heute wie vor Jahrhunderten ist ihnen Israels Treue zu seinem Bund unheimlich. Deshalb dürfen Kirchen und Moscheen ihren Gottesdienst ausüben, aber nur eine Handvoll Synagogen.

Durch die Proteste in der westlichen Welt gegen dieses Vorgehen wurde erreicht, daß kleine Sendungen des Festbrots aus England genehmigt wurden. Aber sie wurden nicht verteilt.

Weil ein Viertel des heute überlebenden jüdischen Volks nicht die Festwoche der freiwilligen Armut und inneren Freiheit begehen durfte, besannen sich in den letzten zwei Jahren früher „freidenkende" Juden in Israel und vielen anderen Ländern auf ihr Erbe: auf den Bund, der die Lebensform ihres Volks bestimmt und in dem die Gläubigkeit des einzelnen ihren geometrischen Ort hat. (Dr. Pnina Navé, Jerusalem)

Die religiöse Lage in Finnland

Es läßt sich kaum vermeiden, etwas über die Geschichte Finnlands zu sagen, wenn man sich ein wahrheitsgetreues Bild der augenblicklich religiösen Lage in Finnland machen will. Kulturhistorisch gesehen ist Finnland eines der jüngsten Länder Europas. Die Bevölkerung war immer sehr gering. Die Finnen leben noch heute, wie ihre Vorväter, in enger Verbindung mit der Natur; zum größten Teil sind sie Landwirte. Um die Mitte des 15. Jahrhunderts gab es in Finnland kaum 250 000 Einwohner längs den Küsten der Ostsee und an den großen Wasserläufen im Inneren des Landes.

Als das Christentum vor etwa 1000 Jahren nach Finnland kam, war dieses Land kein Staat, sondern nur ein geographischer Begriff. Seine Bevölkerung bestand aus sehr einfachen Fischern und Jägern. Erst 200 Jahre später kann man von einem „Finnland" reden und von einem christlichen Finnland. Der Schwedenkönig Erik der Heilige begriff nämlich, daß er Finnland nicht nur für Rom, sondern auch für seinen schwedischen Staat gewinnen könne. Aus diesen beiden Gründen wurde der erste Kreuzzug von Schweden aus nach Finnland geführt. Da Finnland aber an der Grenze zwischen Ost und West gelegen ist, war dieses Land auch von Bedeutung für die osteuropäische Welt und die griechisch-orthodoxe Kirche. Diese sogenannte „Kreuzzugs-Zeit" dauerte bis etwa 1300. Ihr Ergebnis war, daß Finnland in das schwedische Reich eingegliedert wurde und daß es mit dem westlichen Kulturerbe auch den lateinischen, katholischen Glauben übernahm. Nur die östlichsten Teile des Landes kamen unter den Einfluß der orthodoxen Glaubensform.

Bis zum Beginn der protestantischen Reformation herrschte in Finnland der Katholizismus. Als sich aber der „Reformator" Finnlands Michael Agricola unmittelbar aus Deutschland, wo er von Luther und Melanchthon unterwiesen worden war, die neue Lehre holte, nahmen die Finnen ohne größere Schwierigkeiten das Luthertum an, das seitdem in Finnland die herrschende Religion geblieben ist. Die Bibel wurde ziemlich früh ins Finnische übersetzt, und die Kirche gab sich Mühe um die Belehrung des Volkes. Dadurch erhielt das finnische Volk eine eigene Schriftsprache und konnte das Evangelium lesen, auch ohne die offizielle Sprache des Landes, nämlich das Schwedische, zu verstehen. Dies brachte natürlich ein Aufblühen des volkstümlichen religiösen Lebens mit sich. Dieses Aufblühen führte zu einer Reihe „Erweckungsbewegungen", die seit dem 17. und 18. Jahrhundert bis auf unsere Tage dem finnischen religiösen Leben ihr Gesicht gegeben haben.

Die Einverleibung Finnlands in das russische Kaiserreich, die im Jahre 1809 geschah, brachte in kirchlicher Hinsicht keine größeren Schwierigkeiten mit sich, auch wenn dadurch der orthodoxe russische Zar wenigstens offiziell das Oberhaupt der protestantischen Kirche Finnlands wurde.

Ihr erstes wirklich finnisches kirchliches Oberhaupt erhielt die lutherische Kirche Finnlands erst nach dem Befreiungskrieg vom Jahre 1917/18. Es war dies der erste finnische Staatspräsident K. J. Ståhlberg.

Es gibt heutzutage in Finnland eine lutherische und eine griechisch-orthodoxe Staatskirche. Entsprechend dem Gesetz über die Religionsfreiheit vom Jahre 1922 können aber in Finnland auch andere kirchliche Vereinigungen frei arbeiten. Von den 4 500 000 Einwohnern Finnlands gehören 4 200 000 der protestantischen Kirche an; es gibt 70 000 orthodoxe Christen und nur 2000 römische Katholiken. Der Rest der Bevölkerung gehört entweder anderen kirchlichen Gemeinschaften an oder er lebt religionslos. Das Oberhaupt der Kirche ist der Präsident. Er ernennt die Bischöfe aus einer ihm von den Gemeinden vorgeschlagenen Dreierliste. Die finnisch-lutherische Kirche ist in ihrer dogmatischen Einstellung konservativ gesinnt; besonders tätig ist sie in den Landgemeinden.

Die kleine katholische Minorität besteht zum größten Teil aus Nachkommen von eingewanderten Nicht-Finnen. Im Jahre 1799 wurde in der heute zu Sowjetrußland gehörenden Stadt Wiborg für katholische Kaufleute eine Kirche gebaut. Während der sogenannten „russischen Zeit" ließ die

russische Regierung auch in der Hauptstadt Helsingfors für die polnischen Soldaten der russischen Armee eine Kirche bauen.

Unter den heute in Finnland arbeitenden katholischen Priestern gibt es nur einen einzigen eingeborenen Finnen. Der Bischof von Helsinki ist ein gebürtiger Holländer. In dieser Stadt gibt es auch ein sogenanntes „Studium Catholicum", das von französischen Dominikanern unterhalten wird. Dort können sich Katholiken und Protestanten über katholische Fragen Auskünfte holen. Dieses kleine Institut war im Lauf des letzten Jahrzehnts nicht ohne Bedeutung für das allgemein kulturelle Leben in Helsinki. Es hat manchem Wahrheitssucher und auch manchem Katholiken große Dienste geleistet.

Das katholische Bistum Helsinki hat nur fünf Gemeinden. Die letzte wurde erst 1954 in der Hauptstadt gegründet. Es gibt verhältnismäßig viele Schwestern, darunter seit 1953 auch eine Gruppe der „petites soeurs du P. de Foucald".

Unwillkürlich fragt man sich, was wohl ein finnischer Protestant von dieser kleinen katholischen Gruppe denkt. Um dies zu verstehen, wollen wir uns kurz ein Bild vom finnischen Volkscharakter machen.

Der Finne ist ein großer Individualist und als Protestant sehr eigenwillig. Der Eigensinn ist einer seiner hervorstechenden Charakterzüge. Am liebsten wird er sich keiner Autorität unterstellen; er wird seine innere Freiheit dadurch kundtun, daß er die Autonomie seines Landes unterstreicht und sein persönliches Recht auf Gedankenfreiheit. Er kann es nicht ertragen, daß sich andere Menschen um seine Auffassung vom Leben kümmern; er will sein inneres Leben ganz für sich selbst haben. Die Überzeugung, daß jeder nach seiner Art glücklich werden soll, ist ihm Herzenssache. Der Finne ist im allgemeinen auffallend religiös und lebt nach den Richtlinien einer natürlichen Moral, die sich das finnische Volk bewahrt hat. Die Natur ist sein wärmster Freund; er liebt das gesunde einfache Landleben. Treu hält er an der nationalen Überlieferung fest, denn er ist wie alle Bewohner der nordischen Länder sentimental und romantisch.

Wenn nun eine Person mit diesen Charakterzügen in seinem Land auf die katholische Gruppe stößt mit ihrer landfremden Priesterschaft und ihren zugewanderten und naturalisierten Finnen, so versteht es sich von selbst, daß er den Katholizismus als eine fremde Importware ansieht. Ihn schrecken auch die südländischen Gebräuche, die so eng mit der katholischen Glaubensausübung verbunden sind. Außerdem weiß der Finne nur wenig von der katholischen Kirche und ist angefüllt mit Vorurteilen gegen sie. Immer noch wird in den Schulen von der „Anbetung der Maria" durch die Katholiken, von der „Bilderanbetung" und dem „Ablaßhandel" gesprochen. All das widerstrebt dem finnischen Charakter. Es kommt ihm wie finsterer Aberglaube vor und weckt kaum sein Interesse. Er braucht eine Wahrheit, die so einfach und natürlich vorgelegt wird, wie dies nur möglich ist und die dadurch seinem im Grunde einfachen Charakter entspricht. Trotzdem aber sind Hinwendungen zum Katholizismus häufiger unter den modernen Finnen, als man annehmen sollte, auch wenn sie zahlenmäßig nicht sehr ins Gewicht fallen. In unseren Tagen erweckt eine Konversion nicht mehr so großes Aufsehen wie vor etwa 50 Jahren, als jeder, der katholisch wurde, noch große Schwierigkeiten ausstehen mußte. Der Blick des gewöhnlichen Mannes ist weiter geworden, er weiß doch etwas mehr als früher; er ist wohlwollender gegen die Kirche eingestellt. Religionsgespräche gibt es heutzutage ziemlich häufig, und in vielen Fällen zeigen die Lutheraner große Achtung vor den Katholiken. Die zwei katholischen Kirchen in Helsinki ziehen eine gewisse Anzahl von Protestanten in ihren Bann. Im Vergleich mit früher ist das Interesse für den Katholizismus in den letzten Jahren bedeutend gestiegen. Dies kam zum Ausdruck, als im Jahre 1961 ein gebürtiger Finne zum Priester im Dominikanerorden geweiht wurde.

Das katholische Gemeindeleben ist recht lebhaft, weil ja ein so großer Teil der Mitglieder dieser Gemeinden Katholiken aus Überzeugung und nicht aus Tradition sind. Der Katholik sucht in seiner Gemeinde eine katholische Umgebung, eine Stütze. Aber er ist doch furchtbar einsam.

Eine finnische katholische Literatur gibt es kaum. Wenn er sich in katholische Fragestellungen vertiefen will, muß er schon eine Fremdsprache beherrschen. Erleichtert wird seine Lage durch die katholische nordische Zusammenarbeit. Es gibt alle zwei Jahre einen interskandinavischen katholischen Kongreß, ein Mittelding zwischen einer wissenschaftlichen Tagung und Exerzitienvorträgen. Aber durch diese Kongresse werden nur jene finnischen Katholiken erreicht, die akademische Bildung haben und damit auch die schwedische Sprache beherrschen. Das sind nicht viele.

Finnlands Katholiken sind aber trotzdem Optimisten und sehen für die Zukunft lichtere Tage voraus. „Dort wo die Tradition ihm nicht günstig ist, wo die Tradition ihm heftig entgegentritt, setzt sich der Katholizismus durch auf Grund seiner wirklichen Verdienste, nicht wie ein überkommenes Gut, sondern wie eine stetig leuchtende Wahrheit", schrieb Chesterton. Und sie hoffen auf die Kraft der Wahrheit – die Kraft Gottes.

UMSCHAU

„System der Sünde"?

Das (evangelische) „Seminar für kirchlichen Dienst in der Industrie" in Mainz-Kastel unter der Leitung von Pfarrer Horst Symanowski veranstaltet Halbjahreskurse für Pfarrer und Vikare, bestehend aus zwei Monaten theoretischer Einführung, zwei Monaten praktischer Arbeit in industriellen Betrieben und abschließend nochmals Studium nebst einer sozialkundlichen Reise, die, um den Blick zu weiten, ins Ausland führt.

Das vorliegende, für Seelsorger und Sozialarbeiter einschl. Sozialwissenschaftlern gleich lesenswerte Büchlein[1] bietet in der Form von Gesprächen der aus der Fabrik zurückgekehrten Pfarrer mit Horst Symanowski und Fritz Vilmar Berichte über die Erlebnisse und gewonnenen Erfahrungen sowie vertiefenden Gedankenaustausch darüber; die Einblicke in die Daseinsbedingungen der Fabrikarbeiterschaft im Betrieb, aber auch in ihre Denk- und Verhaltensweise überhaupt, die sich daraus gewinnen lassen, sind für beide Gruppen von Lesern von gleichem Interesse. Vieles, was da berichtet und durchgesprochen wird, ist gut beobachtet und klug beurteilt.

Offenbar unter dem Einfluß der beiden – meist unter der gemeinsamen Chiffre S/V sprechenden – Herausgeber hält sich der Gedankenaustausch jedoch nicht frei von Voreingenommenheit. Ohne weiteres wird als Tatsache unterstellt, der heutige Fabrikarbeiter arbeite unter einem „Produktionssystem, das wesentlich auf dem Vorteil des einen vor dem anderen beruht" (104). Genau das, was bei Pius XI. nur Hypothese ist („Die Verkehrtheit beginnt erst dann, w e n n das Kapital die Lohnarbeiterschaft in seinen Dienst nimmt, um die Unternehmungen und die Wirtschaft insgesamt einseitig nach seinem Gesetz und zu seinem Vorteil ablaufen zu lassen"; Q. a. 101), das erheben S/V zur These: die heutige Produktionsweise ist nicht infolge der menschlichen Unvollkommenheit mit viel Sünde durchsetzt, sondern sie ist ein „System der Sünde" (ebda). Worin dieses Verdikt letztlich und zutiefst begründet sein soll, wird leider nicht hinreichend klar; auch die Vorschläge, die für eine bessere Ordnung gemacht werden, lassen den eigentlichen Systemfehler nicht erkennen. Auch die wenige Seiten später folgende, noch schärfere Formulierung der Anklage: „Das System als solches ist Sünde, weil es den Menschen – auch den Unternehmer – zwingt, ihm zu dienen statt dem Nächsten" (110), macht weder die konstitutiven Elemente des sog. „Systems" deutlich noch ersichtlich, wieso das System einen solchen Zwang ausübt.

[1] Horst Symanowski und Fritz Vilmar, Die Welt des Arbeiters; junge Pfarrer berichten aus der Fabrik. Mit einem Geleitwort von Helmut Gollwitzer (Antworten Bd. 2) 160 S. Frankfurt: Stimme-Verlag o. J. (1963) 6,80.

Ein – aber nicht der einzige – Stein des Anstoßes ist das Lohnarbeitsverhältnis, das als „wesentlich auf dem Vorteil des einen (Arbeitgebers, „Kapitalisten") vor dem anderen (Arbeitnehmer, „Proletarier") beruhend und darum seinem „Wesen" nach als Ausbeutungsverhältnis angesehen wird. In diese Richtung weisen Äußerungen von immerhin so unbestimmter Art wie diese, es sei widerchristlich, „einen anderen für sich arbeiten zu lassen". Dem Mitmenschen zu dienen, was immer in irgendeiner Art von Arbeit bestehen wird, ist nun bestimmt nicht widerchristlich, sondern im Gegenteil Christi Gebot. Dann aber ist nicht einzusehen, wieso es widerchristlich sein soll, den Dienst des anderen anzunehmen und so ihn für mich „arbeiten zu lassen"; ebensowenig ist einzusehen, daß es widerchristlich sei, den Dienst des anderen nicht nur anzunehmen, wenn er mir aus freien Stükken angeboten wird (was im Falle des Lohnarbeiters nicht zutrifft, da er sich anbieten muß), sondern nach solchen Diensten nachzufragen. Niemand erhebt Einspruch dagegen, wenn der Kranke die Hilfe des Arztes, der in eine schwierige Rechtsfrage oder in einen Rechtsstreit Verwickelte die Hilfe des Rechtsanwalts in Anpruch nimmt. Wenn ich also – gegen angemessene Vergütung, hier „Honorar" genannt – den Arzt oder Rechtsanwalt für mich arbeiten lassen darf, warum soll es widerchristlich sein, den Angestellten – gegen „Gehalt" – und den Arbeiter – gegen „Lohn" – für mich arbeiten zu lassen? In der Tat scheinen die Berichterstatter und Herausgeber selbst sich an der Beschäftigung von Angestellten gegen Gehalt nicht ernstlich zu stoßen; was sie empört, ist, daß der Arbeiter sich und seine Arbeitskraft „stundenweise verkaufen" muß; darum findet die Forderung amerikanischer Gewerkschaften nach garantiertem Jahreslohn ihre Unterstützung. –

Zuzustimmen ist ihrer Feststellung, daß auch der hochbezahlte Arbeiter von heute immer noch Proletarier im klassischen Sinn des Wortes ist, nämlich darauf angewiesen, Arbeitsgelegenheit zum Broterwerb zu suchen ohne die Gewißheit, sie zu finden, und darum ständiger „Daseinsunsicherheit" ausgesetzt, „die so recht eigentlich Proletarierschicksal ist" (Q. a. 61). Unbestreitbar ist auch die Tatsache, daß es in den Fabriken vielfach sehr übel aussieht; noch immer trifft vielerorts zu, was Pius XI. 1931 schrieb: „Während der tote Stoff veredelt die Stätten der Arbeit verläßt, werden die Menschen dort an Leib und Seele verdorben" (Q. a. 135).

Ebenso unbestreitbar ist das Erscheinungsbild der herrschenden Mißstände weitgehend von der heutigen Produktionsweise bestimmt. Hier wäre nun an erster Stelle zu fragen, ob eine andere Produktionsweise diese Mißstände beheben oder nur erscheinungsbildlich ändern würde. Und an zweiter Stelle wäre zu fragen, ob es nicht möglich ist, zahlreiche Ursachen von Mißständen zu beseitigen, ohne daß es nötig wäre, zuvor die bestehende Produktionsweise abzuschaffen. Im Anhang 1 „Thesen zur Mitbestimmung im Arbeitsprozeß" (121 ff) bietet das Büchlein selbst ausgezeichnete Vorschläge, um den Arbeiter aus der Rolle des stummen „Befehlsempfängers" herauszuführen; die Anklänge an Johannes XXIII., „Mater et magistra", sind unverkennbar. Im Sinn des Papstes behebt die Mitbestimmung des Arbeiters, namentlich die hier mit Recht in den Vordergrund gerückte Mitbestimmung am eigenen Arbeitsplatz, einen Fehler im Rahmen des bestehenden „Systems"; auch die deutschen Gewerkschaften wollen mit der von ihnen erstrebten Mitbestimmung das bestehende System verbessern, nicht es stürzen oder aus ihm ausbrechen. Fände man irgendwo im Büchlein einmal wirklich klar dargelegt, was genau das „System" ist, welche Elemente es konstituieren und insbesondere, ob diese Elemente soziologischer, technologischer oder von beiderlei Art zugleich sind, dann sähe man auch, ob die Mitbestimmung und einige andere vorgeschlagene Maßnahmen, wie z. B. der garantierte Jahreslohn, nach Meinung der Verfasser das „System" überwinden oder nur den Grad seiner Verwerflichkeit mindern.

Vieles von dem, was die Berichterstatter in den Fabriken, in denen sie arbeiteten, angetroffen haben, dürfte durch die technische Entwicklung bald überholt sein. Da sie keine gelernten Facharbeiter waren, kam für sie im Großen und Ganzen nur die Schichtarbeit als Hilfsarbeiter in

Betracht. Diese Art von Arbeit ist aber nicht sozial bedingt, ist insbesondere weder Ursache noch Folge der „Dichotomie" unserer Gesellschaft, sondern ist technologisch, nämlich durch den derzeitigen Stand der maschinellen Technik bestimmt; der rasante technische Fortschritt läßt erwarten, daß sie in den industriell fortgeschrittenen Ländern, wenn nicht völlig aussterben, so doch sehr stark zurückgehen wird. Schon heute ist diese Art von Arbeit und dieser Typus „Arbeiter" nicht mehr der Regelfall; ihn verallgemeinern heißt das Bild verzerren. Immerhin kann dieses verzerrte Bild noch eine heilsame Schockwirkung ausüben, und diese möchte man dem Büchlein wünschen. So wird hier nicht für ein milderes Urteil über die bestehenden Zustände plädiert, aber die geforderte, eher noch schärfere Kritik der heutigen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse, die nach Pius XI. „ohne Übertreibung als derartig bezeichnet werden (können), daß sie einer ungeheuer großen Zahl von Menschen es außerordentlich schwer machen, das eine Notwendige, ihr ewiges Heil zu wirken" (Q. a. 130), muß tiefer ansetzen und methodisch sauberer durchgeführt werden. In etwa allerdings gleicht die vorliegende Arbeit den hier beklagten Mangel dadurch aus, daß sie dem Leser nahebringt, wie die heutige Lage von Arbeitern in den Betrieben selbst empfunden und gedeutet wird.

Oswald v. Nell-Breuning SJ

Die kirchengeschichtliche Fakultät in Rom und ihr neues Jahrbuch

An der Gregorianischen Universität in Rom besteht seit 1932 eine eigene Fakultät für Kirchengeschichte, die einzige in ihrer Art. Es gibt bis jetzt keine andere Stelle, wo man ein Doktorat aus Kirchengeschichte erwerben kann. Ihr Hauptzweck ist die Fachausbildung künftiger akademischer Lehrer. Aufnahmebedingung ist das Lizentiat in Theologie. Eine solche Fakultät kann natürlich nicht mit Massenandrang rechnen. Immerhin hat sich gezeigt, daß die Nachfrage nach speziell ausgebildeten Kirchengeschichtsprofessoren keineswegs gering ist: in den 31 Jahren ihres Bestehens haben sich an der Fakultät fast tausend (994) Hörer eingeschrieben, also durchschnittlich über 30 im Jahr, wobei in den letzten Jahren eine starke Zunahme zu bemerken ist.

Die bisherigen Hörer stammen aus genau 50 Staaten. An der Spitze stehen Italien mit 265 und Spanien mit 220. Es folgen USA (68), Niederlande (40), Frankreich (33), Brasilien (30), Portugal (29), Kanada (28), Polen (26), Deutschland (25). Die Lizentiatsarbeiten und die Doktorthesen werden in der Muttersprache des Kandidaten geschrieben, falls diese nicht zu ungebräuchlich ist. Die Vorlesungen sind jedoch durchweg lateinisch, nicht nur aus Gründen der internationalen Parität, sondern weil die wirkliche Beherrschung der lateinischen Sprache für einen Kirchenhistoriker unerläßlich ist.

Nicht alle Hörer streben das Doktorat an; manche begnügen sich mit dem Lizentiat. Doktorthesen wurden bis jetzt 252 „verteidigt", also, wenn man von den ersten Jahren absieht, jährlich im Durchschnitt 8–9. Angesichts dieser Zahlen kann man wohl sagen, daß in vielen Ländern gegenwärtig ein großer Teil der katholischen Kirchengeschichtsdozenten ihre Ausbildung an der Fakultät erhalten hat, ähnlich wie das für die Exegeseprofessoren und das allerdings schon viel länger bestehende Bibelinstitut gilt.

Die Fakultät hat einen genau geregelten Lehrgang. Das erste Semester wird fast ganz eingenommen durch die im Stil eines Proseminars gehaltene Einführung in die historische Methode. In den späteren Semestern nehmen die sogenannten Hilfswissenschaften einen breiten Raum ein: Paläographie, Diplomatik und Kuriengeschichte, Archivistik. Archäologie liest gegenwärtig der durch die Ausgrabungen in St. Peter bekannt gewordene Engelbert Kirschbaum. Für Besichtigungen und Arbeiten an Ort und Stelle ist in Rom reichlich Gelegenheit geboten. Einmal im Jahr veranstaltet die Fakultät eine mehrtägige Studienfahrt nach Ravenna, Neapel oder Umbrien.

Die Fakultät zählt bereits eine Reihe von ehemaligen Hörern, die sich auf dem Gebiet

der kirchengeschichtlichen Forschung einen Namen gemacht haben. Sie gibt aber auch selbst Arbeiten heraus, in der historischen Abteilung der Schriftenreihe Analecta Gregoriana und in der Serie Miscellanea Historiae Pontificiae (bis jetzt 21 Bände), in der sich Arbeiten von Angelo Mercati, Martin Grabmann, Wilhelm Peitz, Hubert Jedin finden. Hier hat Friedrich Kempf seine Studien über das Register Innozenz' III. und Paolo Pirri die umfangreiche Privatkorrespondenz zwischen Pius IX .und Viktor Emmanuel II. veröffentlicht. Eine erst vor kurzem begonnene Serie sind die Acta Nuntiaturae Gallicae, die die Fakultät zusammen mit der École française de Rome herausgibt. Der 2. Band: Girolamo Ragazzoni Évêque de Bergame, Nonce en France, Correspondance de sa Nonciature 1583–86 (1962, 624 Seiten), ist von Pierre Blet bearbeitet, der gegenwärtig an der Fakultät Methodologie liest, als Nachfolger des auch den Lesern dieser Zeitschrift bekannten P. Robert Leiber.

Nach langen Vorbereitungen hat sich die Fakultät entschlossen, ein neues Jahrbuch herauszugeben: Archivum Historiae Pontificiae, von dem jetzt der erste Band vorliegt. Als Herausgeber zeichnet P. Burkhart Schneider, Professor für Neue Kirchengeschichte an der Fakultät. Der 719 Seiten starke Band enthält in seinem ersten Teil Aufsätze: Kanonistik und kuriale Politik im 12. Jahrhundert (Friedrich Kempf), Das päpstliche Recht der Fürstenabsetzung; seine kanonistische Grundlegung 1150–1250 (Othmar Hageneder); Der Katalog der päpstlichen Bibliothek in Avignon vom Jahr 1411 (Anneliese Maier), Nueva Documentacion tridentina 1551–1552 (Constancio Gutierrez), La mission de Claude de Corcelle auprès de Pie IX après le meurtre du ministre P. Rossi (Jean Leflon), um nur einige zu nennen. Es folgen kürzere Noten und wenige, aber sehr eingehende Rezensionen. Geradezu sensationell ist die von dem Ungarn Paul Arató bearbeitete Bibliographie, die über ein Drittel des ganzen Bandes füllt. Sie umfaßt in 3436 Nummern die auf die Papstgeschichte bezüglichen Neuerscheinungen seit 1961, greift aber in einzelnen Fällen bis 1960 und 1959 zurück. Ist die Zahl 3436 schon für sich erstaunlich hoch, so wird sie noch dadurch vermehrt, daß bei größeren Werken inzwischen erschienene bedeutendere Rezensionen angemerkt sind. Die Bibliographie ist in 6 Sparten eingeteilt, die dem Lehrbetrieb an der Historischen Fakultät entsprechen: A. Allgemeines (Hilfswissenschaften): stadtrömische Archäologie, Kuriengeschichte, Archivpublikationen, Gesamtdarstellungen; B. Das christliche Altertum vom 1.–7. Jahrhundert, einschließlich die Petrus-Fragen: Petrus im NT, sein Primat, sein römischer Aufenthalt, sein Kult; C. das christliche MA 8.–13. Jahrhundert; D. die Übergangszeit 14.–16. Jahrhundert; E. die Neuzeit 17.–19. Jahrhundert; F. das 20. Jahrhundert, sowie die bisher erschienene Literatur über das Konzil.

Die Bibliographie ist nach einem wohldurchdachten System aufgestellt, in das man sich einigermaßen einlesen muß. Jede Publikation ist nur einmal aufgeführt, aber bei solchen, die mehreren Sparten zugehören, ist an den betreffenden Stellen darauf verwiesen.

Vielleicht wird da und dort ein Historiker den Titel „Papstgeschichte" beanstanden oder ihn wenigstens gewollt apologetisch finden, um nicht zu sagen geschichtsfälchend: die römischen Bischöfe der ersten Jahrhunderte oder gar den Apostel Petrus kann man doch nicht ohne weiteres als „Päpste" bezeichnen, also neben Innozenz III. und Pius IX. stellen? Darauf ist zu entgegnen: wer die Geschichte des Papsttums studiert, muß sich auch mit der Frage beschäftigen, wie das Papsttum zustande gekommen ist oder wie es sich entwickelt hat. Wer römische Kaisergeschichte betreibt, darf nicht mit Diokletian oder Konstantin anfangen, obgleich die römischen Herrscher erst von da an wirkliche Monarchen, Könige, waren; er muß unbedingt auf Augustus zurückgehen, ja noch weiter auf Julius Cäsar.

Wenn das neue Jahrbuch für Papstgeschichte auf der Höhe bleibt, die sein erster Band zeigt – und dafür ist die Garantie dadurch gegeben, daß die kirchengeschichtliche Fakultät hinter ihm steht –, so wird es in Zukunft ein unentbehrliches Hilfsmittel für alle sein, die sich auf irgendeinem Gebiet mit Kirchengeschichte beschäftigen.

Ludwig v. Hertling SJ

BESPRECHUNGEN

Asiatisches Denken

HEINRICHS, Maurus: *Katholische Theologie und asiatisches Denken.* Mainz: Matthias Grünewald 1963. 270 S. Lw. 18.80.

Der Verf. ist seit 1954 am Franziskanertheologat in Tokio als Dogmatikprofessor tätig und wurde in Europa vor allem durch seine lateinische Dogmatik und Fundamentaltheologie bekannt, die beide Früchte seiner langjährigen Lehrtätigkeit in China sind. In beiden Werken, die als Handbücher für die Studenten verfaßt wurden, bemüht sich H. durchgehend, auf Entsprechungen, Ansatz- und Vergleichspunkte im östlichen, bislang vor allem chinesischen Denken aufmerksam zu machen. So ist er von seiner Lebensarbeit her bestens qualifiziert, ein grundsätzliches Wort über das Verhältnis von katholischer Theologie und östlichem Denken zu sagen.

In seinem neuen Buch geht es um die Darstellung einiger grundlegender Fragen der Theologie, die sich in der Begegnung der christlichen Lehre mit Menschen eines anderen Kulturkreises notwendig stellen. Solche Grundfragen sind der Absolutheitscharakter der christlichen Offenbarung im Verhältnis zu den nicht-christlichen Religionen, die Frage nach dem Geheimnis Gottes, das Verhältnis von Transzendenz und Immanenz, der Gedanke des Spiels Gottes in der Schöpfung, das Problem des „Weges". In all diesen Kapiteln sind mit Fleiß Ergebnisse moderner theologischer Forschung zusammengetragen und auf die östliche Situation angewandt worden. Das Verbindende in den genannten Kapiteln scheint von der östlichen Seite her in der Ehrfurcht vor dem Geheimnis, im Gefühl des letztlich Unaussprechbaren, im Wissen um den approximativen Charakter aller religiösen Wahrheit zu liegen. R. Tagores Wort ist typisch dafür: „Nur ein Sektierer kann sich einbilden, daß der große Ozean hineingegossen sei in seinen kleinen Privatteich" (69).

Bei der Lektüre des Buches ist zu beachten, daß das Kapitel über den Absolutheitscharakter mit dem späteren über die „Wege" zusammenzulesen ist. Das Wort von den „legitimen Religionen" (vgl. LThK 8. Art. „Religion") fällt nicht ausdrücklich, ist jedoch sachlich mit den vom Verf. gemachten Aussagen gegeben. Im Kap. „Das schweigende Geheimnis Gottes" führt der Verf. in seiner Konfrontierung der höchsten Wirklichkeit als Sein oder Nichts zu Fragen, die in der Zukunft weiterer Überlegungen wert sind. Im Kap. IV wie auch an anderen Stellen berührt H. die Frage nach der Personalität Gottes und des Menschen. Vielleicht ist allerdings auch im Westen der Personbegriff heute nicht mehr so „klar" (162; vgl. auch 90ff), wie es das Buch vermuten läßt; es wäre eine gewisse Vertiefung durch Eingehen auf moderne westliche Interpretationen des Personbegriffes ratsam gewesen (vgl. LThK 8, Art. „Person").

Abschließend darf nicht verschwiegen werden, daß sich der Verf. in seiner Konfrontierung nicht so sehr auf Japan beschränkt, wie er es vielleicht ursprünglich beabsichtigte (vgl. 19). Im allgemeinen erscheinen seine Aussagen über die chinesische Geistigkeit ansprechender. Dagegen verliert das Buch durch die Auswahl der Gewährsleute für Japan. Auf Grund seines eigenen umfassenden Wissens hätte H. einer ganzen Anzahl von ihnen nicht bedurft und statt dessen seine östlichen Argumente durch ein breiteres Eingehen auf japanische Autoren in ihren japanischen Aussagen erweitern können. Damit würde dann das japanische Denken ins Gespräch mit der katholischen Theologie gebracht.

Alles in allem ein Buch, das zur Diskussion herausfordern möchte und dem eine reiche Diskussion in der Heimat und in der Mission selbst zu wünschen ist. *H. Waldenfels SJ*

FROMM, Erich – SUZUKI, Daisetz Teitaro – DE MARTINO, Richard: *Zen-Buddhismus und Psychoanalyse.* München: Szczesny Verlag 1963, Lw. 224 S.

In diesem Buch sind Vorträge einer wissenschaftlichen Tagung an der Universität Mexiko 1957 über das Thema „Zen-Buddhismus und Psychoanalyse" zusammengefaßt. Der Schwerpunkt liegt in den beiden umfangreichen Studien von D. T. Suzuki (9–99) und Erich Fromm (101–178). Ein abschließender Aufsatz des jungen amerikanischen Gelehrten Richard de Martino aus der Schule Suzukis stellt den Zen-

Buddhismus in die Situation des modernen Menschen hinein.

Wenn D. T. Suzuki, der große Interpret des Zen-Buddhismus für den Westen, in seinen vielen Büchern und Aufsätzen von verschiedenen Ausgangspunkten aus immer wieder zur gleichen Mitte vorstößt und stets dasselbe und irgendwie das Ganze sagt oder zu sagen versucht, so bietet der Essay dieses Buches den Vorteil, die für das psychologische Verständnis des Zen wichtigsten Aussagen aus den chinesischen Quellen veranschaulicht darzubieten. Suzuki befaßt sich besonders mit der Bedeutung des Unbewußten und des Ichs im Zen-Buddhismus. Seine Darlegung über die fünf Stufen, die in der chinesischen Ts'ao-tung-Schule entstandene, tiefsinnige dialektische Formel des Zen-Weges, bereichert sowohl die geschichtliche als auch die philosophische Erkenntnis des Zen-Buddhismus.

Der bekannte amerikanische Psychologe Erich Fromm aus der Schule Freuds zeichnet die Beziehungen und Verbindungslinien zwischen Psychoanalyse und Zen-Buddhismus. Er bringt die ethische Werthaftigkeit und positive Bedeutung des Zen-Weges für die Persönlichkeitsbildung auf die knappe Formel: „Gegen die Vergangenheit ist man dankbar, der Gegenwart dienstbereit und vor der Zukunft verantwortungsbewußt" (154). Zwischen dem Ziel der Psychoanalyse, die das Unbewußte bewußt macht, und der Zen-Erleuchtung findet er eine Parallele. Während die Psychoanalyse die Aufhebung der Verdrängungen durch Einbeziehung des Unbewußten bezweckt, bedeutet die Zen-Erfahrung „das unmittelbare Erfassen der Wirklichkeit ohne affektive Verseuchung und Verstandesarbeit und die Erkenntnis der Beziehung zwischen mir und dem Universum" (170).

H. Dumoulin SJ

Benz, Ernst: *Buddhas Wiederkehr und die Zukunft Asiens.* München: Nymphenburger Verlagshandlung 1963. 275 S. 12.80.

Nachdem die Vorkommnisse des vergangenen Jahres die Aufmerksamkeit der Weltöffentlichkeit auf den asiatischen Buddhismus lenkten, kann der vorzügliche Anschauungsbericht des Verf. mit dem Interesse eines weiten Leserkreises rechnen. Während seines längeren Aufenthaltes als Gastprofessor in Japan und seiner Reisen durch die südostasiatischen Länder hat sich der Verf. von der „geistigen Macht" (9) des Buddhismus beeindrucken lassen. Er erspürte in Asien das „geistige Fluidum" (10) der Religion des Buddha, empfing einen starken Eindruck von der „Kontinuität der buddhistischen Kultur" (169), vor allem begriff er, „daß der Buddhismus als Religion bei den südostasiatischen Völkern einen bestimmenden Einfluß auf den Gesamtbereich ihres Lebens und Denkens ausübt, und zwar nicht nur auf den Bereich des Kultus und des religiösen Lebens, sondern auch auf den Bereich der Politik, des sozialen und wirtschaftlichen Lebens" (11).

In einem grundlegenden Kapitel schildert der Verf. die buddhistische Renaissance in Indien, Ceylon und Burma (19–93), angefangen vom Auftreten des englischen Ritters Sir Edwin Arnold und des amerikanischen Obersten H. S. Olcott, der Gründung der Mahâbodhi-Gesellschaft durch den Ceylonesen Anâgârika Dharmapâla bis zum Massenübertritt der Millionen indischer Unberührbarer unter der Führung von Dr. B. R. Ambedkar. Mit Interesse liest man die Urteile über den Buddhismus solch maßgebender Vertreter der indischen Geistigkeit wie Tagore, Bose, Gandhi und Radhakrishna. In der neubuddhistischen Bewegung Indiens wurde die Botschaft des Buddha wiederholt im sozialistischen Sinne umgedeutet. Die Sozialethik und politische Ethik des Buddhismus findet im Verlauf des Buches in einem besonderen Kapitel die verdiente ausführliche Behandlung (111–145). Drei weitere Kapitel befassen sich mit der buddhistischen Ökumene (95–109), dem buddhistischen Schulwesen (147–170) und der Haltung des Buddhismus zur modernen Wissenschaft (171–180). Den Höhepunkt, mindestens was das aktuelle Interesse angeht, bilden die umfangreichen Kapitel über die Lage des Buddhismus in der Sowjetunion (181–208) und Rotchina (209–254) sowie über die buddhistische Kritik des Kommunismus (255–275). Mit abwägendem Vorbehalt bietet der Verf. viel interessantes Material, das die Verwickeltheit und Gefährlichkeit der Situation ahnen läßt

Mit Recht hebt der Verf. den bedeutenden europäischen Beitrag zur Wiederbelebung des Buddhismus hervor. Man kann seinem Urteil nur zustimmen, „daß eine Renaissance des Buddhismus ohne die hingebungsvolle wissenschaftliche Arbeit der wenigen großen europäischen Gelehrten überhaupt nicht möglich gewesen wäre" (13 f.). Benz betont auch, daß die größten unter ihnen gläubige Christen waren, die

„versuchten, den religiösen Gehalt des von ihnen neu entdeckten Buddhismus in einen positiven Sinnzusammenhang zu den Gehalten des Christentums zu bringen" (14). Die Beziehung zwischen der europäischen Buddhismus-Forschung und der Wiederbelebung des Buddhismus ist in jüngster Zeit wiederholt beachtet worden (z. B. in „2500 Years of Buddhism" New Delhi 1956, 380ff., „Présence du Bouddhisme" France Asie XVI Tokyo 1959, 669ff., „Weltgeschichte der Gegenwart" II Bern-München 1963, 633ff.). Eine allseitige, gründliche Behandlung dieses Themas könnte auch die oft einseitigen und überscharfen, aber nicht völlig grundlosen negativen Beurteilungen des asiatischen Buddhismus durch christliche Missionare, auf die Benz wiederholt hinweist, in die richtige Beleuchtung bringen. Benz erzählt auch, wie er in Japan eine Entfremdung der Jugend vom Buddhismus und „im Zuge der verstärkten Verwestlichung des japanischen Bildungswesens dem Buddhismus gegenüber eine Einstellung" vorfand, „die diesen als eine überholte, altmodische, rückständige Geisteshaltung bezeichnet" (163). Er fand diese Einstellung vor allem bei japanischen Intellektuellen und Studenten. Trotzdem kann Benz nicht mit Unrecht wenige Seiten später „eine überraschende innere Elastizität des Buddhismus" (167) in Japan feststellen. Ähnlich kann der Historiker für den Anfang dieses Jahrhunderts eine gewisse Stagnation des Buddhismus in den asiatischen Ländern registrieren, ohne deshalb diesem alle Lebenskraft abzusprechen. Bei so verwickelter Lage darf man sich über widerspruchsvolle Beurteilungen des Buddhismus durch christliche Missionare nicht allzu sehr verwundern und sollte um der Gerechtigkeit willen der Liste abwertender missionarischer Urteile die Gegenliste der aufgeschlossenen, verständnisvollen Begegnungen christlicher Glaubensboten mit den Religionen und Kulturen des Fernen Ostens gegenüberstellen.

H. Dumoulin SJ

JUNG, C. G.: *Gesammelte Werke.* Bd. 11: Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion. Zürich-Stuttgart: Rascher 1963. 779 S. Lw. 49,80.

In diesem Band sind einige größere Arbeiten Jungs vereinigt, die sich auf die Religion beziehen, „Psychologie und Religion", „Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas", „Das Wandlungssymbol in der Messe", „Antwort auf Hiob". Davon sind die erste und die letzte bereits in dieser Zeitschrift besprochen worden (171 [1962/63] 65 ff.: „Das Unbewußte und die Religion"; 152 [1953] 401–415: „Theologie oder Tiefenpsychologie?"). Dazu kommen noch verschiedene Vorworte und Einleitungen, wie zur Übersetzung des tibetanischen Totenbuches, zu Suzukis Darstellung der Methode des Zen u. a. Schließlich Auszüge aus Briefen, die meist aus Anlaß des Buches „Antwort auf Hiob" auf sich erhebende Bedenken antworten.

Die Religion hat Jung sehr beschäftigt. Seine Tätigkeit als Arzt und Tiefenpsychologe ließen ihn ihre Bedeutung im Haushalt des Seelenlebens immer klarer erkennen. Unstreitig hat er das Verdienst, einer materialistisch denkenden Zeit wieder die Wirklichkeit des Seelischen nahegebracht zu haben und für jene, die alle Religion als Einbildung oder Betrug abtun wollten, gezeigt zu haben, daß sie für die seelische Gesundheit eine unersetzliche Rolle spielt und daß es zu seelischen Erkrankungen führt, will man dies nicht praktisch anerkennen. Die ausgesprochene Absicht Jungs war es auch, sich auf die Erforschung dieser Rolle der Religion im psychischen Leben zu beschränken und sich über die metaphysische Wirklichkeit oder Unwirklichkeit der Gegenstände des religiösen Glaubens nicht auszusprechen. Aber dies ist ihm nicht durchgehend gelungen. Von dem Gottesbild des Menschen gleitet er immer wieder unversehens zu Urteilen über das Wesen Gottes an sich ab, und er ist dauernd versucht, die Wirklichkeit Gottes und des Religiösen im Unterbewußtsein zu suchen. Darum möchte er die religiösen Dogmen so abändern, wie sie den Strukturen des Psychischen entsprechen; seine Arbeit über das Trinitätsdogma ist ein Beispiel dafür. Zu erklären ist diese, Jung nicht bewußte, Neigung einmal aus seiner therapeutischen Arbeit, die für ihn die psychologische Wirkung der Religion so in den Vordergrund stellte, daß sie das Ganze zu sein schien. Weiter durch eine ihm nicht ausdrücklich bewußte Erkenntnistheorie und die mangelnde Unterscheidung zwischen Psychischem und Geistigem. Das Ergebnis ist eine Art synkretistischer Gnostizismus. Man hat mit Recht auf diese Schwäche aufmerksam gemacht. So sagt R. C. Zaehner, „Mystik, religiös und profan" (Stuttgart [o. J.]), Jung übernehme von der Religion nur das,

was seine Psychologie bestätigt und erläutert, und er trenne sich vom orthodoxen, katholischen und protestantischen Christentum, aber nicht vom Gnostizismus, Hinduismus und Taoismus, wo es um die Natur der Gottheit und das Problem des Bösen geht (167f.). Es ist klar, daß sich die Religion im Psychischen den Strukturen dieses Bereiches anpassen wird. Dadurch entsteht auf dieser Ebene eine gewisse Ähnlichkeit zwischen allen Religionen. Es ist aber falsch, darüber die Unterschiede des geistigen Inhalts, der die Hauptsache ist, für zweitrangig zu erklären und zu meinen, man könne darüber hinweggehen.

A. Brunner SJ

Mönchtum

BEACH, Peter und DUNPHY, William: *Mönch und Moslem.* Das Benediktinerkloster Toumliline. Mit einer Einleitung von John La Farge SJ. Aschaffenburg: P. Pattloch 1963. 231 S. und 8 S. Fotos. Lw. 18,80.

Im Jahre 1952 zogen 20 Benediktinermönche aus Südfrankreich nach Marokko und gründeten in den Bergen des Mittleren Atlas das Kloster Toumliline, das bald eine Stätte der Begegnung zwischen Christen und Moslems wurde und sich durch seine internationalen Sommerkurse einen Namen machte. Es waren die aufregenden und gefahrvollen Jahre, in denen Marokko seine Selbständigkeit erkämpfte. Den Mönchen gelang es, sich jeder politischen Festlegung zu entziehen. Sie setzten sich für die Überwindung eines kolonialistischen Denkens und einer kurzsichtigen Gleichsetzung von Christentum und politischer Vormachtstellung ein. Die amerikanischen Verfasser können dabei Dinge sagen, die für französische Ohren nicht angenehm klingen. Sie anerkennen vielleicht zu wenig, was die Kolonisation immerhin dem Land in der Vergangenheit an positiven Werten gebracht hat.

Das Buch ist eine Reportage, die sich spannend liest. In ihrer Mitte steht als Held Dom Martin, der energische, unternehmende und immer überlegene Prior von Toumliline. Man erfährt zum Schluß, daß er in den letzten Jahren an der Elfenbeinküste eine Tochtergründung begonnen hat. Der Bericht über die Mönche von Toumliline, von denen eine ganze Reihe mit wenigen Strichen festgehalten sind, beweist einmal mehr, wie wenig die Mönche weltferne Träumer sind. Hier ist alles Wachheit, Mut und realistischer Zugriff.

F. Hillig SJ

DES ALLUES, Elisabeth: *Das Buch von Toumliline.* Benediktiner im Herzen des Islam. Wien-München: Herold 1963. 205 S. mit vielen Abbildungen. 17.80.

Der Bericht der französischen Autorin unterscheidet sich nicht wesentlich von dem ihrer amerikanischen Kollegen; höchstens daß bei ihr die Diskussion der grundsätzlichen Probleme stärker im Vordergrund steht. Offenbar verwenden beide Veröffentlichungen weithin dieselben Quellen. Besonders wertvoll sind die zahlreichen Stellen, an denen Dom Martin selbst zu Wort kommt. Des Allues kann bereits Näheres über das Tochterkloster Bouaké mitteilen, das heute ins sechste Jahr seines Bestehens geht. 1961 ist in Kourbi (Obervolta) eine weitere Klostersiedlung entstanden. Man kann in Bouaké und Kourbi von Doppelgründungen sprechen; denn es haben sich je in der Nähe dieser Klöster französische Benediktinerinnen niedergelassen. – Störend wirkt die unbesehene Übernahme der französischen Tempora, deren Gebrauch von dem unsern stark abweicht, und im Druckbild der häufige Wechsel der Typengröße.

F. Hillig SJ

Biographien

SCHURHAMMER, Georg: *Franz Xaver.* Sein Leben und seine Zeit. 2. Band: Asien 1541–1552. 1. Halbband: Indien und Indonesien 1541–1547. Freiburg: Herder 1963. Mit Karten im Text. XXXII, 852 S. Br. 80,–; Lw.-Decke 6,–.

Schon der 1955 erschienene 1. Band (vgl. diese Zschr. 157 [1955/56] 235) war eine erstaunliche Leistung. Der 2. Band, von dem jetzt die 884 Seiten starke erste Hälfte vorliegt, übertrifft ihn noch an Fülle des dargebotenen Materials sowie an sachlicher Wichtigkeit. Er umfaßt nur sieben Jahre aus Xavers Leben,

nämlich die Reise von Lissabon nach Goa (1541 bis 1542), den Aufenthalt an der Fischerküste (1542/44), S. Thomé (1545) und die Reise in den malaischen Archipel (Malakka, Amboina, Ternate 1545/47) und gleichzeitig die Organisierung des Missionswerkes. Der 2. Halbband soll dann die Expedition nach Japan behandeln und den Versuch nach China zu gelangen, bei dem Xaver den Tod fand.

Es ist ein unglaublich reiches Material, das hier zusammengetragen und gesichtet ist, zunächst natürlich die Briefe Xavers und seiner Gefährten und die Zeugenaussagen im Kanonisationsprozeß, aber dann alle nur erdenklichen zeitgenössischen Mitteilungen über Personen und Orte des portugiesischen Kolonialreiches aus Briefen, Berichten, Reisebeschreibungen bis zu den alten Segelhandbüchern (roteiros). Vieles davon ist ungedruckt oder inzwischen vom Verfasser herausgegeben.

Man fragt sich unwillkürlich, ob es denn notwendig war, alle diese oft schwer erreichbaren Notizen zusammenzutragen über Navigationsverhältnisse, Kolonialpolitik, Geographie, Botanik, Volkskunde, biographische Daten nicht nur der großen Entdecker, sondern einzelner Schiffskapitäne: hat man doch manchmal den Eindruck, als ob die Figur Franz Xavers unter all diesen Details fast verschwindet. Sehr bald aber merkt man, daß sie durch diesen Hintergrund erst richtig gewinnt: man bekommt das farbige, plastische Bild einer ungeheuren, fremdartigen Welt, in der ein einzelner Mensch in wenigen Jahren fast ohne äußere Hilfsmittel, nur durch den Einsatz seiner Persönlichkeit, eine Arbeit leistet, zu der eigentlich Generationen nötig gewesen wären.

Schurhammers Werk ist reine Geschichtsschreibung, ohne Reflexion oder Werturteile des Autors. Aber es ist keine, wenn auch noch so reiche, bloße Materialsammlung. Es ist gestaltete Geschichte. *L. v. Hertling SJ*

Metzger, Max Josef: *Für Frieden und Freiheit.* Briefe aus der Gefangenschaft. Eingeleit. und hrsg. von den Meitinger Christkönigsschwestern. Meitingen b. Augsburg: Kyrios-Verlag 1964. XXIV, 206 S. Kart. glanzkaschiert m. 7 Abb. 7.80.

Dr. Metzger, der als katholischer Priester am 17. 4. 1944 unter dem Fallbeil sein Leben opferte, war 1887 geboren. Die Höhe seines Wirkens lag zwischen den beiden Kriegen. Mit idealistischem Schwung trat der Hochbegabte in jenen Jahren geistigen Aufbruchs für die Friedensarbeit, für die Una Sancta, für die liturgische Erneuerung, für die Bibelbewegung, für Sozialhilfe ein. Er nannte sich Bruder Paulus, gründete die Christkönigsgesellschaft. Es ist fast selbstverständlich, daß ein Mann seiner Art sich in den Netzen des totalen Staates verfangen und in Nazigefängnissen enden mußte. Die Briefe, die er aus dem Kerker schrieb, gehören zu den ergreifenden Zeugnissen christlicher Gefangenschaftsbriefe, die mit Paulus beginnen. Ein erstaunlich froher, weiter, brüderlicher Geist spricht aus ihnen und den Gesängen, die der Gefangene dichtete und komponierte. In der Osterwoche gab er sein Leben hin, und etwas vom Osterjubel liegt über dem Lebensopfer dieses Mannes, der so vielfältig Anliegen unserer Zeit vorwegnahm. Schwester Gertrudis Reimann, die treue Gefährtin und Hüterin seines Werkes, hat der Briefsammlung eine eindrucksvolle Lebensskizze vorausgestellt, die alles Wissenswerte enthält. So wird das sorgfältig ausgestattete Buch zu einer Biographie, die sich aus Bildern und Dokumenten zusammensetzt. Das Buch verdient weite Verbreitung. Denn die Blutopfer jener schlimmen Jahre dürfen nicht vergessen werden. Ist doch vieles, was heute in die Halme schießt, damals gesät worden.

F. Hillig SJ

Kleinstück, Erwin: *Johann Friedrich Böhmer.* Frankfurt: Kramer 1959. 421 S. 7 Bl. Abb. (Veröffentlichungen der Hist. Kom. d. Stadt Frankfurt, 15) Lw. 22,–.

J. F. Böhmer (1795–1863) hat wegen seiner grundlegenden Forschungen zur mittelalterlichen deutschen Geschichte, ganz besonders wegen der „Kaiserregesten" in der Historiographie längst einen Namen und steht dort unmittelbar neben Frh. vom Stein, dem Gründer der Monumenta Germaniae historica, und deren ersten Leiter G. H. Pertz, und zahllose Historiker sind seitdem Nutznießer seiner von strengster Wissenschaftlichkeit geleiteten Publikationen geworden. Nun hatte bereits Johannes Janssen 1868 ein dreibändiges Werk „Joh. Friedrich Böhmers Leben" und im Jahr 1869 „Joh. Friedrich Böhmers Leben und Anschauungen" veröffentlicht. Aber seit Janssens vita

seines Meisters und Freundes ist fast ein Jahrhundert vergangen, so daß ein heutiger mit der Materie allseits vertrauter Biograph noch schärfer seinen Helden aus seiner gesamten damaligen Umwelt zu beleuchten imstande ist, vor allem jedoch sein Nachwirken sowie seine Beurteilung bis in die Gegenwart hinein zur Darstellung bringen kann.

Bei einem Historiker läßt sich nicht so leicht Person und Werk von einander scheiden wie etwa bei der Darstellung des Lebens eines Mathematikers und Physikers. So schwingt denn auch bei K. bei der Behandlung rein „historiographischer" Art ein fast gleichbetontes Stück der Böhmerschen Persönlichkeit mit. Ja die weltanschauliche Seite gerät bisweilen stark in den Vordergrund. Erwähnt sei Böhmers Verhältnis zu Katholiken und zur katholischen Kirche überhaupt. Er hatte eine Fülle von Begegnungen mit ihnen: solchen großen Stils wie auf Stift Neuburg (vgl. O. Dammann, Neue Heidelberger Jahrbücher, 1934), mit kleineren Kreisen wie die um Sailer, Diepenbrock, Görres, v. Gallitzin und andere. Besonders sei hingewiesen auf die enge Freundschaft des Altlutheraners Böhmer mit dem Katholiken und Priester Janssen.

Noch eine andere Bewegung in der damaligen geistigen Umwelt Böhmers paßt in unsere unmittelbare Gegenwart. So berichtet dieser über seinen Intimus Fr. Schlosser 1844 an Pertz: „Unser trefflicher Freund hat seit 1 1/2 Jahren an einem Büchlein über die russische Kirche gearbeitet." K. bemerkt dazu: „Es handelt sich hierbei um Schlossers bemerkenswert gebliebenen Versuch: Die morgenländisch-orthodoxe Kirche Rußlands und das europäische Abendland (1845)."

Im ganzen bietet die ungemein tiefgründige Böhmer-Biographie noch eine große Fülle aufschlußreicher Tatsachen und Hinweise auf geistige Strömungen. Tagte doch gleichzeitig die Frankfurter National-Versammlung, deren Verlauf von unserm Historiker mit gespanntester Aufmerksamkeit verfolgt wurde. Auch sonst werden hochpolitische Probleme wie die über das Verhältnis von Staat und Kirche erörtert. Dann wieder steht die Kunst im Mittelpunkt (Nazarener, Städel-Kunstinstitut!). Auch der Literaturhistoriker wird oft genug in Goethes Nähe geführt; nicht minder häufig erscheinen Görres, Kl. Brentano, Voß oder Stolberg. Sehr wertvoll ist außer dem praktischen Namensverzeichnis noch die aufschlußreiche synchronistische Zeit-Tafel.

Die Stellungnahme des Biographen war angesichts der weltanschaulichen und bisweilen sehr heiklen Probleme nicht gerade leicht. Sie erweist sich aber durchweg als vornehm, nie als verletzend. Besonders schwierig wurde die Lage bei der negativen Haltung Böhmers zu den Hohenstaufen, zu der Reformation und zu Preußen.

In der Bilderserie der Biographie vermissen wir ein Porträt Janssens, des intimen Freundes Böhmers, dem er einen großen Teil seines Vermögens vermachen wollte, was Janssen jedoch nicht annahm. Auch durfte u. E. bei den speziellen auf Frankfurt bezogenen Arbeiten Böhmers auch Janssens „Frankfurter Reichskorrespondenz" gar wohl erwähnt werden, zu der der Lehrer seinen jungen Freund angeregt hatte und der durch dieses gründliche Quellenwerk recht eigentlich in die Reihe der führenden Historiker eintrat. *H. Engelskirchen*

Politische Wissenschaft

Lohmar, Ulrich: *Innerparteiliche Demokratie;* eine Untersuchung der Verfassungswirklichkeit politischer Parteien in der BRD. Stuttgart: F. Enke Verlag 1963. VI u. 146 S. (Soziologische Gegenwartsfragen, hrsg. E. Boettcher, L. Neundörfer, H. Schelsky, NF Heft 18). 17,–.

Durch Art. 21 GG sind die politischen Parteien zu einer anerkannten Institution des Verfassungslebens erhoben worden; zugleich damit ist ihnen auferlegt, ihre innere Ordnung müsse demokratischen Grundsätzen entsprechen; mit der näheren Regelung beauftragt das GG den Gesetzgeber, der ein Parteiengesetz erlassen soll, jedoch bis heute nicht erlassen hat.

Da Demokratie und folgerecht demokratische Grundsätze nicht immer im gleichen Sinn verstanden werden, untersucht Verf. zunächst, was hier mit „demokratischen Grundsätzen" gemeint ist oder doch vernünftigerweise gemeint sein kann. Dabei geht er nicht abstrakt vor, sondern stellt unmittelbar ab auf die in der BRD bestehenden politischen Parteien, praktisch auf die beiden großen Parteien CDU/CSU und SPD; selbst Bundestagsabgeordneter der

SPD wahrt er in seinen Ausführungen beiden Parteien gegenüber volle Objektivität. Sehr klar kommt heraus, daß keinerlei ernsthafte Aussicht besteht, der breiten Masse der Parteimitglieder oder gar der Wähler bestimmenden Einfluß in der Partei zu sichern. Läßt sich also echte Demokratie in diesem Sinne nicht verwirklichen, so fragt sich, welche Art von Oligarchie in den Parteien entstehen wird oder besteht. Was dies angeht, sind die Verhältnisse nicht eindeutig; jedenfalls gelangt Verf. zu keiner eindeutigen Antwort.

Das wertvollste Kapitel ist zweifellos dasjenige über „Die Außensteuerung politischer Parteien" (92 ff). Noch viel bedenklicher als die mit Recht beklagte Abhängigkeit der Parteien von den Verbänden erscheint dem Verf. die Abhängigkeit von der Meinungsforschung und den Massenmedien, insbesondere die völlige Pervertierung sowohl der Auswahl der zur Führung ausersehenen Persönlichkeiten als auch der Wahlkämpfe dadurch, daß mehr und mehr an die erste Stelle die Frage rückt: wer, bzw. was kommt bei den Massen der Wähler an? In der Tat haben die Politiker schon weitgehend vor den Werbefachleuten kapituliert. Angesichts dieser Sachlage verdienen die Worte, mit denen der Verf. dieses Kapitel beschließt, ernste Beherzigung: „Die Entideologisierung der Parteien hat eine Voraussetzung für ... Sachprogramme geschaffen, aber die Meinungsforschung und die Massenkommunikationsmittel lassen die Parteien zögern, die Konsequenzen aus ihrer Entdogmatisierung zu ziehen. Ihren Führungsgruppen bleibt die Entscheidung überlassen, ob der Stein, den die Außensteuerung der Parteien durch Informationstechnik und Meinungsforschung ins Rollen gebracht hat, eine Lawine auslösen wird, die die Ansätze zu einer politischen Öffentlichkeit verschütten würde" (109).

O. v. Nell-Breuning SJ

Friedrich, Carl Joachim: *Die Staatsräson im Verfassungsstaat.* Freiburg-München: Karl Alber 1961. 115 S. Lw. 12,80.

Das Thema des kenntnisreichen Buches ist von großer Aktualität, und zwar deshalb, weil in der Bundesrepublik ein heftiger Disput über eine etwaige „Notstandsgesetzgebung" geführt wird. Es geht um die Frage, wie Sicherheit und Fortbestand eines demokratisch verfaßten Staates ohne Zerstörung seiner Grundwerte gesichert werden können. Der Verf. fragt: „Kann man die Verletzung der Rechtsordnung rechtfertigen, wenn der Fortbestand dieser Ordnung in Frage gestellt ist und begründete Aussicht besteht, daß sie durch solche Verletzung gesichert, ja gerettet wird?" (26) Es geht demnach um das Problem der Staatsräson, um „die Lehre, daß, was immer für die Erhaltung eines Staates erforderlich ist, von den für sein Wohlergehen verantwortlichen Leuten getan werden muß, gleichgültig, wie widerwärtig den Betreffenden die erforderliche Handlung sein mag, wenn sie dieselbe als anständige und sittliche Menschen in ihrer Privateigenschaft beurteilen" (14/15). Die Lösungsversuche für die hier zugrundeliegende dornige Aporie werden in einer historischen Untersuchung vorgestellt. Bedeutende Staatstheoretiker von Machiavelli bis Hegel werden befragt und vor allem das Ungenügen ihrer Auffassung festgestellt. Der Verf. selbst ist der Meinung, daß die Frage, „wie kann man, wie muß man erklärte Feinde nicht nur der bestehenden, sondern jeglicher Verfassungsordnung behandeln, die doch als Staatsbürger ein Recht auf den Schutz der Verfassung haben und insbesondere Nutznießer der verfassungsmäßig garantierten Grundrechte und bürgerlichen Freiheit sind" (117), nicht in dem Sinne rational gelöst werden kann, daß sozusagen die „Rechnung" einfach aufgeht. Es ist zuletzt eine Güterabwägung notwendig. „Es ist das Prinzip des kalkulierten Sicherheitsrisikos, durch das anerkannt wird, daß es sich hier um einen Wertkonflikt handelt, bei dem Freiheit und Sicherheit gegeneinander abgewogen werden müssen" (126). Zum Schluß werden dann noch bedenkenswerte Anregungen gegeben, wie eine angemessene „Notstandsgesetzgebung" aussehen könnte.

Auch wir sind der Auffassung, daß es sich, wenn immer es um die Staatsräson im angegebenen Sinne geht, um das Problem des „mittelbar Gewollten" (actio duplicis effectus) handelt. Die Prinzipien, die in dieser Sache von den Moraltheologen erörtert worden sind, wären auch auf die oben dargelegte Konfliktssituation anzuwenden. Es wird sich dabei herausstellen, daß der gute Zweck niemals ein in sich schlechtes Mittel zu rechtfertigen in der Lage ist. Der Verf. scheint zu meinen, daß die Jesuiten bezüglich der „Kirchenräson" dieser Ansicht gewesen sind und verteidigt sie gegen Pascal und die Jansenisten. Er dürfte sich in

diesem Punkte irren. Die Jesuiten haben auch in Bezug auf den „öffentlichen" Bereich von Kirche und Staat nie so gelehrt.

H. Wulf SJ

MODEL, Otto: *Staatsbürger-Taschenbuch.* Alles Wissenswerte über Staat, Verwaltung, Recht und Wirtschaft mit zahlreichen Schaubildern. 5., völlig neu bearb. Aufl. München u. Berlin: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung 1963. XXX, 889 S. Lw. 19,80.

Das Buch bedarf keiner Empfehlung. Der „Model" hat sich als unentbehrliche Quelle für eine erste Information über alle Gebiete des staatlichen, rechtlichen und politischen Lebens bei Nichtjuristen und Juristen durchgesetzt. Über die Verfassung des Bundes und die Gliederung der zahllosen Bundesbehörden informiert das Werk ebenso wie über den Verwaltungsaufbau Bayerns oder der Freien und Hansestadt Hamburg. Die Grundzüge des Bürgerlichen- und des Strafrechts sind eingearbeitet. Verhältnismäßig umfangreich ist die Behandlung des Arbeitsrechts, der Sozialversicherung und der fürsorgerechtlichen Vorschriften. Sogar an einen Abriß des ev. und kathol. Kirchenrechts wurde gedacht. Die Gebiete Wirtschaft, Wirtschaftspolitik, Geld-, Bank- und Börsenwesen und ein Überblick über den Aufbau der überstaatlichen Organisationen schließen das Werk ab.

Der eilige Benützer stünde allerdings, trotz der übersichtlichen Gliederung des Buches, hilflos vor den zahllosen darin aufgespeicherten Einzelheiten, käme ihm nicht der exakte, volle 72 Seiten umfassende Index zu Hilfe.

J. Listl SJ

SCHREEB, Gerhard: *Jugend und Politik.* München: Don Bosco Verlag 1963. 40 S. Kart. 2,80.

Die Schrift handelt über „die Erziehung zur politischen Mitverantwortung". Schreeb fordert neben der sozialen Erziehung vor allem politische Bildung; diese geschieht durch die politische Unterrichtung in der Schule, in der die Zeitgeschichte eine bedeutsame Rolle zu spielen hat. Ziel aller politischen Bildung sieht er im politischen Engagement. Der Verf. versteht es, die angeführten Probleme begründet und eindringlich darzustellen.

R. Bleistein SJ

Universität

CLEMEN, Wolfgang: *Idee und Wirklichkeit auf der Universität.* Heidelberg: Quelle & Meyer 1963. 68 S. Kart. 4,80.

In einer Reihe von Aufsätzen, die seit 1958 in Feuilletons erschienen, legt der Münchner Ordinarius für Anglistik Erfahrungen, Bedenken und Vorschläge zur Situation der Hochschule vor. Er weiß, daß zahlreiche Schwächen der Universität unschwer zu benennen, theoretische Vorschläge oft klug gemeint, durchführbare Verbesserungen, die der komplexen Wirklichkeit des Bestehenden Rechnung tragen, so viel schwieriger sind. Zu viele offizielle Verlautbarungen, meint er, gehen vom idealen Begriff einer „hohen Schule der Wissenschaft" aus, der nicht real ist. Das Problem lautet: wie kann die heutige Hochschule einerseits dem Anspruch einer großen Zahl von Studenten nach Fach- und Berufsausbildung, anderseits dem inneren Anspruch der Universität nach Suche der Wahrheit, nach Einheit von Forschung und Lehre, der Verpflichtung zu schöpferischer Qualität und Elite entsprechen. Vor Fiktionen warnt Clemen. Radikale Lösungen seien gegenwärtig nicht zu befürworten. In jedem Fall müsse die Zahl der Hochschullehrer vermehrt werden. Von den Ordinarien sei ein echter Beitrag zur Forschung zu verlangen. Der eigene Nachwuchs der Universität sei mehr zu fördern. Arbeitsräume und -möglichkeiten der Studenten seien zu verbessern. Ein allmählicher Umbau des Studiums, des Unterrichts, des Auslese- und Prüfungswesens müsse vorgenommen werden. Die konsequente Umbildung der Hochschule zur höheren Fachschule könne nicht bejaht werden. Dem Bedürfnis zu geradliniger praktischer Berufsausbildung sei zwar Sorge zu tragen, Möglichkeit und Notwendigkeit höherer Universitätsstudien dürften jedoch ebensowenig übersehen werden. Clemens Erfahrungen und besonnene Ansichten zu Kernfragen und Aspekten der Hochschulreform verdienen breite Beachtung.

P. K. Kurz SJ

Massenmedien, Jugend und Familie

Walter Becker

Nach landläufiger Auffassung zerfällt unsere Erde in einen freien oder demokratischen Teil und einen unfreien Teil, der von Diktaturen und „Ideologien" beherrscht ist. Gehorcht nicht aber auch der freie Teil dem geheimen Kommando von meist noch unbemerkten Diktatoren? Sind die meisten Menschen nicht von oligarchisch gelenkten Kräften ferngesteuert, die wir Massenmedien oder Massenkommunikationsmittel nennen?

Man erzählt die Geschichte von jenem chinesischen Henker, der – bestochen von den Verwandten – einen armen Schächer möglichst schmerzlos zu Tode bringen sollte. Als sie „gemütlich" in der Runde der Verwandten saßen, fragte der arme Hinzurichtende den in seiner Kunst zur Meisterschaft gelangten Henker, wann denn die Stunde seiner Hinrichtung kommen werde. Darauf lächelte der Meister nur und sagte: „Nicken Sie mal!" – Ihm war also, von allen Anwesenden unbemerkt, bereits der Kopf abgeschlagen worden. Sind nicht die meisten Menschen der gleichen Ansicht, daß sie noch mit ihrem eigenen Verstand denken und entscheiden könnten, während ihnen der Kopf bereits abgeschlagen worden ist?

Was verstehen wir unter dem Massenkommunikationsmittel? Zur menschlichen Kommunikation führen alle die Mittel, die gegenseitige Verständigung herbeizuführen geeignet sind. Eine Massenkommunikation wird aber nur hergestellt, wenn große Massen „auf den gleichen Nenner gebracht", also gewissermaßen gleichgeschaltet werden. Man kann überlegen, ob auch die reproduzierte Literatur oder die bildende Kunst zu solchen Massenkommunikationsmitteln gehört oder die moderne Möglichkeit der Bild- und Nachrichtenbeförderung durch das Telefon und die Telegrafie. Man muß immer unterscheiden, ob durch die Medien nur eine Verständigung von Mensch zu Mensch oder eine Gemeinsamkeit der Massen erreicht werden kann, die dann nivellierend und verflachend wirken muß.

Das Buch hat in seiner Herstellung und Verbreitung heute zumindest die Tendenz, zum Massenlesestoff zu werden. So hat Thomas Mann einmal von der „Demokratisierung des Buches" gesprochen, weil wir aus der Zeit einer mäzenatisch gelenkten Bücherherstellung längst zu einer Verbreitung mittels der Rotationspresse gekommen sind. Man braucht nur an die Taschenbücher und ihre Riesenauflagen zu denken oder an den Massenlesestoff, den die Kioske anbieten, an die Drugstore-Methoden in USA, die sich auch auf dem Gebiete des Buchhandels auszubreiten beginnen, oder sogar an den Automatenverkauf von Büchern, der in der

letzten Zeit beobachtet worden ist. Damit ist das Wort Massenmedium oder Massenkommunikationsmittel freilich keineswegs abgewertet; denn Demokratisierung und Massenverbreitung von Kulturwerten brauchen, wie man gerade am Beispiel des Buches erläutern kann, keineswegs zu einer Senkung des allgemeinen Kulturniveaus zu führen.

Im allgemeinen versteht man unter den Massenkommunikationsmitteln die durch die neuen technischen Mittler verbreiteten geistigen Inhalte. Man spricht von den vier großen „F": Film, Funk, Fernsehen und Fataler Presse, wobei man unter dieser nur die Illustrierten, die Unterhaltungshefte, die Wochenblätter, Comics u. ä. Massenartikel versteht. Man weist auch auf die vier großen „S" hin: Sucht, Sexus, Sentimentalität und Sensation, die jedenfalls häufig Inhalt dieser Massenmedien sind. Man hat damit freilich noch nicht das Gesamtgebiet der Massenkommunikationsmittel erfaßt. Zweifellos gehören in heutiger Zeit auch die Sucht erzeugenden Mittel, namentlich Alkohol und Tabak, zu den die Menschheit zur Gemeinsamkeit, zum gemeinschaftlichen Genuß oder zum gemeinsamen „Abusus" führenden Mitteln. Hierunter fallen weiterhin die Schallplatten, die besonders auf die Jugend einen starken Einfluß gewinnen; ja, die gesamte Werbung, die man früher als „Reklame" bezeichnete, führt mit mancherlei neuen, heute meist psychologisch ausgeklügelten Methoden zu jenem die Massen ergreifenden Konsum-Angriff, dem namentlich die Jugend mitunter unterliegt.

Man beginnt in letzter Zeit zu immer neuen Theorien über die Massenmedien zu kommen und nach Formen massenmedialer Erziehung zu suchen. Massenkommunikationsmittel werden im großen gesellschaftspolitischen Rahmen gesehen, im soziologischen Strukturwandel unserer Zeit. Die Kommunikationsforschung ist als wesentlicher Bestandteil der Kulturwissenschaften im Rahmen der Disziplin „Publizistik" bisher noch nicht genügend betreut. Die wissenschaftlichen Grundlagen für eine groß angelegte kulturwissenschaftlich ausgerichtete Kommunikationsforschung werden vielfach schon erarbeitet. Besonders wichtig sind die psychologischen und pädagogischen Probleme, welchen Einfluß die modernen Kommunikationsmittel auf die menschliche Existenz, auf die Familie und die sonstigen Erziehungsträger schon gewonnen haben.

Wenn man zu einem Einteilungsprinzip für die Massenkommunikationsmittel kommen will, muß man wohl folgendes unterscheiden:

In „totalitären Staaten" handelt es sich meist um Instrumente der Lenkung, mit denen politische und pädagogische Zwecke verfolgt werden. Das bedeutet, daß die Kommunikationsmittel (wie etwa durch die „Kulturkammergesetzgebung" des Dritten Reiches) einheitlich zusammengefaßt und unter den Primat staatlichen Einheitswillens gestellt werden.

In demokratischen Staatswesen beobachtet man die verschiedensten Massenkommunikationsmittel, die sich scheinbar unabhängig voneinander regellos fortentwickeln. Auch hier muß man zwei Gruppen unterscheiden:

die Massenmedien, die unter gewisser demokratischer Kontrolle stehen, meist als Körperschaften des Öffentlichen Rechts organisiert sind, wie namentlich der Rundfunk und das Fernsehen. Man meint, daß diese Kommunikationsmittel durch ihre Organisation, durch die Verantwortlichkeit des Intendanten und des Rundfunkrats, durch die Mitbeiligung eines Programmbeirats gewissermaßen unter demokratische Kontrolle gebracht worden seien. Man weiß aber, daß dieses von „Kulturbeamten" modernen Stils gesteuerte Instrument durchaus einen monopolistischen Mißbrauch ausüben kann, wenn es unter die Herrschaft kleiner Gruppen gerät.

Neben diesen scheinbar demokratisch gelenkten Massenmedien stehen die Kommunikationsmittel, die man eher als KASSENmedien denn als MASSENmedien bezeichnen sollte. Sie unterliegen den wirtschaftlichen Gesetzen von Angebot und Nachfrage, sind in erster Linie auf Gelderwerb ausgerichtet und stehen meist im härtesten Konkurrenzkampf. Hierzu zählen namentlich die Illustrierten oder die Produkte der Filmindustrie.

Man versucht, die Massenkommunikationsmittel unter Gesichtspunkten gesetzmäßiger Ordnung zu formen und Gesetze, auch zum Schutze der Jugend, zu erlassen, wie beispielsweise auf dem Gebiete des Films oder des Schriftenwesens Jugendschutzgesetze existieren. Ebenso versucht man, die Massenmedien in den Unterricht einzubeziehen. Man weiß, daß man ohne die technischen Mittler einen modernen Schulunterricht kaum noch gestalten kann. Auch in der Gruppenarbeit der behördlichen und freien Jugendpflege versucht man, die großen Magier Film, Schlagerplatte, Illustriertenpresse, Fernsehschirm, moderne Werbung und Genußmittel als Partner zu gewinnen oder, sofern sie einen erziehungswidrigen Charakter besitzen, als Gegenspieler zu erkennen und zu bekämpfen.

Man kann im allgemeinen drei grundsätzliche Einstellungen über Massenkommunikationsmittel unterscheiden:

Vielfach trifft man, namentlich auch in den Kreisen der Jugendarbeit, jene kulturpessimistische Auffassung an, die in dem Fortschritt der Massenkommunikationsmittel den beginnenden „Untergang des Abendlandes" sieht. Man schaut, wie wir es im Anfang angedeutet haben, auf den Robotermenschen der Zukunft, der geistlos, kulturell rückständig dem Konsumenten-Schicksal verfällt, nur noch ferngesteuert, öde gleichgeschaltet ist, so daß das allgemeine Kulturniveau sinken muß.

Demgegenüber findet man vielfach eine entweder naive oder berufspolitisch oder geschäftlich orientierte Einstellung. Man preist die Fortschritte der modernen Massenmedien und gibt sich den technischen Auswirkungen von Tonband, Kamera und Rotationspresse vorbehaltlos hin. Man macht von allen neuen Medien in der Absicht, überall das Positive zu sehen oder „im Spiele zu sein", begeisterten Gebrauch. Man ist schon vor dem Versuche, Tatsachen festzustellen, ohne weiteres bereit, von der kulturfördernden Rolle aller Massenmedien auszugehen.

Zwischen dieser naiven oder geschäftsbetonten Einstellung einerseits und dem kultur-pessimistischen Negativismus anderseits steht nun die allein richtige reale, d. h. kausal-finale Betrachtungsweise, die – getragen von dem Respekt vor der Wirklichkeit und vor nicht wegzuleugnenden Tatsachen – die Welt so sehen will, wie sie ist und sich entwickelt hat. Erst aus der Erkenntnis des konkreten erzieherischen Alltags werden dann Forderungen und Programme aufgestellt, die praktischen Wert haben. So ist beispielsweise die Teilnahme am Fernsehen, die sich heute auf die Hälfte der bundesdeutschen Bevölkerung erstreckt, sicherlich ein Ausdruck einer Bewußtseinsänderung, deren geistesgeschichtliche Hintergründe und Ursachen man erkennen muß. Die Entwicklung der Massenmedien entspricht unserer technischen Zivilisation und unseren neuen gesellschaftlichen Verhältnissen; sie wird auch den geistigen Bedürfnissen des Menschen von heute gerecht. Vor allem sind die Massenkommunikationsmittel grundsätzlich wertneutral. Es kommt also nur darauf an, was der Mensch aus ihnen macht und wie er sie zu nutzen versteht!

Nur aus einer solchen, die Wirklichkeit erkennenden und reflektierenden Betrachtungsweise wird man auch zu richtigen Ergebnissen kommen können, wenn man die Einflüsse dieser Medien auf die Jugend untersucht. Allerdings darf man nicht, sofern man pädagogisch orientiert ist, von der Unabänderlichkeit dieser Kommunikationsmittel ausgehen, sondern muß von der Überzeugung getragen sein, daß diese Mittel vom Menschen zum Guten gelenkt und immer verbessert werden können. Die Einsicht in einen unabänderlichen Gefährdungsbereich würde die Tatkraft aller Erzieher nur lähmen.

Gehören die Massenkommunikationsmittel überhaupt zum Gefährdungsbereich der Jugend? Das Problem einer allgemeinen Jugendgefährdung in der industriellen Gesellschaft ist erst vor wenigen Jahren deutlich sichtbar geworden, weil vorher die weltpolitischen und wirtschaftlichen Probleme noch allzu sehr im Vordergrund standen. Der junge Mensch von heute, sowohl das Kind als auch der Jugendliche, ist auf Grund der technischen Revolution und des soziologischen Umbruchs in viel stärkerem Maße gefährdet. Man braucht nur daran zu erinnern, daß der junge Mensch von heute – anders als in einer bäuerlich-handwerklichen Lebensordnung – sehr viel unreifer und unerfahrener aus dem engeren Verbande der Familie heraustritt, um sich in einer ganz neuen Welt zurechtfinden zu müssen, deren soziale Strukturen außerordentlich verwickelt, dem jungen Menschen anschauungsfremd und unübersichtlich geworden sind.

Die Industrialisierung trennte bekanntlich die Arbeitsstätte vom Leben der Familie. Dadurch wandelte sich sowohl die Familie in ihrer Struktur zur Kleinfamilie wie auch die Welt der Arbeit. Zugleich wurde dem Jugendlichen eine viel größere Verantwortung und Selbständigkeit auferlegt, wenn er in dieser neuen Welt seinen Standort finden sollte. Junge Menschen sind nicht nur von ihrer Anlage her aus der Familiensituation, aus dem sozialen Nahraum, sondern besonders

auch aus dem durch die Massenkommunikationsmittel bestimmten „Zeitgeist" gefährdet. Die Kultur verlangt heute von dem jungen Menschen eine größere Verantwortlichkeit und Befähigung sich zu behaupten, nicht nur sich „anzupassen", sondern auch Widerstand zu leisten, wenn es nötig wird. Es fehlt aber weithin die charakterliche Hilfe durch Tradition und Sitte und später die persönliche Betreuung, die es dem jungen Menschen ermöglichen könnte, sich in der rechten Weise sozial zu integrieren.

So spricht man von den sogenannten „stillen" und „geheimen" Miterziehern, die an die Stelle der vielfach überspielten traditionellen Erziehungskräfte, Elternhaus und Familie, Schule und Kirche, Beruf und Betrieb sowie Jugendgemeinschaften getreten sind. Ist es aber richtig, die Massenkommunikationsmittel überhaupt als „Miterzieher" zu bezeichnen? Liegt ihre Intention doch keineswegs darin, zu erziehen! Vielfach sind sie nur Miß-Erzieher oder anti-erzieherische Kräfte. Man spricht daher von einer sogenannten funktionalen Erziehung, allerdings nur unter dem Gesichtspunkt, daß diese den Menschen gestaltenden und beeinflussenden Mächte erkannt und reflektiert werden müssen und, sofern sie das Mündigwerden des Menschen verhindern, auch auf Widerstand stoßen sollen. Man kann also die historischen Erziehungskräfte den Mächten der Anonymität, den Prägungsgewalten einer technisierten Welt gegenüberstellen. Viel wichtiger als diese grundsätzlichen Überlegungen über diese Akte der Erziehung und Bildung sind aber sicherlich die praktischen Hilfsmöglichkeiten, ob und wie man der Jugend helfen kann, mit den Massenkommunikationsmitteln fertig zu werden, und wie man sie zu wahren Miterziehern machen kann.

Dabei sind die Attribute „still" und „geheim" keineswegs mehr berechtigt; denn diese Massenkommunikationsmittel ertönen oft in vollster Lautstärke und sind längst auch in ihrer Wirkung auf die Jugend erkannt worden.

Die Wirkung der Massenkommunikationsmittel auf die Jugend darf niemals isoliert betrachtet werden, sondern steht stets im engsten Zusammenhange mit den Erziehungskräften, die sich heute noch erhalten haben. Werfen wir einen Blick auf Elternhaus und Familie, so wissen wir nicht erst von der Familiensoziologie, sondern aus der Anschauung des täglichen Lebens, daß der Intim-Raum der Kleinfamilie erhalten geblieben ist, der Vertrauen und Liebe gewährleistet, ursprüngliche Wärme und menschliche Zuflucht für jedes Kind und Rückzugsmöglichkeit und echten Schutz bedeutet. Es fragt sich nur, ob dieser schon für das Kind überschaubare Kreis noch das normale Erziehungsfeld ist oder ob Kommunikationsmittel die Familie aufgelöst, beeinträchtigt und ohnmächtig gemacht haben. Auch in den Intimraum dringen die Errungenschaften der Technik, die Fernsehapparate, die Illustrierten, die Einflüsse der Straße ein, und oft sind die Eltern selbst diesen neuen Massenmedien gegenüber hilflos und schwankend.

Hinzukommen die soziologischen Wandlungen im Kraftfeld der Familie. Erinnert sei nur an das immer umfassender werdende Problem der erwerbstätigen

Frau und Mutter, auch an den Vater, der an Autorität verloren, sich oftmals von seiner Familie innerlich entfernt hat und nur noch abends auf den Bildschirm starrt.

Bei diesen konkreten Mangelerscheinungen ergibt sich eine gewisse Unzulänglichkeit, so daß die Schule oft ausgleichen soll, was die Familie nicht geschafft hat. In der Schule bemüht man sich in immer stärkerem Maße um die technischen Mittler. Die Aussprache über das Schulfernsehen beweist nicht nur die große Verantwortung der Lehrerschaft, sondern auch ihr Verständnis für eine zeitgerechte Gestaltung des Unterrichts und für die sozialpädagogischen Aufgaben, die auf die Schule zukommen.

Sehen wir uns die Erziehungsfunktion eines weiteren wichtigen Erziehungsträgers, namentlich des Berufs und des Betriebs, an, so zeigen sich hier wohl die größten Mängel. Die Jugendlichen finden hier selten die notwendigen erzieherischen Hilfen, die sie instand setzen, des Ansturms ganz neuer Massenkommunikationsmittel, etwa vom Tourismus her oder aus dem Bereich der wirtschaftlichen Werbung, Herr zu werden. In der Arbeitswelt erfährt der junge Mensch die kaum überschaubare Vielgestaltigkeit der pluralistischen Gesellschaft. Er muß mit der allgemeinen Bindungslosigkeit fertig werden. So kommt es, daß sich viele junge Menschen stumpf einordnen in einen Prozeß fortschreitender Mechanisierung, Rationalisierung und Automatisierung. Mit Recht ist hier die Forderung erhoben worden, mehr personale Faktoren in die betriebliche Erziehung hineinzutragen und neben die jungen Menschen mehr verständnisvolle Erzieher zu stellen, d. h. Erwachsene, die auch den Massenkommunikationsmitteln gegenüber ein Mindestmaß an Freiheit und eigener Überzeugung bewahren können.

Am wichtigsten sind für den Umgang mit den Massenkommunikationsmitteln die Jugendgemeinschaften, die in der heutigen Zeit eine große Erziehungsbedeutung haben. Der junge Mensch in der Nachpubertät bedarf eines Lebenskreises, eines vertrauensvollen Umgangs, den er oft bei Vater, Mutter, Schule nicht findet. Er muß erfahren, daß es Vertrauen und Nähe gibt. Das „Geheimnisvolle" der Massenkommunikationsmittel kann in der Jugendgruppenarbeit demaskiert werden.

Wir erleben eine Krisis der Jugendverbände, von denen ein Teil wohl noch von der Vergangenheit lebt und allmählich historische Leitbilder und Mythen aufzugeben bereit ist. Nur selten wollen sich junge Menschen völlig engagieren und einem richtungsgebundenen Verband beitreten. Neue Formen von Zusammenschlüssen, auch im Bereich der Jugendpflege, etwa in städtischen Heimen der Offenen Tür, scheinen sich durchzusetzen, oft in Form loser informeller Kontaktaufnahmen oder in kleinen sachbezogenen Gruppen, die sich auch mit den großen Magiern dieser Zeit, mit den Massenkommunikationsmitteln auseinandersetzen. Am wichtigsten scheint es zu sein, hier von Traditionalismus zu mutigen Experimenten zu kommen, die „Hobbyisten" zu erfassen und alle jungen Menschen anzuregen, in der freien Zeit sich in einer ihnen gemäßen Weise zu betätigen. Hier

kommt es dann zu der Gruppenarbeit auf dem Gebiete der Fotografie, zu Film-Clubs, zu „richtiger" Schlagerkritik, zu einer Erfassung der Massenpresse, zum kritischen Lesen, zur Auseinandersetzung mit der Wirtschaftswerbung oder mit den gefährdenden Massengewohnheiten, die zu Alkoholismus oder Nikotinismus führen können.

Sehen wir einzelne der Massenkommunikationsmittel verhältnismäßig flüchtig an, weil es im Rahmen eines Aufsatzes nicht möglich ist, sie umfassend in ihrer Bedeutung und Wirkung auf die junge Generation darzustellen. Eine umfassender werdende Literatur zu den einzelnen Massenmedien gibt außerdem die Möglichkeit, ihre Bedeutung tiefer zu erkennen und die pädagogischen Möglichkeiten zu erfassen:

Der Film ist sicherlich noch – trotz des Rückgangs der Filmindustrie gegenüber dem siegreicheren Fernsehen – das Massenkommunikationsmittel, das auf junge Menschen größten Einfluß gewinnt. Lockt doch der Film täglich immer noch eine halbe Million Jugendlicher in die etwa 7000 Lichtspieltheater der Bundesrepublik! Wir beobachten, daß die Jugendlichen weniger den häuslichen Halbkreis um den Bildschirm bevorzugen und lieber an der Straßenecke oder im Lichtspieltheater die Gemeinschaft mit Gleichaltrigen suchen. Man ist in diesem Alter kein Stubenhocker, der sogenannten Familiensimpelei abgeneigt und verachtet die moderne Petroleumlampe, Fernsehschirm genannt! Die 18- bis 20jährigen sind am wenigsten fernsehbereit und stellen sicherlich das Hauptkontingent der Filmtheater-Besucher.

Bei den Schwierigkeiten, denen die Filmindustrie ausgesetzt ist, offenbaren sich bestimmte Entwicklungen, die zu Besorgnissen Anlaß geben. Es scheint so, als ob die Masse der guten Durchschnittsfilme im Schwinden ist, daß nur noch wenige künstlerisch wertvolle Filme hergestellt werden für die Kreise des Publikums, die mit dem Fernsehprogramm nicht zufrieden sind, daß aber im Blick auf das Publikum (zu dem auch die Jugend gehört), die dem Fernsehschirm entflieht, ein Angebot von minderwertigen, grausamen und gruseligen, auch sex-betonten Filmen „gemacht" wird, das stärkster ablehnender Kritik begegnen muß. Die meisten Filme werden wahrscheinlich in Zukunft für das Fernsehen hergestellt werden, wenn der sogenannte „Siegeszug" dieses Massenmediums über die Sieben-Millionen-Grenze hinaus noch weitere Fortschritte macht.

Über die Filmwirkungen, die auch das Gesetz zum Schutze der Jugend in der Öffentlichkeit im Auge hat, liegen exakte Untersuchungen vor. Viel wichtiger als die abschirmenden und abwehrenden Maßnahmen sind sicherlich die Methoden der Filmkritik und Filmerziehung, damit der Film als solcher, als fotografisches Kunstwerk erkannt wird, aber nicht „Lehrmeister für das Leben" und Modellfall für kriminelles Verhalten wird. In der Filmkritik und in der Filmdiskussion der Jugendgemeinschaften und der Schulen offenbart sich oft bei Jugendlichen filmkundliches Wissen, über das die Erwachsenen nicht verfügen. Von der Beherrschung

der Fototechnik bis zur inneren Bewältigung und Bewertung eines Films erstreckt sich das Bemühen filmpädagogischer Arbeit.

Einen mindestens ebenso großen Einfluß wie der Film hat der Schlager auf Leben, Gefühl und Anschauungsweisen unserer Jugend genommen. Man rechnet in der Bundesrepublik mit einem Schallplattenumsatz von 60 Millionen, von denen etwa zwei Drittel an Jugendliche verkauft werden. 88 Prozent der Schallplattenproduktion entfallen auf Schlager. Nimmt man weiter hinzu, daß in 6 Millionen bundesdeutschen Haushaltungen je ein Plattenspieler steht und daß die Rundfunkanstalten 16,5 Millionen Rundfunkgeräte während eines Drittels ihrer wöchentlichen Sendezeit mit leichter Musik, meist Schlagermusik, versorgen, beachtet man außerdem die 40 000 in der Bundesrepublik aufgestellten Musikboxen, die je 50 immer wieder auswechselbare Schlager spielen, dann erkennt man bereits die Breitenwirkung dieses Massenkommunikationsmittels, das wirklich mitunter als ein Miß-Erzieher der Jugend bezeichnet werden kann.

Auch hier kommt es darauf an, bei jungen Menschen das Wissen über den Schlager zu verbreiten, die Methoden seiner Herstellung und Verbreitung zu erörtern und damit zum rechten Umgang mit dem Schlager zu führen. Die typischen Merkmale der „Schnulze" werden von der Jugend außerordentlich schnell erkannt, wenn es nur gelingt, die jungen Menschen selbst in solche Diskussionskreise einzuführen.

Über den Einfluß des Lesestoffes auf die Jugend hat man viel diskutiert. Das Gesetz über die Verbreitung jugendgefährdender Schriften versucht, den schlechten Einfluß minderwertiger Massenware von Schund und Schmutz, namentlich auch den Import aus dem Auslande, zu verhindern, kann aber immer nur eine gewisse „untere Grenze" festlegen.

Sicherlich hat gerade die Massenpresse (Illustrierte, Boulevard- und Wochenend-Blätter) einen nicht abzuschätzenden Einfluß auf die Jugend wie auch auf die Welt der Erwachsenen. Die Illustrierten stehen alle im harten Wettbewerb, in einem Konkurrenzkampf untereinander, d. h. im Kampf am Kiosk um die höchste Verkaufsziffer, in einer weiteren Konkurrenz mit der 10-Pfennig-Bildzeitung und auch in der Konkurrenz mit dem Fernsehen, das in der Tagesschau das aktuelle Geschehen gleichfalls vielen Millionen darbietet.

Dieser Konkurrenzkampf führt bekanntlich nicht zu einer Hebung, sondern zu einem Absinken des Niveaus. Eberhard Stammler, der der Selbstkontrolle der Illustrierten vorsteht, hat kürzlich gefragt, wie es komme, daß sich das deutsche Publikum und vor allem die Elternschaft die gefährlichen Formen öffentlicher Verführung ihrer Kinder gefallen lasse. Man soll nur daran denken, daß mit der „Moral 62 oder 63" Millionen von Mädchen ständig darauf aufmerksam gemacht werden, daß unsere moralischen Maßstäbe veraltet seien und daß es zum guten Ton gehöre, alle bisherigen Hemmungen aufzugeben! Gerade die scheinwissen-

schaftlich aufgemachten Berichte und Enthüllungen gehören zu den gefährlichsten Formen der Jugendgefährdung.

Nimmt man weiter die Auflagen der Heftchen-Literatur, der Groschenromane und Kriegsschriften, der Comics der Horrorklasse, die Aufklärungs- und Ehebücher sowie die Erzeugnisse des erotisch-sexuellen Versandhandels hinzu, so erkennt man hier wahrscheinlich manifeste Gefahren der Massenkommunikationsmittel.

Welche Bedeutung die Illustrierten und Wochenend-Blätter sowie die Boulevard-Presse erlangt haben, ersieht man bereits aus den Auflageziffern. Insgesamt erschienen Ende 1962 diese Druckerzeugnisse in einer Auflage von über 30 Millionen in der Woche! Nimmt man hinzu die sechsmal wöchentlich erscheinende Bild-Zeitung (Auflage über 4 Millionen), so erhöht sich die Auflageziffer auf nahezu 50 Millionen. Wenn man dabei berücksichtigt, daß die meisten Illustrierten in den umlaufenden Mappen einen vervielfältigten Umlauf erfahren, so kann man die Breitenwirkung deutlich erkennen. Die sechs größten Illustrierten der Bundesrepublik haben allein eine wöchentliche Auflage von 6,5 Millionen! Von den 16- bis 24jährigen gehören nach den Leser-Analysen 66,3 Prozent zu den regelmäßigen Lesern dieser Unterhaltungspresse.

Es wird nötig sein, gerade auch diese Massenmedien in das kritische Bewußtsein der Jugend zu tragen und in Kreisen und Zusammenschlüssen der Jugendlichen zu diskutieren. Hingewiesen sei auf einzelne Hilfen, wie sie in Tonlichtbildern für die Jugend- und Elternarbeit zur Verfügung stehen, z. B. auf die Tonlichtbildserie: „Reich' mir die Hand, Prinzessin", die die Welt der Illustrierten und die Wirklichkeit darstellt; ferner auf „Schneewittchen ohne Kosmetik", eine Tonbildreihe von Dr. Halbey, der Kunst und Kitsch in der Jugendbuch-Illustration behandelt; ferner auf eine kritische Betrachtung der Liebes-Groschenromane „Liebe zu herabgesetzten Preisen" oder auf die Tonbildreihe „Illusion auf Breitwand", die sich mit dem Problem „Film und Jugend", auch mit der Filmreklame, mit dem übertriebenen Star-Rummel und mit der Filmbewertung auseinandersetzt.

Ob man die Werbung, die sich auf alle Massenmedien bezieht, als ein selbständiges Kommunikationsmittel bezeichnen kann, erscheint zweifelhaft. Tatsächlich muß man erkennen, daß ein Konsumangriff auf die Jugend begonnen hat, seitdem man sich von den in „Nietenhosen" befindlichen Geldsummen eine Vorstellung macht. Der Teenager-Markt ist zu einem neuen Absatzgebiet geworden. Ruth Münster hat in ihrem Buch „Geld in Nietenhosen" neue jugendpsychologische Erkenntnisse verwertet und Ratschläge für die Absatzwerbung geboten. Das Gefährliche an diesem neuen Werbemittel (genannt „Jugendwerbung") ist der Versuch der Einflußnahme auf tiefere Schichten des Seelenlebens, „unterschwellige Werbung". Allerdings erkennen die Jugendlichen in ihrer gegenwartsbezogenen Nüchternheit bisweilen diese Art der Schleichwerbung deutlicher als die Erwachsenen. Ist ihr Blick erst einmal geschärft, unterliegen sie vielleicht weniger der

künstlichen Bedarfsweckung, die an die Stelle früherer Bedarfsdeckung getreten ist.

Auch hier beweist uns ein Blick auf die Zahlen der Werbeausgaben die Bedeutung dieses Massenkommunikationsmittels. Die Werbeaufwendungen allein der Markenartikel-Industrie sowie bestimmter überregionaler Dienstleistungen haben sich in den Jahren 1960–1962 von 1,1 Milliarden auf 1,7846 Milliarden DM erhöht. Davon entfallen auf die Anzeigen 78,7 Prozent, auf den Hörfunk 3,2 Prozent, auf das Fernsehen 15,9 Prozent und auf den Bogenanschlag (ohne Plakatflächen) 2,2 Prozent. Die Markenartikel-Industrie hat beispielsweise den Löwenanteil an der Fernsehwerbung, die einen besonders starken Einfluß gerade auf Kinder auszuüben vermag, wie sich schon daraus ergibt, daß die kleinen Kinder die Werbe-Spots eher beherrschen als die kleinen Lieder und Gedichte, die sie im Kindergarten lernen.

Auch der moderne Tourismus gehört nach Formen und Methoden zu den Massenkommunikationsmitteln. Berücksichtigt man, daß nach dem neuen Jugendarbeitsschutzgesetz alle Jugendlichen einen Urlaubsanspruch auf 24 Werktage haben, so wird deutlich, daß ein immer größerer Teil junger Menschen an dem werbemäßig bestens vorbereiteten, bis ins kleinste ausgeklügelten Massen-Tourismus teilnimmt. Auch hier ergeben sich aus noch gar nicht einmal allgemein erkannten Situationen Gefährdungen. Hingewiesen sei nur auf den immer umfangreicheren Auslandsaufenthalt Jugendlicher, auf die Teilnahme an Gesellschaftsreisen, die in erster Linie auf die Erwachsenen zugeschnitten sind.

Nicht zu übersehen sind die gefährlichen Massenkommunikationsmittel Alkohol und Tabak, die sich gleichfalls in zunehmendem Maße auf die Jugend erstrecken. Seitdem sich der Alkohol-Verbrauch von den Gaststätten mehr und mehr in die Familien verlagert hat, sind Frauen und Jugendliche in starkem Maße am Alkohol-Mißbrauch beteiligt. Immer zahlreicher werden die Fälle, daß junge Menschen schon Trinker-Heilstätten zugeführt werden müssen, während in früherer Zeit der Verfall einer Persönlichkeit, der zur Anstaltsaufnahme nötigte, frühestens mit dem 30. Lebensjahre angenommen wurde.

Eine vierköpfige Personengruppe im Bundesgebiet und in Westberlin hatte 1961 eine durchschnittliche Jahresausgabe für alkoholische Getränke in Höhe von 999,12 DM und für Tabakwaren in Höhe von 558,16 DM. Fast 22 Milliarden DM wurden 1961 bei uns für Alkohol und Tabak ausgegeben. Daß die Jugend am Konsum und auch am „Abusus" stark beteiligt war, beweisen viele Einzelbeobachtungen, insbesondere auch die Zunahme der auf Alkohol-Einfluß zurückzuführenden Jugendkriminalität.

Von allen Massenkommunikationsmitteln hat das Fernsehen die größte Bedeutung erlangt und ist damit in das Zentrum erzieherischer Reflexionen gerückt. Die Wirkung dieses Mittels geht in die letzte Familie und Wohnküche und lockt namentlich die Kinder aller Altersklassen vor das Empfangsgerät. Das Faszinierende an diesem Massenmedium liegt in der Illusion des unmittelbaren Dabeiseins bei

allen Handlungen. In einer magisch-technischen Weise erlebt der Zuschauer die Vibration der Stimme und das Zucken im Gesicht des Gezeigten. Durch das Erlebnis der Gleichzeitigkeit von Geschehen und Wahrnehmung steigert sich die bestürzende Nahwirkung zu dem beglückenden Gefühl der unmittelbaren Beteiligung.

Sicherlich entspricht die technische Möglichkeit mit dem Bestreben, sich an alle Benutzer gleichzeitig zu wenden, den modernen Bedürfnissen, einmal dem Bedürfnis nach Orientierung des politisch und geistig mündig gewordenen Menschen, zum anderen dem Bedürfnis nach Meinungsbildung und drittens dem Bedürfnis nach erlebnisbetonten Kontakten, das namentlich die Einsamen empfinden, wenn sie sich die Unterhaltung mit den vielen ihnen sympathischen Darstellern vor das Auge holen. Das Fernsehen gehört zum Konsum und zur Nutzung der Freizeit. Es schafft auch bei den Jugendlichen den neuen Typ des Fernseh-Intellektuellen. Chancen und Möglichkeiten, aber auch Gefahren und Bedrohungen werden offensichtlich. Im Bestreben, allen alles zu bieten, verleitet dieses Massenkommunikationsmittel dazu, oft niveaumäßig unterdurchschnittliche Programme zu gestalten und, jedenfalls in einem großen Teil des Programms, die Mittelmäßigkeit zu pflegen.

Im Blick auf den immer mehr erforschten Fernsehgenuß der Kinder ergeben die Feststellungen, etwa von Prof. Stückradt und anderen, auch ausländische Erhebungen, daß die Kinder meist 18 Stunden in der Woche vor dem Fernsehschirm sitzen, ein Programm-Ragout des Pantoffelkinos über sich ergehen lassen, wobei ein erheblicher Teil der Kinder vom Erwachsenen-Programm nicht zu verdrängen ist. Man hat auf die gesundheitlichen Nachteile aufmerksam gemacht, auf den Bewegungsmangel, auf die Fernseh-Süchtigkeit von Kindern, die besonders dem Kölner Kinderarzt Dr. Benholdt-Thompson bedenklich schien. In einem zusammenfassenden Bericht von Prof. Dr. Dr. H. Nachtsheim vom Max-Planck-Institut für vergleichende Erbbiologie und -pathologie wird auf die übereinstimmenden Forschungsergebnisse hingewiesen, daß Kinder mit Neigungen zu Anfällen, besonders hochgradig foto-sensible Kinder vom Fernsehen Dauerschäden davontragen können.

Auf der anderen Seite stellt man bei Fernseh-Kindern pädagogisch keine Leistungsrückgänge in den Schulen fest, höchstens eine gewisse Abgespanntheit und Konzentrationsschwäche, wenn am Abend vorher das Erwachsenen-Programm gesehen worden ist.

In der Frage der Verantwortung für das Fernsehen wird der Ball zwischen den Trägern des Massenmediums, d. h. den öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten, und den Pädagogen immer hin- und hergeworfen. Die Anstalten lehnen eine pädagogische Grundhaltung und Grundverpflichtung ab und meinen, daß es allein Aufgabe der Eltern und Erzieher sei, hier den Konsum der Kinder zu steuern.

Man wird erkennen müssen, daß es sich um eine Gesamtverantwortung der Gesellschaft handelt. Beide, Sendeleitungen und Pädagogen, sind verpflichtet, bei

der Benutzung dieses Mediums die gebührende Rücksicht auf die heranwachsende Jugend zu nehmen. Gesetzliche Bemühungen um Einführung der 21-Uhr-Grenze und um Ausschaltung erziehungs-feindlicher Sendungen aus dem Programm haben bisher noch keinen klaren gesetzgeberischen Niederschlag gefunden. Die Rundfunkanstalten sind besorgt, daß „eine Pädagogisierung" des Programms zu einer öden Langeweile führen könne, obgleich geistige Versteppung keineswegs mit einem pädagogisch guten Programm identisch zu sein braucht.

Bisher sind die Kinder- und Jugendprogramme immer noch Stiefkinder der gesamten Programmgestaltung. Glücklicherweise verhindern allgemeine Aufmerksamkeit und Jugendschutzdenken hier Auswüchse, wie sie in USA beobachtet worden sind. Aber die pädagogisch einwandfreien Formen guter Jugendsendungen und attraktiver Jugendprogramme sind offenbar noch nicht gefunden.

Das letzte Wort über das Schulfernsehen ist noch nicht gesprochen. Man wird aber nach den erfolgreich durchgeführten Versuchen der Überzeugung sein können, daß auch das Schulfernsehen ebenso wie der Schulfunk seine Bedeutung erlangen wird.

Das pädagogische Problem wird deutlich in der Verantwortung der Eltern, die dazu gebracht werden müssen, ihre Kinder in rechter Weise auf dieses Massenmedium vorzubereiten und zu seinem rechten Gebrauch zu erziehen. Man darf überzeugt sein, daß in einem kultivierten Familienleben die positiven Erfolge einer neuen Massenkommunikation die möglichen negativen Einflüsse eliminieren werden.

Ebenso wie es eine Film-Pädagogik, eine Urlaubs-Pädagogik, eine Geschlechter-Erziehung oder eine alkohol- und tabakfreie Jugenderziehung gibt, wird das Thema „Fernseh-Pädagogik" immer mehr in den Mittelpunkt rücken. Der psychische Prozeß beim Film und Fernsehen wird wahrscheinlich der gleiche, ein Lernprozeß, sein, während die triebdynamische Wirkung nur als ein Sonderfall des Lernvorgangs angesehen werden kann.

Von da aus ergeben sich auch die der Pädagogik neu entstehenden Chancen. Grundkräfte, Lebenslagen und Stimmungen können von dem Massenmedium beeinflußt werden. Es kommt nur darauf an, ob der Einfluß zum Guten oder Schlechten ausschlägt. Wie bei allen Massenkommunikationsmitteln wird der pädagogische Ratschlag vor dem „zu früh", „zu viel" und „wahllos" Benutzen warnen müssen. Eine kritische Einstellung und damit Ansätze zur Bildung können gerade von diesem Massenmedium kommen.

Das entscheidende Problem bei dem Gebrauch aller Massenmedien durch die Jugend liegt offensichtlich darin, ob und wieweit sich die Persönlichkeit gegen die Massenmedien durchsetzt. Wir wissen, daß mit dem Begriff des Mediums nichts Magisches verbunden ist, sondern daß darunter nur das Mittel verstanden wird, das die Massen zur Einheit führen soll. Die technischen Instrumente an und für sich sind wertneutral. Es kommt nur darauf an, daß sich die Massenkommunika-

tionsmittel nicht gegen den jugendlichen Konsumenten bewegen, sondern daß Persönlichkeit und Werthaltung des jungen Menschen in der rechten Weise durch positive Leitbilder geformt werden. Sich gegen die technischen Medien zu wenden, nützt sicher nichts. Sie sind einfach da und müssen nur dahin gebracht werden, daß sie anerkannten erziehlichen Grundsätzen die Achtung zollen.

Die Frage, die die Jugend bewegen sollte, lautet immer, in welcher Weise sie ihre Freiheit auch angesichts dieser neuen großen Fernmächte zu wahren weiß, wie sie den Einfluß der Massenkommunikationsmittel später mitsteuern kann, damit der berechtigte Anspruch auf „Freiheit der Person" von dem schleichenden Terror der Massenkommunikationsmittel gewahrt wird. Wir haben gesehen, daß die geheimen Miterzieher weder geheim, sondern recht offensichtlich, nicht Erzieher, sondern einfach vorhandene Steuerungskräfte sind. Der Pädagoge muß sie „in den Griff bekommen". Er muß dazu beitragen, daß die Jugend auch gegen den Strom schwimmen lernt, neben der Anpassung auch den Widerstand kennt, neben den Tatenergien auch die Hemmungsenergien entwickelt. Alles kommt darauf an, der Jugend zu zeigen, daß man in der Fernseh-Ära nicht dem Konsumenten-Schicksal, der geistigen Sklaverei zu verfallen braucht, sondern die schöpferischen Antriebe der Persönlichkeit erhalten kann. Nicht die Massenkommunikation ist verdammenswert, nicht die Medien dürfen bekämpft werden – das einzig Schwierige ist und bleibt der Mensch, wie er mit diesen Mitteln fertig wird, sie leitet, lenkt und aufnimmt.

Der Christ und die Obrigkeit

Hans Wulf SJ

Der evangelische Bischof von Berlin-Brandenburg und ehemalige Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland Otto Dibelius hat bekanntlich 1959 zum 60. Geburtstag des lutherischen Landesbischofs Hanns Lilje diesem eine als Privatdruck herausgegebene Schrift überreicht, die den Titel trägt: „Obrigkeit. Eine Frage an den 60jährigen Landesbischof". Diese Frage bezog sich zunächst auf ein philologisches Problem. Es ging darum, ob man in Luther Römer 13, 1 übersetzen darf: „Jedermann sei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat". Warum erschien diese Übersetzung dem Bischof als fragwürdig? Luther übertrug das griechische

Wort „exousia" mit Obrigkeit.Diese Verdeutschung aber, so erschien es Dibelius, schließe ein bestimmtes Verständnis von obrigkeitlicher Gewalt ein, die Vorstellung nämlich von einer patriarchalischen Herrschaft. Nach dieser werde der Fürst als Landesvater einem Volke unmittelbar und direkt vorgesetzt. Dibelius schreibt: Das „Wort ‚übergeordnete Mächte' übersetzt nun Luther mit ‚Obrigkeit'. Und das ist die Frage, um die es sich hier handeln soll: ob dies Wort dasjenige wirklich wiedergibt, was Paulus gemeint hat, oder ob es gar den Bibelleser zu einem falschen Verständnis einer wichtigen biblischen Weisung verführt?" [1] Hinter dem Übersetzungsproblem stand natürlich die eigentlich gemeinte Sachfrage. Kann das paulinische Wort überhaupt noch auf die Gestalt heutiger Herrschaft, sei sie demokratisch oder – hier wird der Kern der Frage berührt – totalitär, bezogen werden. Diese prekäre Frage konnte in den überaus leidenschaftlichen Diskussionen der verschiedensten Personen und Gremien der evangelischen Kirche nicht geklärt werden. Somit ist es verständlich, daß Dibelius, wie er es schon angekündigt hatte, seinen Standpunkt noch einmal darlegt[2]. Doch auch diese seine neue Schrift fand nicht die Zustimmung aller evangelischen Christen. So wurde sie z. B. vom Generalsuperintendenten Jacob mit anderen Mitgliedern der ostberliner Kirchenleitung abgelehnt; die westberliner Regionalsynode der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg diskutierte in ihrer letzten Sitzung im Dezember 1963 die Obrigkeitsfrage nicht, sondern beschloß die Bildung eines Ausschusses, der für die Synode im Herbst 1964 ein Votum auch über das Buch von Dibelius ausarbeiten soll; Eugen Gerstenmaier dagegen verteidigte es, wenn man vom Sonderproblem des Widerstandsrechts absieht, ausdrücklich[3].

Das Obrigkeitsverständnis von Otto Dibelius

In vier Schritten begründet Otto Dibelius seine Meinung, daß es das, was Luther unter Obrigkeit verstand, heute nirgends mehr, weder im Westen noch im Osten, gebe. Um diese Ansicht zu begründen, beginnt er mit einer sorgfältigen Exegese des klassischen Römerbrieftextes. Er kommt zu folgendem Ergebnis: „Paulus hat den Gedanken, daß in den übergeordneten Gewalten stets eine gottgegebene Autorität gegenwärtig sei, der sich jedermann zu unterwerfen habe, nicht von der Grundlage seiner Theologie her selbständig gebildet. Er hat ihn vielmehr aus der geistigen Welt der griechisch-jüdischen Diaspora übernommen ... (und) damit innerhalb der christlichen Verkündigung Legitimität verliehen" (49/50). Vor allem lägen stoische Gedanken der Formulierung des Textes zugrunde. Sie seien nicht spezifisch christlich. Weiterhin handle es sich um Aussagen, die sich mehr auf der Ebene abstrakter Begrifflichkeit hielten. „Auf die irdische Wirklichkeit ist er (Pau-

[1] Text zitiert nach: Stimme der Gemeinde. 11 (1959) Heft 19.
[2] Otto Dibelius, Obrigkeit (Stuttgart-Berlin 1963).
[3] Eugen Gerstenmaier, Was ist Obrigkeit?, in: Christ und Welt, 16. Jg. Nr. 50.

lus) dabei – griechischer Denkweise entsprechend – nicht eingegangen" (50). Als Wesenssinn der staatlichen Autorität werde allein die Funktion, das Gute zu belohnen und das Böse zu bestrafen, bestimmt. „Damit ist dasjenige bezeichnet, was in allem Wandel der staatlichen Formen grundlegende Funktion aller übergeordneten Macht ist und bleiben muß" (50). Deshalb habe der Mensch diesen zu gehorchen. Das einzuprägen sei die eigentliche Absicht des Apostels. „Wer Römer 13 den Staat sucht, wird vergebens suchen. Römer 13 redet nicht vom Staat, sondern vom Menschen. Daß der Mensch den übergeordneten Gewalten gehorsam sein soll, ist Inhalt und Absicht der ganzen Stelle. Und zwar der Mensch ganz im allgemeinen, ohne jede nähere Bestimmung" (31). Schlechthin entscheidend für Dibelius ist aber, daß Paulus voraussetzt, daß die Autoritäten eines Gemeinwesens nach allgemein anerkannten sittlichen Maßstäben handeln. „Es ist also ein Rechtsstaat, an den hier gedacht ist" (38). Daraus wird unerbittlich die Konsequenz gezogen. „Von dieser Voraussetzung losgelöst, verlieren die Weisungen von Römer 13 ihren Sinn und damit auch ihre Autorität" (50). Zwar könnten die übergeordneten Mächte, ohne daß daraus die praktische Folgerung einer grundsätzlichen Verweigerung des Gehorsams gezogen werden dürfe, in einzelnen Fällen gegen Gottes erkannten Willen handeln. „Nicht denkbar aber ist es, daß solche überragenden Mächte (d. h. solche, von denen in Römer 13 allein die Rede ist) die Gebote Gottes grundsätzlich verwerfen, daß sie eine Gemeinschaft errichten, in der sie, von ihrem eigenen Interesse geleitet, selber bestimmen, was gut und böse ist, und daß trotzdem die Weisungen von Römer 13 auf sie und auf die ihnen untergeordneten Mächte angewandt werden. Das wäre eine glatte Verfälschung des Neuen Testaments" (51). Religiös begründete Sittlichkeit und Rechtlichkeit der staatlichen Macht sind also nach Dibelius für Paulus die schlechthinnige Bedingung dafür, daß jedermann ihr untertan sein solle.

In einem 2. Kapitel wird Luthers Verständnis von Obrigkeit dargelegt und dem Paulustext konfrontiert. Zunächst wird bemerkt, daß in den Bibelübersetzungen, die dem Reformator vorlagen, das Wort Obrigkeit nicht vorkommt. Überall hatte man die entscheidenden Worte des Textes wortgetreu mit „höhere Gewalten" übersetzt. Man folgte einfach dem Vulgatatext, der den Urtext richtig wiedergab, wenn er formuliert: „omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit". Die Übersetzung Luthers dagegen sei schon eine bestimmte und einschränkende Deutung. Zunächst sei bei Luther mit „jedermann" nicht jeder Mensch, sondern nur der Christ gemeint. Vor allem aber würden die nicht genauer spezifizierten „übergeordneten Mächte" zu einer personhaften Obrigkeit. Ihre von Gott stammende Gewalt werde so persönlich auf jeden einzelnen bezogen. Dieser erkenne in seiner besonderen Obrigkeit seinen gottgewollten Landesvater. Zusammenfassend kann der Bischof sagen: „Das ist also die Obrigkeit, die im kleinbürgerlichen Deutschland der Christ jeweils vor sich hatte: der Kurfürst von Sachsen und der Graf von Katzenelnbogen, der Ratsherr Pirkheimer in Nürnberg und der Junker Hans

irgendwo auf seiner Ritterburg. Mit anderen Worten: Der Text mit seiner allumfassenden Bedeutung ist hermeneutisch interpretiert in die Verhältnisse des deutschen 16. Jahrhunderts hinein" (54/55). Wegen der persönlichen Bezogenheit von Obrigkeit und Untertan schwinge noch ein weiteres Moment in der Übersetzung Luthers mit, das Moment der persönlichen Verantwortung. „Die Obrigkeit hat eine umfassende Verantwortung für ihre Bürger. Und zwar eine patriarchalisch empfundene Verantwortung. Eine Verantwortung, wie sie der Vater für seine Kinder hat" (57). Gerade dieses Verständnis habe Luther dem deutschen Volke eingeprägt. Obrigkeit erschien nicht vor allem als sachhafter Apparat, sondern als persönliche Befehlsgewalt, zu der man ein persönliches, positives oder negatives Verhältnis hatte. „Durch Martin Luther – nicht durch den Urtext des Neuen Testaments! – ist das Luthertum obrigkeitsfromm geworden" (61). Obrigkeit im Sinne Luthers gebe es heute allerdings nicht mehr. Denn die modernen Staaten seien demokratisch verfaßt. Alle Gewalt gehe vom Volke aus. „Nicht mehr ist ... die ‚Obrigkeit' verantwortlich für das Volk; sondern das Volk ist dafür verantwortlich, was es für eine Regierung hat" (63). Doch sei weder ein obrigkeitsstaatliches noch ein demokratisches Verständnis von politischer Autorität im Römer 13 ausgesagt; der Christ sei deshalb gehalten, zu dem zurückzufinden, „was Römer 13 mit griechischen Worten geschrieben stehe" (65). Wenn demnach auch „die ‚übergeordneten Mächte' die absolute Autorität nicht wiedergewinnen werden, die sie im vordemokratischen Zeitalter hatten, warum sollte Gott nicht mit relativen Autoritäten und bedingten Weisungsbefugnissen regieren" (67)? Solche Befugnis, daran wird noch einmal erinnert, gelte aber nur, wenn sie sich an sittlichen Maßstäben orientiere, an solchen, „die nicht menschlicher Willkür entsprungen sind, sondern sich auf Gottes Gebot stützen und damit als unabänderlich zu gelten haben" (67).

Von dieser ethischen Forderung aus gesehen stellt sich nach Dibelius das Problem der Verbindlichkeit obrigkeitlicher Anordnungen noch einmal neu und radikaler gegenüber totalitären Staaten. In dem Kapitel: „Römer 13 und der totalitäre Staat", wird deshalb zunächst das Grundprinzip des Totalitarismus sorgfältig analysiert. Die Analyse kommt zum Ergebnis, daß im totalen Staat die gesamte Existenz des Menschen auf diesen hin ausgerichtet und von diesem beansprucht werde. In solchen Staaten beherrsche nicht nur eine Minderheit, die staatstragende Partei, die Gesamtheit der Bürger, sondern – und das erscheint als das Wesentliche – bestimme von sich aus, was gut und was böse sei, mit der Konsequenz: „Wo eine Partei selber bestimmen will, was gut und böse ist, kann es ein metaphysisch verankertes Recht, das für alle gilt, für die Machthaber ebenso wie für die, die von ihnen beherrscht werden, nicht geben ... Recht ist Macht und Macht ist Recht" (83). Ein solches System widerspreche aber grundsätzlich der paulinischen Lehre über den Staat oder genauer über den Gehorsam den „übergeordneten Mächten" gegenüber. Und so wird das dezidierte Urteil gefällt: „Die christliche Kirche kann den

totalen Staat und seinen Funktionär nicht als eine Instanz betrachten, der sie nach Römer 13 Gehorsam schuldig sei" (96). Oder auch: „Wir müssen es ablehnen, irgendeinem totalitären System die Anerkennung zuteil werden lassen, daß es im Sinne von Römer 13, von Gott' sei" (100), ihre Machthaber sind also nicht in einem christlichen Sinn Obrigkeit, nicht gottgewollte „übergeordnete Gewalt" in einem Gemeinwesen.

Im letzten Kapitel: „Von der Freiheit eines Christenmenschen", wird das Problem des Gehorsams gegenüber der Staatsgewalt im einzelnen erörtert. Zunächst behandelt Dibelius die Frage der sittlichen Erlaubtheit des Widerstands gegen eine total ungerechte staatliche Herrschaft. Es soll der Sinn der Worte Römer 13, 2: „Wer sich nun der Obrigkeit widersetzt, der widerstrebt Gottes Ordnung", erhellt werden. Hier nun, meint der Bischof, gelte vor allem: „Die Kirche Jesu Christi leistet keinen offenen Widerstand gegen die Machthaber. Sie ruft auch nicht dazu auf. Kirchen machen keine Revolution" (105). Dem einzelnen Christen dagegen, der zum gewaltsamen Widerstand gegen ein verderbliches Regime entschlossen sei, müsse die Kirche ein Doppeltes sagen. Zuerst, daß Mord eben Mord bleibe, aus welchen Motiven auch immer er begangen werde, dann aber müsse sie den Täter an Gottes Barmherzigkeit verweisen. „Nur Gott kann das Blut abwaschen, das an Menschenhänden klebt. Und es ist die freudige Zuversicht der Christen, daß Gott in seiner Barmherzigkeit das auch tun wird, wenn nämlich das eigene Leben in freier Selbstverleugnung eingesetzt war, um anderen die Freiheit zu bringen, und wenn so der Glaube auch über die schwerste Schuld triumphiert" (108). Hier gewinne „das große Wort Martin Luthers: ‚Pecca fortiter et crede fortius' " (108) seinen tröstlichen Sinn.

Was nun die täglichen Anordnungen einer legitimen staatlichen Autorität betreffe, sei Gehorsam geboten. Auf die Frage: „Wieweit ist der Christ verpflichtet, sich diesen Geboten zu unterwerfen?" (111), antwortet Dibelius ohne Zögern: „Er soll sich unterwerfen! Weil in einem solchen Staat Gott selber mit seinem ewigen Recht hinter den übergeordneten Gewalten steht, darum soll der Mensch sich unterwerfen!" (43) Dieser Gehorsam entspringe für den Christen allerdings nicht einer gesetzhaften Verpflichtung, sondern allein der Freiheit, die dem Liebesgebot Christi entspreche. „Für den Christen gibt es Gesetze und Anweisungen, denen er gehorchen müßte, überhaupt nicht! Oder vielmehr: Es gibt für ihn nur ein Gesetz, das ist die lex caritatis, also das große Gebot der Liebe. Danach allein richtet er sich" (114). Wenn immer ein Staat in der Ordnung von Römer 13 stehe, werde „aller Wahrscheinlichkeit nach" (128) das von ihm Gebotene und das der Liebe Christi Entsprechende sachlich identisch sein; wenn aber das gültige Gesetz der Obrigkeit und das Gebot christlicher Liebe auseinanderfallen, dann ist der Christ nicht gehalten, zu gehorchen. Dieser Ungehorsam sei gewiß gegen die Weisung von Römer 13, aber der Christ „hatte dabei ein gutes Gewissen. Freiheit eines Christenmenschen" (120).

In einem totalen Staatswesen liegen die Dinge dagegen ganz anders. In einem solchen gebe es, wie schon oben ausgeführt, überhaupt keine Autorität im Sinne von Römer 13, auch nicht deren Zerrbild; denn ein solches könnte ja noch grundsätzlich am Leitbild des Römerbrieftextes gemessen werden. Die Obrigkeit in einem totalitären Staat dagegen sei nicht gottgewollte Herrschaft. In ihrem Machtbereich bleibe somit der Mensch und auch der Christ nur dem Gesetz der Nächstenliebe verpflichtet. „Der Christ muß, im Bewußtsein seiner Freiheit, prüfen, was er diesen Anordnungen gegenüber zu tun hat, um das Gesetz der Liebe zu erfüllen. Sein Gewissen wird einen anderen Maßstab anlegen, als ihn der Gesetzgeber angelegt hat" (129).

Wir fassen zusammen: (Erstens): Nach der Auffassung von Otto Dibelius läßt sich Römer 13, 1–7 so wiedergeben: „Jedermann sei den echten und gültigen Machthabern gegenüber zur Unterwerfung bereit. Denn solche echte und gültige Machthaberschaft ist immer unter Gott, und wo sie sich findet, da ist sie von Gott verordnet" (51). (Zweitens): Das patriarchalische Verständnis Luthers von Obrigkeit hält sich, wenngleich den Textsinn einschränkend, noch innerhalb dieser Aussage, ein totalitäres dagegen nicht. (Drittens): Nur einer Obrigkeit im paulinischen Sinn ist jedermann zum Gehorsam verpflichtet, der Christ gewiß nicht zu einem gesetzhaften, sondern zu einem solchen, der aus der Freiheit der Liebe geleistet wird. Im Herrschaftsbereich einer totalitären Tyrannis verpflichtet allein das „Gesetz der Nächstenliebe". – Entsprechen diese Thesen auch dem katholischen Verständnis von obrigkeitlicher Gewalt?

Die Deutung von Römer 13, 1–7

In der Einleitung zu seinem Buch bemerkt Bischof Dibelius ausdrücklich, daß es nicht den Grundriß einer christlichen Staatsphilosophie enthalte, sondern sich ausschließlich mit der Deutung von Römer 13, 1–7 beschäftige. Somit haben wir zunächst zu fragen, ob die Exegese dieses Textes mit einem katholischen Verständnis übereinstimmt. Im großen und ganzen – ja! Vergleichen wir etwa den oben zitierten zusammenfassenden und deutenden Text mit dem eines zeitgenössischen katholischen Exegeten: „Jedermann ist zur Unterordnung unter die von Gott gesetzte und Gottes Willen vollstreckende staatliche Gewalt verpflichtet, und zwar ‚um des Gewissens willen'"[4]. Wir können hier keinen Unterschied feststellen. Näherhin entfaltet Paulus an unserer Stelle in drei Schritten das dem Menschen gemäße Verhalten zur staatlichen Obrigkeit. Zuerst wird die allgemeine Maxime formuliert: „Jedermann soll den obrigkeitlichen Gewalten untertan sein." Dann folgt die Begründung: „Denn es gibt keine Gewalt, die nicht von Gott (stammt), die bestehen-

[4] Otto Kuss, Paulus über die staatliche Gewalt, in: Theologie und Glaube 1955, Heft 5; vgl. H. Schlier, Die Zeit der Kirche, 1956, 16.

den sind von Gott angeordnet." Endlich wird die Folgerung entwickelt: „Darum ist es notwendig, sich ihr zu unterwerfen, nicht nur um des Zorngerichtes, sondern auch um des Gewissens willen." Es ist hier auffällig, wie sehr und scheinbar unproblematisch die Anordnungen der Obrigkeit mit dem Willen Gottes identifiziert werden. Die Frage, was zu geschehen habe, wenn eine Obrigkeit Anordnungen trifft, die gegen das christliche Verständnis von gut und bös verstoßen, wird ausdrücklich und unmittelbar nicht behandelt.

Einige Vorbehalte sind dennoch gegenüber der Exegese von Dibelius zu machen. Er meint, der Apostel sei bei der Mahnung, den übergeordneten Mächten zu gehorchen, mehr von der Urgestalt staatlicher Obrigkeit ausgegangen. Er sagt, „auf die irdische Wirklichkeit ist er dabei – griechischer Denkweise entsprechend – nicht eingegangen" (50). Dagegen wird von katholischen Exegeten eingewendet[5], Paulus habe gerade als Jude konkret und immer heilsgeschichtlich gedacht. Aber eben dieses konkrete Denken, so fügen wir hinzu, enthält wesenhafte, metaphysische und somit naturrechtliche Elemente. Diese sind in der Tat im Text zu Wort gekommen. Mit der von Dibelius mit Recht beobachteten Abstraktheit der paulinischen Aussage scheint seine Bemerkung, „Reflexionen über die Bedeutung übergeordneter Mächte für das säkulare Gemeinschaftsleben der Menschen können aus Römer 13 nicht abgeleitet werden", nicht ganz vereinbar zu sein. Das Gegenteil dürfte stimmen. Allerdings wäre unter säkularer Gemeinschaft dann eine welthafte, nicht eine einfachhin gottlose zu verstehen. Überhaupt kommt Dibelius in seiner Exegese nicht ohne ein entfaltendes Verfahren aus, ohne ein Verfahren also, das das immer schon Mitgemeinte in rationaler Weise ans Licht bringt. Wie könnte er sonst so scharf sagen, daß der Text im Horizont einer Rechtstaatlichkeit geprägt worden ist? „Es ist also ein Rechtsstaat, an den hier gedacht ist – ein Rechtsstaat im allgemeinsten Sinn des Wortes, aber doch eben ein auf göttliches Recht gegründetes Staatswesen" (38). Gerade so und nur so kann dann ein totalitäres Staatswesen im definierten Sinn von Römer 13 her und damit aus Glaubensgründen abgelehnt werden. Römer 13 sagt nicht nur, was Obrigkeit tut, sondern (implizit) auch, was sie zu tun hat. Somit scheint die einschränkende Aussage von Dibelius: „Aber wenn (Paulus) das Ganze übersieht und in eine Maxime zusammenfaßt, dann kann er nur sagen: Bei dem Staat ist Recht und Gerechtigkeit! Er sagt nicht: Bei ihm soll das Recht sein" (41), dann nicht gerechtfertigt, wenn man begreift, daß den Aussagen der Heiligen Schrift jeweils eine Aufforderung entspricht.

Wesen und Erscheinung

In dem zweiten, die Meinung von Otto Dibelius zusammenfassenden Satz, wurde festgestellt, daß Luthers Obrigkeitsauffassung sich noch innerhalb des pau-

[5] Rudolf Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments (München ²1962) 190.

linischen Textes halte, eine totalitäre dagegen nicht. Damit ist grundsätzlich das Problem von Wesen und (geschichtlicher) Erscheinung des Staates gestellt. Dibelius lehnt Wort und Begriff Obrigkeit für ein demokratisches Staatswesen ab und behauptet, „daß das Neue Testament unter ... ‚Obrigkeit' etwas anderes versteht, als was wir 400 Jahre lang bei diesem Wort im Herzen und Gefühl gehabt haben" (66). Dem kann man nicht einfachhin zustimmen. Auch Luther hat mit dem Wort Obrigkeit trotz seines zeitbedingten Verständnisses ein Überzeitliches und immer Gültiges getroffen.

Was ist bezüglich der staatlichen Obrigkeit unveränderliches Wesen und was ist bestimmte, geschichtlich wandelbare Erscheinung? Obrigkeit oder Staatsgewalt nennen wir jenes Organ, das eine konkrete Gesellschaft im Akt ihrer Staatswerdung aus sich heraussetzt und durch das ihre Glieder auf den objektiven Wert des Gemeinwohls hin ausgerichtet werden sollen. In ihr, der Obrigkeit, wird eine Gesellschaft politisch verfaßt und an sich in letzter Instanz und Intensität geordnet und geeint. Obrigkeitliche Gewalt kann demnach definiert werden als das Recht, ein politisches Gemeinwesen direkt, wenn es sein muß, mit Macht auf sein übereinzelnes Ziel, auf das öffentliche Wohl hin zu orientieren. Sie ist gottgewollte Gewalt, weil erst in solch umgreifender Ordnung der Mensch, der einzelhaft und gemeinschaftsbezogen in eins ist, (relativ) zu sich selbst kommen kann. Staat und Obrigkeit sind um des Menschen, um seiner Menschwerdung willen da. Die obrigkeitliche Gewalt ist, staatsphilosophisch betrachtet, ursprünglich potentiell in der Gesellschaft anwesend[6]. In der Staatswerdung einer Gesellschaft, sagen wir eines Volkes, tritt sie in Erscheinung, ja die Staatswerdung und das In-Erscheinung-Treten der obrigkeitlichen Gewalt sind real identische Vorgänge. Die aus der Gesellschaft herausgesetzte obrigkeitliche Gewalt bleibt, solange sie politisch existiert, in ihr unverlierbar und unveräußerlich anwesend, ihre Repräsentanten bleiben Organe der Gesellschaft. Obrigkeitliche Gewalt steht nicht dem Staate gegenüber, sondern ist eine ihre eigene Gewalt, ist „gesellschaftliche Gewalt im strengen Sinne des Wortes"[7]. Nur ihre konkreten Träger und die Form der Trägerschaft, weiterhin die Mächtigkeit und Ausdrücklichkeit ihrer Aktualisierung, können wechseln. Hier ist das geschichtliche Element angesiedelt, und hier allein hat sich ein geschichtlicher Gestaltwandel ereignet. Wenn immer man diesen Sachverhalt durchdenkt, wird man erkennen, daß in allen wesensgerechten Staatsformen das Moment der obrigkeitlichen Gewalt anwesend ist. Nur ein Positivist könnte das von seinen Voraussetzungen her leugnen. Natürlich wissen wir, daß die Obrigkeit zur Zeit Luthers ihren Ursprung und ihr Wesen anders verstand und daß der Reformator dieses Verständnis unreflex übernahm. Das ändert aber nichts an der Sache in ihrem überzeitlichen Wesen. Wir werden also das Wort Obrigkeit, das übrigens im katholischen Bereich niemals den typisch lutherischen Klang hatte, ruhig bei-

[6] Suarez, De legibus III. c. 3 n. 2; Defensio fidei III. c. 2 n. 9; Bellarmin, De laicis, c. 6.
[7] Wörterbuch der Politik: Zur christlichen Staatslehre (Freiburg 1948), Sp. 34 (O. von Nell-Breuning).

behalten dürfen. Auch in einem demokratisch verfaßten Gemeinwesen wird sein Wesenssinn erfüllt. Auch der Bürger in einer Demokratie ist noch, wenngleich nicht nur, „Untertan".

Der staatsbürgerliche Gehorsam

Im letzten Abschnitt seines Buches behandelt Dibelius drei zusammenhängende Probleme: das des Widerstandsrechts einer totalitären Staatsgewalt gegenüber, dann die Frage nach einem angemessenen Verhalten des einzelnen im Machtbereich eines solchen Systems, endlich die Gestalt des christlichen Gehorsams im Raum einer legitimen staatlichen Autorität.

Es wurde schon erwähnt, daß Eugen Gerstenmaier mit der Ansicht des Bischofs bezüglich des Widerstandsrechtes nicht ganz einverstanden ist. Sie erscheint ihm „einerseits von eindrucksvoller Konsequenz, andrerseits aber wird (sie) der Tatsache nicht ganz gerecht, daß die Christen – nicht die Kirche – Bürger zweier Welten sind. Praktisch trägt Otto Dibelius dem jedoch soweit Rechnung, daß schließlich auch der damit zufrieden sein kann, der ihm in diesem Stück nicht durchweg folgt. Das Pecca fortiter Luthers, sein ‚sündige tapfer und glaube noch tapferer' wird auch für Dibelius zu einer legitimen christlichen Verhaltensweise in den äußersten Grenzbereichen menschlicher Existenz." Wir haben nicht vor, das delikate Problem des „Widerstands" noch einmal zu behanden. Es ist in dieser Zeitschrift schon ausführlich geschehen[8]. Nur zwei Sätze eines Moraltheologen seien zitiert: „Entsprechend krasser Mißbrauch der Staatsgewalt unter Gefährdung bzw. Zerstörung des Gemeinwohls und wesentlicher Menschenrechte, evtl. bis zur Tötung schuldloser Bürger, vorausgesetzt, muß sich aktiver Widerstand an folgende Bedingungen halten." Es folgen die bekannten Bedingungen für die sittliche Erlaubtheit des nur mittelbar Gewollten, der „actio duplicis effectus", wie die Moraltheologen sagen. Entscheidend für unser Problem ist die vierte Bedingung. Sie lautet: „Die Widerstehenden dürfen nicht als blutige Angreifer erscheinen, drohen oder handeln. Leistet der schwer schuldige Gewaltherrscher seinerseits blutigen Widerstand, so befinden sie sich wegen der Berechtigung des ihrerseits unblutigen Vorgehens in persönlicher Notwehr und kann ihnen entsprechende Selbstverteidigung und vorsichtige Vorbereitung darauf nicht verwehrt sein."[9] Zwar ist dieser Satz nicht übermäßig klar formuliert. Der entscheidende Punkt, ob nämlich die „Widerstehenden" in der sicheren Voraussicht eines blutigen Angriffs des schuldigen Tyrannen in einer Präventivmaßnahme sozusagen den „ersten Schuß" tun dürfen, wird nicht klar genug behandelt. Immerhin wird dieses deutlich: Katholische Moraltheologen subsumieren die „Not-Wendigkeit, erlaubte Absicht und Reichweite aktiven Widerstands" heute, sicherlich belehrt durch die Erfahrungen im

[8] Stimmen der Zeit 141 (1947/48), 410 ff.; Ebd. 145 (1949/50), 385 ff. (P. M. Pribilla).
[9] Staatslexikon, VIII., ⁶1963, Sp. 677 (Rupert Angermaier).

Dritten Reich, das Widerstandsrecht, unter das Notwehrrecht. In diesem wird nicht die Vernichtung des fremden Lebens direkt gewollt, sondern allein die pflichtgemäße Erhaltung des eigenen Lebens angestrebt. Die unter Umständen notwendige Tötung des Angreifers wird als vorauszusehende Folge seiner (des Angreifers) Rechtsverletzung gedeutet[10]. Es ist leicht einzusehen, daß hier nicht ein „pecca fortiter" als legitime christliche Möglichkeit verteidigt wird. Wer immer behauptet, es könne Situationen geben, in denen jemand wissentlich und willentlich sündigen müsse, dürfte die persönliche Sünde überhaupt aufheben. Hier scheint die ungeklärte Unterscheidung von Erbsünde und persönlicher Sünde in der reformatorischen Theologie durch.

Wir kommen zum zweiten von Dibelius behandelten Problem des bürgerlichen Gehorsams. Daß ein solcher vor einer im dargestellten Sinne totalitären Herrschaft streng genommen nicht geleistet werden kann, ist auch katholische Auffassung. Thomas von Aquin sagt ausdrücklich: „Der Mensch braucht menschlichen Machthabern nur soweit zu folgen, als es die Ordnung der Gerechtigkeit fordert. Wenn sie deswegen keine rechtmäßige, sondern nur eine angemaßte Gewalt besitzen oder wenn sie Ungerechtes befehlen, dann sind die Untertanen nicht verpflichtet, ihnen zu gehorchen, es sei denn vielleicht zufällig, um Ärgernis oder eine Gefahr zu vermeiden." [11] Der letzte einschränkende Satz macht darauf aufmerksam, daß unter Umständen das Befohlene, wenn immer es in der Ordnung des Menschlichen liegt, um des Gewissens willen zu tun ist. Der verpflichtende Grund ist aber nicht die (in unserer Voraussetzung nicht bestehende) Autorität des Befehlenden, sondern das in der konkreten Situation erkannte von Natur aus Rechte, das auch im „Gesetz des Glaubens" (Rö 3, 28) wesensnotwendig bleibt und gnadenhaft überhöht wird. In diesem Punkte unterscheidet sich theoretisch, nicht so sehr praktisch, die katholische Auffassung von der durch Dibelius vorgetragenen. Der evangelische Bischof kennt für den Christen nur die Verpflichtung aus dem Gesetz der Liebe. Damit schließt er sich dem „rechtstheologischen Entwurf" von Erik Wolf an, für den ein vernunftgerechtes Recht nur geschichtlich-relativ und soziologisch bedingt sein kann. Absolut erscheint ihm allein das in Gott gründende und in der Schrift verkündigte „Recht des Nächsten" [12]. Es wird hier nicht genügend gesehen, daß es in aller historischen Entwicklung der menschlichen Natur doch sich durchhaltende „Konstanten" gibt, die das Fundament für ein wesenhaftes Naturrecht bilden.

Im Hinblick auf das gottgewollte Verhalten des Christen der rechtmäßigen staatlichen Obrigkeit gegenüber, wird natürlich gesagt, daß er ihrer Weisung zu

[10] Victor Cathrein vertrat in seiner Moralphilosophie schon vor dem ersten Weltkrieg diese Meinung: „Ist aber die Bedrückung eine völlig maßlose, ... so gestatten viele gewichtige Autoritäten den aktiven Widerstand gegen aktuelle Angriffe ... Wir sehen nicht ein, was man gegen diese Ansicht mit Grund einwenden könnte, wofern es sich nur um den Widerstand gegen aktuelle gewaltsame Angriffe handelt und derselbe möglich ist, ohne noch größeres Unglück für die Gesamtheit heraufzubeschwören. Wenn der einzelne sein Leben gegen einen offenbar ungerechten Angriff des Fürsten verteidigen darf, warum sollte dieses Recht nicht allen zustehen?" (Moralphilosophie[5], II., 701/2).

[11] 2. 2. q 104, a 6 ad 3.

[12] Erik Wolf, Recht des Nächsten (Frankfurt-Main 1957).

entsprechen habe, aber diese Entsprechung bedeutet keine Gehorsamspflicht. Einer solchen ist der Christ radikal entnommen. „Der Christ ist gegenüber allen Gesetzen ‚exempt'" (116). Gemäß dem Gebote Christi zur Nächstenliebe unterwirft er sich aber freiwillig der staatlichen Autorität, könnte sich aber unter Umständen auch ihrer Anordnung versagen. „Er kann, wenn das Gebot der Liebe ihn dazu treibt, auch den Gehorsam verweigern und die Konsequenzen auf sich nehmen" (119). Es ist offenbar, daß Dibelius hier der (umstrittenen) Deutung der Zwei-Reiche-Lehre von Johannes Heckel, der auch zitiert wird, folgt[13].

Auch hier können wir als katholische Christen der Anschauung des Bischofs nicht folgen. Und das aus letzten theologischen Gründen. Denn innerhalb der gewiß in sich unterschiedenen und doch real einen Ordnung von Schöpfung und Erlösung kommt nach katholischer Auffassung dem Staat, der als kreatürliche Wirklichkeit unmittelbar auf den Schöpferwillen Gottes zurückgeht, ein relativ eigenständiges Sein zu, dem auch ein spezifisches Sollen des Christen entspricht. Demzufolge konnte Leo XIII. erklären: „Es ist recht und billig, der rechtmäßigen Gewalt, wenn sie Gerechtes vorschreibt, so zu gehorchen, als ob der alles regelnde Wille Gottes es befehlen würde, und es ist vor allem ein Irrtum, zu behaupten: es läge in der Macht des Volkes, den Gehorsam nach Belieben zu verweigern."[14] Weiterhin: „Sowohl das natürliche wie das christliche Gesetz gebieten, daß wir den Vertretern der staatlichen Obrigkeit je nach ihrer Stellung Ehrfurcht erweisen und ihren Befehlen Gehorsam leisten."[15] Dieser Gehorsam sollte als ein christlicher ein Moment jener radikalen Selbsthingabe des Menschen an Gott sein, die die Antwort auf Gottes ebenso radikale Selbsthingabe an uns ist und innerlich von dieser getragen wird. Damit aber wird der Gehorsam des Christen durchformt von der Liebe, wird zu ihrem Ausdruck, ohne sein eigenes Wesen zu verlieren. So verstanden kann es natürlich keinen objektiv gerechtfertigten Grund für einen Widerspruch zwischen staatsbürgerlichem Gehorsam und dem Gesetz der Liebe Christi geben. Mehr noch! Wenn ein Christ den obrigkeitlichen Gewalten im Sinne des Apostels Paulus untertan ist, setzt er heilshafte Akte, die als solche hineinreichen in das Ewige Leben.

Mit hohem Respekt und in weitgehender Zustimmung wird auch der katholische Christ die neue Obrigkeitsschrift von Otto Dibelius zur Kenntnis nehmen. Dabei ist die Tatsache überaus bemerkens- und bedenkenswert, daß nicht wenige alte Freunde und Mitstreiter gegen den Nationalsozialismus dem Landesbischof von Berlin-Brandenburg in seiner Auffassung von der Obrigkeit nicht folgen können, sogar heftig dagegen protestiert haben. Gewiß auch aus theologischen Gründen, vor allem aber – das ist nicht zu übersehen – aus einer je verschiedenen Einschätzung der Wirklichkeit und Wirksamkeit der kommunistischen Herrschaft in den Ländern jenseits des Eisernen Vorgangs. Das scheint, wenn man die Haltung

[13] Johannes Heckel, Lex caritatis, 1953.
[14] Leo XIII., Humanum Genus.
[15] Leo XIII., Graves de Communi.

derselben Leute dem Nationalsozialismus gegenüber bedenkt, keineswegs folgerichtig zu sein. Denn mit Recht schreibt eine angesehene deutsche Wochenzeitung: „Die Unmenschlichkeit gehört zum derzeitigen System (der DDR); sie bildet seinen Wesenskern.“ [16] Genau das aber ist auch die Meinung von Dibelius. Was aber dem Nationalsozialismus Hitlers gegenüber recht war, kann anderen totalitären Mächten gegenüber nicht unrecht sein.

Bericht einer Reise nach Israel

Erich Rommerskirch SJ

Schon in dem Riesenvogel der israelitischen Fluglinie „El Al“, der in neuntausend Meter Höhe mit majestätischer Sicherheit über die Alpen und das Mittelmeer dahinbraust, kommt es mir nach aller theoretischen Vorbereitung nun auch sinnenhaft zum Bewußtsein, daß dies auch eine Reise ins Alte Testament ist. Der schöne Gruß „Schalom“ – „Friede“ – wird uns entboten, die Ankündigungen geschehen zuerst in hebräischer, dann in englischer Sprache, die Inschriften sind hebräisch und die Speisen und Getränke „koscher“. Zwischen Fleischspeisen und Milchspeisen, wie Käse z. B., müssen immer mindestens sechs Stunden liegen. Es wäre eine Unhöflichkeit, zum Kaffee, der nach dem Diner gereicht wird, Milch zu verlangen. Das unreine Schwein ist im ganzen Land verboten. Auch die katholischen Schwestern mit ihrem Hospiz und rein christlichem Waisenhaus in Jerusalem mußten diese nahrhaften Tiere abschaffen. Schön ist es, im Land den Sabbat zu erleben. Er beginnt, wenn am Freitagabend „der dritte Stern“ aufleuchtet. Die Autobusse und die praktischen und billigen Tscheruth-Taxis verkehren nicht, Läden und Kinos sind geschlossen. Wie bei uns die Sonntagsruhe, aber strenger. Am eindrucksvollsten ist das Wiedererstehen der hebräischen Sprache. Man ist verblüfft, den Schuhputzer und den Kellner, die Straßenarbeiter und die Kinder hebräisch sprechen zu hören, und man bedauert, daß einem aus der längst vergangenen Studienzeit nicht mehr von dieser Sprache im Gedächtnis geblieben ist.

Die Eindrücke, die man bei den Fahrten durch das Land mit dem Autobus oder

[16] Die Zeit, Nr. 1, 19. Jahrg., 1964.

Taxis bekommt, sind vielfältig, verwirrend, manchmal widersprüchlich. Der äußere Gesamteindruck ist weit mehr orientalisch, als ich erwartet hatte. Welch ein Leben in der größten Stadt des Landes, Tel Aviv, mit seinen mehr als einer halben Million Einwohnern! Prachtvolle Alleen, Museum, Theater, Konzerthaus, elegante Geschäftshäuser und dann wieder von ärmlich gekleideten, rasch dahineilenden Menschen überquellende, trostlos graue Straßen und verstaubte Omnibusse. Völlig orientalisch und nun vom Judentum östlich europäischer Länder geprägt wirkt Jaffo, das alte Jaffa der Bibel. Bis auf etwa zweitausend verelendete Araber war Jaffo leer, als es im israelisch-arabischen Krieg 1948 kapitulierte. Es gibt heute in Jaffo praktisch nur einen einzigen Hausbesitzer, die Verwaltungsbehörde des verlassenen arabischen Eigentums. Bewohnt wird es von Neueinwanderern aus Jugoslawien, Ungarn, Rumänien, Marokko, deren Lebensstil sich in der neuen Heimat offenbar noch nicht viel geändert hat. Auf hoher Klippe über dem Meer steht die Franziskanerkirche aus dem Jahr 1654 auf den Fundamenten einer mittelalterlichen Zitadelle. Der Pfarrer, ein polnischer Franziskaner, sagt uns, seine Gemeinde bestände zumeist aus den katholischen Frauen und Kindern eingewanderter polnischer Juden. Doch möchte ich anderseits nicht mißverstanden werden, wenn ich sage, der Eindruck sei orientalischer, als ich erwartet hatte, vielleicht sollte ich sagen, südeuropäischer, an das südliche Italien erinnernd. Denn in gewisser Weise ist der Orient zurückgedrängt und verschwindet. Die Photos, die ich aus dem Material für den Bibelunterricht kenne, kommen mir hier wie gestellt und bewußt ausgesucht und keineswegs mehr für das Land charakteristisch vor. Zwar sehen wir gelegentlich noch einen Araber auf dem Esel reiten, und die Frau geht mit der Traglast auf dem Kopf hinter ihm, aber wie wenig bedeutet dieser Eindruck gegenüber Hunderten von Autos auf vorzüglichen Teerstraßen. Die Beduinen mit ihren Kamelen wirken genau so überholt und nicht in das Ganze passend wie bei uns die Zigeuner. Der bekannte Marienbrunnen in Nazareth ist noch da, aber es steht dort keine Frau mehr mit dem Krug auf dem Kopf; denn die Häuser haben Wasserleitung und elektrisches Licht.

Solche Veränderung ist ein Zeichen von der großen, bewundernswerten Leistung der jüdischen Einwanderer seit dem ersten Weltkrieg und des jungen Staates Israel seit 1948. In zahlreichen Vorträgen, Vorführungen und Diskussionen werden wir in den Aufbau, die Situation, aber auch in die schweren und bedrohlichen Probleme des kleinen Landes und Staates eingeführt. „Wir" – es ist an der Zeit, daß ich sage, wer da gemeint ist. Unsere Reise war eine solche für Pädagogen aus der Bundesrepublik und veranstaltet vom „Deutschen Koordinierungsrat der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit" und fand statt vom 30. Dezember 1963 bis zum 13. Januar 1964. Die erste ganz erstaunliche Leistung ist, wie schon erwähnt, die Einführung des Hebräischen als Sprache des Landes. Es war eine Lebensnotwendigkeit für das israelische Volk, zu seiner alten klassischen Sprache zurückzukehren. Man hätte sonst ein Dutzend und mehr Sprachen im

Lande. Alles hat freilich seine zwei Seiten. Den Kindern, die bereits mit hebräischer Sprache aufwachsen, soll es schwer fallen, auf der höheren Schule die so ganz anders aufgebauten europäischen Sprachen zu lernen. Und ist nicht die hohe Leistung so vieler Juden gerade durch den Gegensatz und das Miteinander jüdischer Religion, Kultur, Lebensart mit der Überlieferung, den Anschauungen und Problemen der christlichen Wirtsvölker entstanden? Wird im eigenen Land und im geschlossenen jüdischen Lebensraum die Intelligenz und kulturelle Leistung zurückgehen? Eine Frage nur!

Es galt und gilt, diese Leistung vor allem einem kargen und und an geographischen Bedingungen gegensätzlichen Land abzugewinnen. Es ist wunderbar, durch die Orangenhaine der Sharon-Ebene zu fahren, zu sehen, wie sich die vorher verkommene Ebene Jezreel – das vielumkämpfte Schlachtfeld alter Zeiten – mit Getreidefeldern bedeckt und man in den rauhen Bergen Galiläas mit unendlicher Mühe moderne Farmen errichtet. In den Bergen Judäas sind siebzig Millionen Bäumchen gepflanzt worden, und das in der Spätantike entwaldete Land wird in einigen Jahrzehnten wieder sein wie zur Zeit Jesu. Ein kleines Erlebnis zeigte uns die Höhe dieser Leistung gegenüber dem, was jenseits der Grenzen ist: Nachdem wir gerade in einem Kibbuz Landwirtschaft modernster Art bewundert hatten, sahen wir jenseits der libanesischen Grenze zwei Männer wie zur Zeit Abrahams mit einem primitiven Holzpflug pflügen. Das Land wird mit riesigem Fleiß und unter Einsatz der eigenen Gesundheit kultiviert. Im Norden Galiläas werden die Rinder in den hier angebrachten Offenställen gehalten und in Eilat am Golf von Akaba wohnen bereits achtzehntausend Menschen unter einem den größten Teil des Jahres glühenden Himmel und wachsen Kinder auf – vier Volksschulen und eine höhere Schule –, fast ohne einen grünen Halm zu sehen. In En Gadi, der Oase am Toten Meer, sahen wir einen braungebrannten jungen Mann von den Felsen heruntersteigen, sein Arbeitsgerät in den Händen und das Militärgewehr vor der Brust hängend, der uns an den jungen David erinnerte, und am See Genesareth erzählte uns ein Fischer, man fange in jeder Nacht eine Menge Fische, die dann weiter verarbeitet werden.

Der Aufbau wird sehr überlegt und mit wissenschaftlicher Gründlichkeit betrieben. In Rechovoth besichtigten wir das Weizmann-Institut. Labore, Vorlesungssäle, Professoren, Assistenten. Hier wird besonders Erbforschung bei Pflanze, Tier und Mensch betrieben. Mitten in Orangenhainen liegt das Grab Professor Chaim Weizmanns, der ja der erste Staatspräsident war. Im Museum aber sieht man mit Rührung das Bild des kleinen blassen Jungen vor dem russischen Bauernhäuschen mit den biederen Eltern und bedenkt diesen von Enthusiasmus und Forschergeist getragenen Lebensweg. In einer Orangenpackerei ist das Arbeitstempo der Arbeiterinnen am Fließband kaum anzusehen. Aschdod, Häuser im öden Dünensand, im Reisehandbuch noch kaum erwähnt, wird in raschem Tempo zu einem großen Hafen aufgebaut, und schon schiebt sich die Mole weit ins Meer hinaus. Ich per-

sönlich war von diesem Aufbau und dieser bewundernswerten Leistung am meisten beeindruckt durch Beersheba. Wem irgendwie die Bibel etwas bedeutet, der muß bei diesem Namen tief bewegt sein. Hier ist die Heimat der Patriarchen. Hier waren Abraham, Isaak und Jakob. Hier sprach der Gott des Bundes zu ihnen. Und nun ist dieses Beersheba am Rand der Wüste eine werdende Großstadt. Neue Stadtviertel, weiße, braune und pastellfarbene Häuser gruppieren sich weit herum um die alte Marktstadt der Beduinen. Im Wüsteninstitut wird geforscht und geplant, wie man den Negev fruchtbar und bewohnbar machen kann. Der größte Reichtum dieser Stadt in der Wüste aber sind die Kinder. 40 % der Einwohner sind unter vierzehn Jahren. Das IV. Gebot wird hier, so sagt man uns, vorbildlich gehalten. Eine Frau, die sich dieser Scharen von Kindern begeistert und in größter Selbstlosigkeit annimmt, lernen wir kennen in der Direktorin der Höheren Schule: Frau Dr. P. Menzel. Ihren Doktor hat sie vor Jahren in Freiburg gemacht. Tausend Schüler und Schülerinnen zählt diese Höhere Schule. Ihre Abteilungen gehen vom Gymnasium mit Abitur bis zur Haushaltschule. Kein junger Mensch soll von der Schule gehen müssen und dann womöglich das Gefühl mitnehmen, weil er aus Marokko oder Ägypten komme, sei er eben doch kein voller Israeli, sondern die mütterliche Frau Direktor weist den Jungen oder das Mädchen in die Abteilung und Klasse ein, die seiner Begabung am besten entspricht. Jeder aus unserer Pädagogengruppe hätte diese Kinder und Jugendlichen gern als Schüler gehabt, freundlich, bescheiden, die Mädchen in einfacher Kleidung ohne jede Aufmachung und alle offensichtlich recht fleißig.

Wir sahen die mächtigen Rohre für den Bau der Wasserleitung vom See Genesareth oder Hulasee nach dem Negev liegen. Es braucht nur Wasser, um die Wüste, ein Drittel des Landes, zu fruchtbarem Land zu machen. Vielleicht könnten dann eine Million Menschen hier wohnen. Man kennt die Reaktion der arabischen Staaten auf diesen Plan. Man sagte uns, daß die arabischen Länder keinerlei Schaden haben würden. Aber sie fürchten, daß sich dann die Zahl der Israelis verdoppelt. Nach einer Reise von vierzehn Tagen und ohne genaueste Kenntnis aller Belange kann man nicht wagen, ein Urteil abzugeben darüber, was zwischen dem jungen Staat und seinen arabischen Nachbarn steht. Man sieht etwas bedrückt verlassene und leerstehende arabische Dörfer. Aber man sagt uns, deren Bewohner könnten, wenn sie wollten und die Regierungen der arabischen Länder dies zuließen, zurückkommen und ihr Grundbesitz stände ihnen weiter zu. Wir sahen auch friedliche arabische Dörfer im Land, schauten zu Kana in Galiläa in eine Koranschule hinein, wo kleine Mohammedaner auf uralten Schulbänken etwas verschlafen uns anlächelten; wir waren in Nazareth, halb christlich, halb islamisch, unter eigener Stadtverwaltung. Der Leiter des Jugendhauses in Haifa sagte uns, er wisse überhaupt nicht, wer von den Jugendlichen, die am Abend die Heimräume bevölkern, Jude oder Mohammedaner sei. Mehr als einmal wurde uns gesagt, daß Israel zu aller Verhandlung bereit sei, daß die arabische Welt dieses

kleine Land wahrlich nicht als Alleinbesitz brauche, um existieren zu können, ja daß man von Herzen eine Einigung der arabischen Staaten begrüßen würde, da dann arabischer Nationalismus den Staat Israel nicht mehr als Propagandamittel nötig haben würde. Daß sich jener arabische Nationalismus immer noch für einen Hitler begeistert, macht ihn wahrlich nicht sympathisch.

Die bedrohte Lage des Landes und Staates macht hohe Verteidigungsbereitschaft notwendig. Man sieht jedoch nicht viel Militär oder militärische Anlagen, aber man spürt eine große Entschlossenheit, aus dem Land der Väter nicht mehr zu weichen. In das System kluger Verteidigung gehören die Gemeinschaftsdörfer, die Kibbuzim. Man hat so viel von ihnen gehört und gelesen, daß man dem Besuch eines solchen Kibbuz im Norden Galiläas mit Spannung entgegensieht. Kfahr Geladi ist schon im Jahre 1925 gegründet, und zwar von jungen Intellektuellen der deutschen und österreichischen Jugendbewegung und aus den Gedankengängen der Jugendbewegung heraus. „Wir sagten uns, der Mensch muß wieder mit der Erde in Berührung kommen. Handarbeit ist wichtiger als geistige. Gemeinschaft ist entscheidend." Der Herr, der uns führt und auch offen unsere Fragen beantwortet, sieht wahrhaftig aus wie ein Wandervogel jener Jahre. In äußerster Armut hat man damals begonnen. Auch heute sieht alles eher arm als wohlhabend aus, bis auf das sehr schöne Gästehaus, in dem wir wohnen. Siebenhundert Menschen wohnen jetzt hier im Dorf. Davon dreihundert Jugendliche und Kinder. Nach wenigen Wochen werden die Neugeborenen ins Säuglingsheim gegeben, dann wachsen sie in den verschiedenen Kinderheimen und Schulen des Kibbuz auf. Wenn die Eltern am Nachmittag von der Arbeit kommen, holen sie sich ihre Kinder in die bescheidenen Familienhäuschen, trinken zusammen Tee, spielen mit den Kindern und bringen sie am Abend in die Kinderhäuser zurück. „Wir hier sind Freidenker", sagt uns der führende Herr auf unsere Frage. „Die Bibel?" „Ja, die lesen wir als unser großes Volksbuch und entnehmen ihr die ethischen Werte und Vorstellungen." Manche Fragen kommen einem, doch der Takt verbietet, sie zu stellen. Freie Liebe scheint akzeptiert zu werden. Die Gütergemeinschaft ist insofern freiwillig, als jeder gehen kann, wenn er will. Älteren Menschen wird dies freilich nicht möglich sein. Wir sehen den nüchternen, um nicht zu sagen trostlosen, gemeinsamen Speisesaal, eine Kantine. Wird die nächste Generation, wenn der Idealismus der ersten Siedler nicht mehr da ist, das noch wollen, ein Leben in einsamer Gegend, auf kargem Land, in harter Arbeit und fortwährendem Gemeinschaftsleben ohne religiöse Ideale? Sicher aber waren und sind noch die Kibbuzim für die Pionierzeit des jungen Staates eine Lebensnotwendigkeit, und sie könnten für manches Entwicklungsland beispielhaft sein. Die Art dieser Gemeinschaftssiedlungen ist verschieden, je nach der Herkunft der Siedler und nach ihrer weltanschaulichen Einstellung, die von jener der Freidenker, wie in unserem Kibbuz, bis zu orthodoxer jüdischer Gläubigkeit geht.

Orthodox? Das religiöse Problem Israels ist naturgemäß groß. Gefühlsmäßig

war für den Besucher der Eindruck jüdischer Religiosität am stärksten in Meah Shearim, einem Stadtviertel Jerusalems. Hier lebt das Getto in freiwilliger Isolation fort. Große Armut in verwinkelten Gassen, schwarze Hüte und Mäntel, Schläfenlocken und Bärte. In der Synagoge der Jemeniten sitzen drei Patriarchen mit mächtigen Turbanen auf dem Kopf am Boden und singen mit nasaler Stimme aus riesigen alten Bibeln. Nur hinter dem Gitter ahnt man Frauen. Es war Freitag Abend und kurz vor Sabbatbeginn. Die Kinder tragen ihre Feiertagskleider. Die kleinen Läden werden geschlossen. Talmudschüler kommen aus den Badehäusern, wo sie das vorgeschriebene rituelle Bad genommen haben. Jungen mit schwarzen Hüten und Mänteln, aus denen blütenweiße Hemden und Strümpfe herausschauen. Weiß ist die Sabbatfarbe. Die Gesichter sind durchaus nicht unsympathisch, bleich und vergeistigt. Von 8 bis 16 Uhr Tag für Tag lernen sie das Gesetz Gottes – die Thora und den Talmud. 613 Gebote hat der Gerechte zu beobachten. Uns gegenüber freilich sind hier die Gesichter abweisend. Ein Junge hält den Hut vor sein Gesicht. Und dennoch spürt man auch als Außenstehender etwas vom „Schabbath-Schalom", vom Sabbatfrieden. Aus manchen Häusern hört man psalmenartigen Gesang. Diese Menschen verzichten auf vieles Irdische und leben in ihrem Getto nur für den einen Gott und sein Gesetz. Der Regierung bereiten sie einiges Kopfzerbrechen, lehnen sie doch sogar den Staat Israel als unbiblisch ab.

Diese Schar der Gettojuden in Jerusalem ist klein und dürfte immer kleiner werden. Aber die jüdische Religion als solche ist Staatsreligion wie etwa in Spanien die katholische Religion. Der Sabbat und die jüdischen Feiertage sind auch staatliche Feiertage, die Speisegesetze wenigstens teilweise offiziell gültig. Das Rabbinat hat einen großen Einfluß. Ihm untersteht unter anderem die Gerichtsbarkeit in familiären Dingen wie Ehescheidungen. Die Mischehegesetze der katholischen Kirche sind weich gegen die in Israel. Eine Ehe zwischen einem jüdischen und einem nichtjüdischen Partner ist überhaupt nicht möglich, höchstens durch eine Umgehung des Gesetzes, indem sich ein Paar im Ausland trauen läßt. Die Zeitungen berichteten während unseres Aufenthaltes von einem großen Streit wegen der Einrichtung von koscherer oder nichtkoscherer Küche auf dem neuen Touristendampfer „Schalom". Nach einer Schätzung, die man uns nannte, die aber vage genug sein mag, gibt es von den zwei Millionen Juden – eine halbe Million Einwohner sind Mohammedaner und Christen – 25 % orthodoxe, 25 %, die man auch noch in einem weiteren Sinne orthodox oder bibelgläubig nennen könne, 30 % liberale, 10 % areligiöse und endlich 10 % antireligiöse Juden. Dr. Jona Malachi vom Religionsministerium in Jerusalem sagte uns, sein Ministerium rechne mit einem „Kulturkampf", der kommen könne, wenn der äußere politische Druck und die wirtschaftliche Enge der Aufbauzeit überwunden sein werde. In Jerusalem wohnten wir einem Gottesdienst in einer Reformsynagoge unter der Leitung des Rabbiners Ben Chorin bei, wohl ein Gottesdienst in der Art amerikanischer Synagogen. Es gibt aber nur drei solche Reformsynagogen im Lande. Die Gesänge

ähnelten unserem Kirchengesang um die Jahrhundertwende und hätten wohl nicht den Beifall gestrenger Liturgiefreunde gefunden. Während dieses Gottesdienstes kam die traditionelle Wendung in der Richtung des Tempelplatzes. „Warum denn das? Hier sind wir doch nun in Jerusalem", fragte mich meine Nachbarin. „Aber nicht auf dem Tempelplatz!" Welch seltsames Zeichen – ist es ein Zeichen? Das Volk ist in seinem heiligen Land und in seiner heiligen Stadt, aber den Tempel hat es nicht erreicht.

Als strenge, riesige Blöcke erheben sich die Gebäude der neuen Universität in Jerusalem. In der kleinen Synagoge einer Klinik leuchten die wundervollen zwölf Fenster von Chagall. Drei Orte in Jerusalem aber graben sich in dieser Situation des Januars 1964 dem Gedächtnis unauslöschlich ein: An der Endstation einer Buslinie liegt Ramat Rachel – Rachels Grab. Über alte Schützengräben und Stacheldrähte und jordanische Militärposten hinweg sehen wir Bethlehem. Der freundliche Wirt läßt uns durch das Fernrohr schauen und erklärt: „Die Geburtskirche, das Hirtenfeld, die alte Pilgerstraße." Da liegt das alles zum Greifen nahe vor uns unter dem klaren Abendhimmel dieses 6. Januar. Heute morgen war dort drüben Paul VI.! Und für uns ist es unmöglich hinüber zu kommen. Dann klingen plötzlich alle Glocken von den Kirchen Bethlehems. Welch eine Stunde der Epiphanie! Der zweite Ort ist jener Aussichtspunkt an der Mauer, die Jerusalem teilt, von dem aus man das alte, das jordanische Jerusalem, die eigentliche heilige Stadt, wenigstens zum großen Teil überblickt. Undurchdringlicher ist diese Mauer als die in Berlin. Unmöglich, von Israel aus hinüber zu kommen. Nur der umgekehrte Übergang von Jordanien nach Israel ist möglich. Ganz still aber wird der Besucher in der religiösen – es gibt auch eine offizielle staatliche – Gedenkstätte für die ermordeten sechs Millionen Juden. Sie liegt in der Nähe von Davids Grab und des Abendmahlsaales. In mehreren Gewölben sind hier Marmortafeln angebracht. Für jede erloschene jüdische Gemeinde eine Tafel. Doch sind noch längst nicht alle gemeldet und aufgezählt. Hier verschlägt es einem den Atem. Im Namen des deutschen Volkes – unseres Volkes – und durch Deutsche ist das geschehen. Man kann nur still für sich das Miserere beten und Kerzen anzünden, wie am Abend zuvor Kardinal Tisserant im Namen des Papstes Kerzen angezündet hat – für sechs Millionen getöteter Männer, Frauen und Kinder.

Hier muß man sich auch Gedanken machen und vor diesem Hintergrund über die Möglichkeiten eines christlich-jüdischen Gespräches. Wie sollte der christliche Besucher, für den eine solche Reise von selbst doch auch zur Pilgerfahrt wird, nicht darüber nachdenken? Er hat an dem so tiefblauen See Genesareth gestanden. In den Trümmern der Synagoge von Kapharnaum. Er hat von der Gedenkstätte an die „Acht Seligkeiten" weit in dieses schöne Galiläa geschaut. Er vermochte zwar kaum in der Grotte der Verkündigung in Nazareth zu beten, weil nebenan die Preßlufthämmer im Neubau der anscheinend mehr großen als schönen Basilika ratterten, aber er ging tief bewegt durch die Gassen und über die Treppen dieser

Bergstadt, die die irdische Heimat unseres Heilands war. Ein christlich-jüdisches Gespräch? Vielleicht ist zunächst ein langes und demütiges Schweigen von unserer Seite als Christen vonnöten. Man ist in Israel höchst allergisch, wenn irgendwo der Anschein christlicher Mission gegeben scheint. Es sei aber hier betont, daß ich verschiedentlich die guten schlesischen Schwestern befragt habe, ob sie durch irgendwelche Zurücksetzungen oder Ähnliches zu leiden hätten. Man verneinte das ganz und gar und war durchaus zufrieden. Auch die von Franziskanern seit Jahrhunderten verwalteten Kirchen und Klöster an den verschiedenen heiligen Stätten machten einen sauberen und gepflegten Eindruck, wenn auch nicht immer einen künstlerisch geschmackvollen. Aber ein Gespräch zwischen Juden und Christen? Ich habe seinerzeit keinen wirklich religiösen Katholiken oder evangelischen Christen getroffen, der auch nur etwas von dem Vorgehen der Nationalsozialisten gegen die Juden gebilligt hätte. Der Typ dieser Antisemiten war wirklich ein ganz anderer. Aber katholische Historiker selbst, wie der verstorbene Jesuitenpater Peter Browe, haben dargestellt, was es an fälschlich theologisch begründetem Antisemitismus etwa in der Kreuzzugszeit gegeben hat. Papst Johannes hat das „Perfidi Judaei" in der Karfreitagsliturgie gestrichen. Manches bleibt noch zu durchdenken und zu ändern. Wir waren als Pädagogen auf dieser Reise. Niemals darf bei Kindern oder einfachen Leuten etwa der Erfolg der Leidensgeschichte des Herrn sein der Gedanke: „Die Juden haben den Heiland getötet." Das ist nicht wahr. Pilatus war ein Römer, die Henker wahrscheinlich Syrer. Wie schnell ist im Orient ein schreiender Volkshaufe „Kreuzige ihn" zusammen. Wenn es im Johannesevangelium öfters heißt „Die Juden", so ist zu untersuchen, was das da bedeutet. „Aber aus Furcht vor den Juden sprach niemand offen von ihm", steht bei Johannes 7, 13. Diejenigen aber, die im Geheimen von ihm reden und an ihn glauben, sind ja auch Juden! Man darf auch nicht auslassen, wie in der Apostelgeschichte die Urgemeinde als typisch jüdische geschildert wird und daß sich nach der Auferstehung des Herrn, wie es dort heißt, viele Priester bekehrten. Ich – meine Sünden – haben den Herrn ans Kreuz geschlagen! Jede andere Reaktion würde alle Katechese wertlos machen. Ein Verwischen der tatsächlich gegebenen religiösen Unterschiede zwischen Christen und Juden freilich würde niemandem helfen, und eine Art „Philosemitismus" wird von den Juden selbst als unangebracht und unangenehm abgelehnt.

Man freut sich in Israel darüber und ist glücklich, daß nun alle Welt gezwungen wird, sich ein besseres und wahreres Bild vom jüdischen Menschen zu machen. Jahrhundertelange Gesetzgebung und hernach gesellschaftliche Vorurteile zwangen die Juden weithin, den Berufen körperlicher Arbeit fernzubleiben. In Israel aber sind nun die Bauern und die Straßenarbeiter, die Plantagenarbeiter und die Matrosen genau so Juden wie die Kaufleute und Händler des Landes. Vielleicht will Gott in seinem Plan, daß diese Menschen, nach so langer Wanderschaft in das Land ihrer Väter zurückgekehrt, erfahren, wie Gott sich ihnen kund tut im Regen und

in der Fruchtbarkeit und in der Fröhlichkeit, die er ihnen ins Herz gibt, wie es einst Paulus den Bewohnern von Lystra sagte. In einem Vortrag in Marburg legte Professor Hans Joachim Schoeps ein ergreifendes Bekenntnis zu seinem jüdischen Glauben ab. Als letztes Gemeinsames und Einendes stellte er die eschatologische Haltung und Erwartung von Juden und Christen heraus. Beide erwarten wir und schauen aus nach der kommenden Vollendung, nach dem neuen Himmel und der neuen Erde. Und wie entscheidend ist es in diesem Augenblick der Weltgeschichte, daß es Menschen gibt, die diesem Kommenden leben!

In solcher Situation erlebten wir – ein glücklicher Zufall – bei unserer Reise die Pilgerfahrt Pauls VI. Mit Erstaunen hörten wir am ersten Abend unseres Aufenthaltes von unserem jüdischen Reiseführer, man betrachte diesen Besuch des Papstes als das größte politische (!) Ereignis seit Bestehen des Staates. Politisch! Der arme Papst! Er wollte ja nur eine schlichte Pilgerfahrt tun und als einfacher Pilger kommen. Aber es war unmöglich, an der Politik vorbeizukommen. Über diesen Papstbesuch ist genug in Wort und Bild berichtet worden. Es sei hier einmal angemerkt, daß es auch an kritischen Stimmen nicht fehlte und fehlen konnte, etwa über seine Rede beim Verlassen Israels am Mandelbaumtor, in der er Papst Pius XII. erwähnte und auf das bekannte Schauspiel des Herrn Hochhuth anspielte. Gern hätten wir den Papst in der Abteikirche der Dormitio mitbegrüßt. Doch die israelische Polizei hatte schon längst alles in sehr strenge Hände genommen und ließ ihre Listen nicht mehr ändern. So stellten wir uns am Abend des 5. Januar am Eingang von Jerusalem auf, wo die Straße von Tel Aviv heraufkommt. Eine Stelle so schauderhaft häßlich wie nur irgendein Stadtrand einer Großstadt. Da wir die Verspätung des Papstes nicht erfahren hatten, standen wir drei geschlagene Stunden in einem eiskalten Wind. Doch langweilig wurde es nicht. Dafür sorgten die Scharen von Kindern Jerusalems, mit denen wir uns mit hebräischen und englischen Sprachbrocken lustig verständigten, und die immer wieder einmal die geradezu preußisch stramme israelische Polizei ärgerten. Bei der Einfahrt der Wagenkolonne fiel auch prompt das Absperrseil zu Boden und die Kinder Jerusalems nahmen Anlauf, Seine Heiligkeit umzurennen. Der kommandierende Offizier rief in höchster Erregung seine Kommandos und die kräftigen Polizisten boxten die kleinen Davids und Mosches recht unsanft zurück. Ja – und dann war es schon ergreifend, besonders wenn man das Zeremoniell der Peterskirche im Gedächtnis hatte, wie da der Papst diesen Herren des Stadtrates, von denen wohl keiner Christ war, freundlich, ja heiter die Hand schüttelte, wie er sozusagen von Mann zu Mann mit ihnen sprach. Als dann Paul VI. den Versuch machte, zu uns armen Straßenrandzuschauern und den fröhlich schreienden Kindern herüberzukommen, war es aus. Polizisten und Kriminalbeamte bildeten sofort einen dichten Wall vor ihm. So schwer wird es auch einem Papst gemacht, auf die Ebene der Brüderlichkeit herabzusteigen – aber das Bild des Nachfolgers Petri, der dem Rat der Stadt Jerusalem die Hand reicht, bleibt unvergeßliche Mahnung und Weisung.

Am Abend des 6. Januar gab das Komitee, das für den Papstbesuch gebildet worden war und offiziell die Regierung vertrat, einen Empfang für die noch in Jerusalem anwesenden ausländischen Journalisten und verschiedene Gruppen von Pilgern und Touristen, darunter eine Pilgergruppe aus Manila unter Führung von Kardinal Santos und unsere deutsche Pädagogengruppe. In allen Sprachen – auch in der deutschen – wurden die Gäste und Besucher freundlich und zuvorkommend begrüßt. Dann wurde jedem die Münze überreicht, die für den Papstbesuch als Gedenken geprägt worden war. Der Hl. Vater hatte sie in Gold erhalten, seine Begleiter in Silber und wir bekamen sie in Bronze, gearbeitet aus dem Kupfer, das aus den wieder erschlossenen Kupferminen Salomos gewonnen wird. In sehr schöner Prägung zeigt die Münze auf der einen Seite das Land Israel mit den lateinischen Worten TERRA SANCTA. Auf der anderen Seite aber steht in hebräischer, englischer und französischer Sprache: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Leviticus 19. 18.

Ein schöneres Andenken konnten wir kaum mitnehmen und besser kann nicht gesagt werden, was auch dieser kleine Reisebericht sagen will:

Heiliges Land – Terra sancta – für Juden und Christen, dies aber vor allem als ständige Verheißung, als Sinnbild der kommenden Vollendung, der wir nur in Demut, im Bekenntnis unserer Schuld, in großer Schlichtheit und in noch größerer Hoffnung entgegengehen können. Und: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst", jenes große Gebot, das unser Herr im Gespräch mit dem jüdischen Schriftgelehrten – „du hast recht geantwortet" – aus dem Buch Levitikus zitiert und dann so wunderbar durch das Gleichnis vom barmherzigen Samaritan erläutert. „Gehe hin und tue das!"

„Zinjanthropus" und „Homo habilis" von Olduvai

Tiere oder Menschen?

Paul Overhage SJ

Die Namen „Zinjanthropus" und „Homo habilis" ebenso wie der Name des Fundortes „Olduvai" (Ostafrika) sind für die Paläanthropologie und vor allem für die Hominisationsforschung bedeutungsschwer geworden. Die Tatsachen gestaltlicher oder psychischer, bzw. ethnologischer Art, die diese Namen dem Kenner symbolhaft in Erinnerung bringen, begründen nämlich für zahlreiche Forscher die Überzeu-

gung, dem „Tier-Mensch-Übergangsfeld" (Heberer) erheblich näher gekommen zu sein, ja in diese dunkle, mehr oder weniger breite, in der Tiefe des Eiszeitalters (Pleistozän) oder gegen Ende des voraufgehenden Tertiärs vermutete Übergangszone endlich Zugang gefunden zu haben. Man erhofft deshalb die lang ersehnte Klärung oder wenigstens eine teilweise Lösung des erregenden und quälenden, immer erneut angegangenen Problems des biologischen Ursprungs des Menschen aus vorzeitlichen Primatenformen. Man glaubt, daß gerade die Funde und Befunde von Olduvai eindeutige Anzeichen eines continuus transitus beim Werden des Menschlichen aus tierischen Vorfahrenszuständen, auch im Psychischen, erkennen lassen. Das macht die hohen und gespannten Erwartungen verständlich, die sich an die Namen „Zinjanthropus", „Homo habilis" und „Olduvai" knüpfen.

BEFUNDE

Olduvai

Das Wort „Olduvai" entstammt der Sprache der Massai Ostafrikas, die damit die wildwachsende Sisalagave bezeichnen. Es ist der Name für eine eindrucksvoll gestaltete Erosionsschlucht mit teilweise, besonders im oberen (östlichen) Teil, 100 m hohen, meist steil abfallenden Seitenwänden, die tief in die ungestörten, im Laufe von Jahrzehntausenden gebildeten Ablagerungen eines früheren eiszeitlichen Sees, des Olduvai-Sees, einschneidet. Fiel der Seeboden von Zeit zu Zeit trocken, dann wurde er von Pflanzen, Tieren und Menschen besiedelt. Am Ostrande der Serengeti- Steppe in der Nähe des Äquators (3° südlicher Breite) und mehrerer erloschener Vulkane gelegen, verläuft sie – sehen wir von einer großen Nebenschlucht ab – von Ost nach West und mündet, sich abflachend, schließlich in die große Salzpfanne des Lake El'Garja auf der Serengeti-Ebene.

Schon vor 50 Jahren hat Olduvai die Paläanthropologen erregt. 1913 sammelte hier Hans Reck eine Fülle fossiler Reste von Säugetieren, vor allem aber konnte er das vollständige Skelett eines Menschen aus dem Erboden bergen. Obwohl es in seiner Gestaltung weithin nach Art des heute lebenden Menschen geprägt war, datierte er es – und das war das Aufregende – ins Mittlere Eiszeitalter. Reck berief sich für dieses hohe geologische Alter auf einen Horizont fossiler, heute zum Teil ausgestorbener Säugetiere. Spätere Nachuntersuchungen am Skelett und an Ort und Stelle, besonders durch L. S. B. Leakey, den eigentlichen Erforscher des vorzeitlichen Olduvai, ergaben aber zweifelsfrei, daß der fossile Mensch in die ältere Schicht, aus der ihn Reck ausgegraben hatte, nachträglich eingebettet worden war. Es konnte nämlich Material aus den darüberliegenden, jüngeren Schichten, z. B. im Brustkorb des Skelettes, nachgewiesen werden. Aber das Interesse an Olduvai war geweckt und hat seither nur zugenommen und in den letzten Jahren einen gewissen Höhepunkt erreicht.

Das ist leicht zu verstehen. Seit nämlich die „East African Archeological Expedition" unter Leitung von Leakey die geologisch-stratigraphischen, paläontologisch-faunistischen und prähistorischen Fragen, die die Schichtenfolgen und Schichtenkomplexe aufwarfen, weithin klären konnte, weiß man, daß die übereinanderliegenden Schichten von Olduvai die früh- und mitteleiszeitliche Geschichte Ostafrikas in ihren kulturellen Stufenfolgen von den einfachen Geröll-Geräten („pebble tools"), dem „Oldowan" des unteren Eiszeitalters (Villafranchium), bis zu den entwickelten Steinwerkzeugen des Hochacheul und darüber hinaus ziemlich bruchlos, geradezu dokumentarisch bergen. So enthalten z. B. die unter verschiedenen klimatischen Bedingungen (Regenwald-, Savannen-, Halbwüsten-Klima) abgelagerten Basisschichten (Bed I), die auf einer sehr unebenen Basaltlava aufruhen und deshalb in ihrer Mächtigkeit zwischen 5 und 30 m schwanken, die Geröll-Geräte, in Bed II mehren sich die Chelles-Typen und vervollkommnen sich über Bed III bis zur Endstufe der Faustkeilkulturen des Acheul (Bed IV). Die nachfolgenden Schichten (Bed V) bergen jungpaläolithische Steinwerkzeuge[1].

„Zinjanthropus"

Überreste von den Schöpfern der aufeinanderfolgenden Kulturen wurden seit 1913, als Reck das menschliche Skelett entdeckte, nicht mehr gefunden. Erst am 17. Juli 1959 – sehen wir von zwei Zähnen aus der tiefsten Schicht von Bed II, die Leakey 1954 bergen konnte, ab – glückte Leakeys Frau ein prachtvoller Fund in Bed I: das Calvarium (Schädel ohne Unterkiefer) von „Zinjanthropus boisei"[2]. Außerdem fanden sich nach weiterem Graben je ein fast vollständiges Schien- und Wadenbein, ein kleiner Beckenrest, einige Zähne und Stücke vom Schädel eines zweiten Individuums. Sogar recht wenig widerstandsfähige Teile, wie z. B. die Nasenbeine, blieben erhalten. Die Schädelkapsel war, wahrscheinlich durch Bodendruck, in zahlreiche, nahe beieinanderliegende Fragmente zerbrochen, die sich aber, wenn auch mühsam, aber ohne größere Schwierigkeiten wieder aneinanderfügen ließen.

Nach den bisherigen Ergebnissen gehört das Calvarium einem jungen Individuum, weil der 3. Backenzahn gerade durchgebrochen ist, aber die Kaufläche noch nicht erreicht hat. Die Architektur des Schädels trägt die typischen Merkmale der aus Südafrika (Swartkrans) schon bekannten, großkiefrigen Form von „Paran-

[1] Über das Alter von Bed I und der darin entdeckten fossilen Reste von „Zinjanthropus" und „Praezinjanthropus" ist eine ausgedehnte Diskussion im Gang. Den mit Hilfe der Kalium-Argon-Methode errechneten, sehr hohen absoluten Daten bis 1,75 Millionen Jahre steht man recht skeptisch gegenüber. Vgl. G. Kurth, Neue Beiträge zu den Oldoway-Datierungen, in: Naturwissenschaftliche Rundschau 16 (1963) 432–435

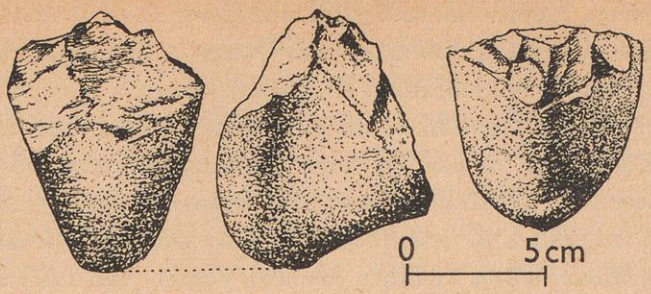
[2] „Zinj" ist eine altertümliche Bezeichnung für Ostafrika; „boisei" weist auf Mr. Boise hin, der, prähistorisch interessiert, die Grabungen finanziell unterstützte.

thropus" aus der Gruppe der Australopithecinen[3], wenn auch Leakey 20 Unterschiede heraushebt, um eine gattungsmäßige Trennung zu rechtfertigen. Auch der Scheitelkamm ist vorhanden, der sich zwischen den aufsteigenden mächtigen Strängen der Kaumuskulatur bildet, wenn sie auf der Höhe des Schädels von beiden Seiten her zusammentreffen. Die eigenartige Disharmonie zwischen dem schwachen, reduzierten Vordergebiß (einschließlich der Eckzähne) und dem mächtig ausgebildeten Hintergebiß mit noch größeren Mahlzähnen als bei „Paranthropus" tritt noch auffälliger in Erscheinung. „Zinjanthropus" besitzt das größte bisher von Australopithecinen und Homininen bekanntgewordene Gebiß. Prämolaren und Molaren ergeben zusammen eine Länge von 72 mm gegenüber einer mittleren Länge von 42,5 mm beim heutigen Menschen. Er gehört zu den „large-toothed and heavily muscled forms" (Tobias). Leakey nannte ihn deshalb scherzhaft einen „Nußknacker-Menschen". Das Gehirnvolumen, das Tobias mit ziemlicher Genauigkeit berechnen konnte, beträgt jedoch nur 530 ccm. Obwohl die „Paranthropus"-Formen eine erheblich größere Körpermasse besitzen, so daß man bisher ihre Schädelkapazität auf 700 bis 1100 ccm schätzte – genaue Messungen an den Schädeln selbst erlaubte deren Bruchstückhaftigkeit nicht – übersteigt sie nicht die der zierlicheren „Australopithecus"-Formen („Australopithecus" V: 480 ccm, VIII: 530 ccm). Die höchste, bisher ermittelte absolute Schädelkapazität eines männlichen Gorilla beträgt 752 ccm; die mittlere Kapazität liegt bei 536 ccm (Schultz).

„Zinjanthropus" bringt seiner gestaltlichen Ausprägung nach nichts, was nicht schon von den südafrikanischen Funden („Paranthropus") bekannt gewesen war. Das Erregende dieses Fundes und seine Bedeutung für das Problem der Hominisation liegt in den Begleitfunden, die kreisförmig, mit nach innen zunehmender Konzentration angehäuft waren, bzw. in der gesamten Fundkombination. Dieser kräftige Vertreter lag nämlich zusammen mit zerbrochenen Knochen von noch nicht voll erwachsenen Antilopen, Schweinen, Nagetieren, Reptilien und Vögeln, deren Langknochen zur Entnahme des Marks aufgespalten waren, so daß man sie als Reste einer erlegten und verzehrten Jagdbeute ansehen kann. Noch erregender ist das Faktum, daß in der gleichen Schicht eindeutige Steinwerkzeuge, grobe, mit wenigen Schlägen hergestellte Geröll-Werkzeuge (vgl. Abb.), Spuren ihrer Herstellung, z. B. Abschläge und Splitter, und verschiedenartige, nicht bearbeitete Steine geborgen wurden. Ein großer Teil des Werkzeugmaterials stammte aus der näheren Umgebung, ein geringerer aus 70 bis 80 Kilometern Entfernung.

Ein derartiger Befund wurde bisher nur bei großhirnigen Formen, also Menschen, nachgewiesen. Oakley, der wegen des geringen Gehirnvolumens der Australopithecinen zur Erklärung des Auftretens der Werkzeuge und Nahrungsreste in den Australopithecinen-Schichten, z. B. in Sterkfontein (Südafrika), bisher gleichzeitig lebende Menschen heranzog, schloß daraus, „daß die weiterentwickelten

[3] Vgl. P. Overhage, „Kleinhirnige Menschen"? Kritische Fragen über die fossilen Australopithecinen Südafrikas, in dieser Zschr. 163 (1958/59) 291–305.



Geröllwerkzeuge aus Bed I der Olduvai-Schlucht
nach Oakley aus Heberer (1964)

Australopithecinen Fleisch verzehrten, Jagd auf Jungtiere von Säugern machten und Werkzeug-Verfertiger waren". Auch andere haben sich in diesem Sinne geäußert. Nach Kurth haben wir schon insoweit umlernen müssen, „als bereits eine Schädelkapazität weit unter der Rubikongrenze ... die volle Leistungsfähigkeit der humanen Phase erreichen lassen kann". Nach Dart gibt es jetzt keine Stütze mehr dafür, die Australopithecinen und die „Pithekanthropus"-Formen in psychischer Hinsicht zu trennen.

Diese Äußerungen machen die außerordentliche Bedeutung von „Zinjanthropus" deutlich. Treffen sie nämlich zu, dann wäre der kleinhirnige „Zinjanthropus" wohl als ein „missing link", als ein „fehlendes Zwischenglied" im Psychischen zu werten und würde sehr stark ein Hervorgehen auch des geistigen Verhaltens aus psychischen Gegebenheiten der Tiere nahelegen. Oakley spricht deshalb mit Recht von einer „revolution in our conception of ‚Man' ", die unsere bisherigen Vorstellungen erheblich modifizieren würden, wenn sich der Schluß aus dem vorliegenden Befund sichern läßt. Wir kommen später darauf zurück[4].

„Praezinjanthropus" oder „Homo habilis"

Eine weitere, ähnliche Fundkombination trat in der Nähe der Fundstelle von „Zinjanthropus", aber auf einem stratigraphisch etwas älteren Niveau zutage. Sie enthielt Teile von zwei Scheitelbeinen, Obere Molaren, Fingerknochen und einen etwas verbogenen Unterkiefer, dem zwar der untere Rand fehlt, dessen vollständiges Gebiß aber die Diagnose auf die Jugendlichkeit des Individuums (etwa 12 Jahre) erlaubt, weil der 2. Molar erst wenig abgenützt ist und der 3. sich noch nicht bemerkbar macht. Auch bei diesem Vertreter, den Leakey zunächst provisorisch „Praezinjanthropus" oder auch kurz das „child" nannte, jetzt aber als „Homo

[4] Ein weiteres Individuum aus der Gruppe der Australopithecinen, belegt durch einen ausgezeichnet erhaltenen Unterkiefer, wurde 1964 am Natron-See, etwa 80 km von der Olduvai-Schlucht entfernt, aufgefunden.

habilis" bezeichnet, fanden sich zahlreiche zerbrochene und aufgeschlagene Knochen, einige grob gearbeitete Artefakte vom Oldowan-Typ, darunter ein schönes Hauwerkzeug, und ein (vermutliches) Knochenwerkzeug.

Trotz dieser starken Ähnlichkeit im Fundbestand besteht ein entscheidender Unterschied. Das „child" ist nämlich seiner Gestalt nach weder ein „Zinjanthropus" noch ein typischer „Australopithecus", sondern eine Form eigener, stark homininer Prägung. So fehlt z. B. jede Andeutung eines späteren Scheitelkammes und das auffällige Mißverhältnis zwischen kleinem Vorder- und mächtigem Hintergebiß. Eck- und Schneidezähne sind relativ groß. Die Zahnstruktur ist einfacher und erinnert nach Leakey sogar an Verhältnisse, wie sie sich am Gebiß der Australier finden. Die Zähne fallen also in ihrer Gestaltung aus der Variationsbreite der von den Australopithecinen her bekannten Maße und Strukturen deutlich heraus. Der Schädel von „Praezinjanthropus" weist dazu ein höheres Gehirnvolumen auf. Die beiden Bruchstücke dünnwandiger Scheitelbeine, die ein größeres Ausmaß und eine stärkere Wölbung als die der Australopithecinen besitzen, und die Form und Krümmung der Naht zwischen Scheitel- und Schläfenbein, der Schuppennaht, legen das nahe. Tatsächlich erreicht die Schädelkapazität nach den sorgfältigen Schätzungen von Tobias etwa 680–700 ccm. Sie liegt damit zwischen der des größten Australopithecinen (530 ccm bei „Zinjanthropus") und der des „Pithecanthropus II", eines Vertreters von „Homo erectus" (775–800 ccm).

Die außerordentliche Bedeutung dieses Befundes wird sofort offenbar, wenn man vernimmt, daß Leakey und andere die Werkzeuge und aufgeschlagenen Tierknochen, die zusammen mit „Zinjanthropus" und „Praezinjanthropus", aber auch noch an andern Stellen von Bed I gefunden wurden, mit diesem Wesen in Verbindung bringen, nicht mehr mit „Zinjanthropus". Auch die Gestaltung der erhaltenen Handteile mit großem opponierbarem Daumen sprechen in diesem Sinne. Wegen der Werkzeugherstellung und der gestaltlichen Prägung von „Praezinjantropus" hat Leakey diese hochinteressante Form „Homo habilis" genannt. Kommt ihr der Name „Homo" im Vollsinne wirklich zu, nicht bloß in seiner zoologisch-systematischen Bedeutung, dann hätten wir einen „kleinhirnigen Menschen". Auch das bedeutet eine „revolution in our conception of ‚Man'".

Daß „Homo habilis" tatsächlich eine deutlich von „Australopithecus" und „Paranthropus" verschiedene hominine Form darstellt, wurde durch weitere, überraschend reichhaltige Funde erhärtet, die seit 1963 dank der Unterstützung durch die „National Geographic Society", Washington, aus Bed I und sogar aus den unteren Schichten von Bed II geborgen werden konnten. Wegen der außergewöhnlichen Wichtigkeit dieser fossilen Reste für das Verständnis der Hominisation möchten wir sie kurz in ihrer zeitlichen Aufeinanderfolge aufzählen.

Der stratigraphisch älteste Vertreter aus Bed I ist „Hominid 4". Erhalten sind von ihm der hintere Teil vom linken Unterkieferkörper mit einem gut erhaltenen, vollständig durchbrochenen Backenzahn und einige Zahnbruchstücke; „Hominid 7"

ist „Praezinjanthropus", die vorher geschilderte „Typus-Form"; „Hominid 8" aus der gleichen Schicht erwies sich als ausgewachsenes Individuum: zwei vollständige Fingerknochen, eine Menge Fußknochen und ein Schlüsselbein; „Hominid 6" lag in der Fundschicht des „Zinjanthropus": ein unterer linker Prämolar, ein Backenzahn des Oberkiefers und eine Anzahl Bruchstücke vom Schädeldach. Die folgenden Funde entstammen Bed II: „Hominid 16", ein jugendliches Individuum, lag etwa 60–90 cm oberhalb der Grenzschicht zwischen Bed I und II. Überliefert sind ein bruchstückhafter Schädel mit Teilen der oberen und unteren Bezahnung, Teilen des Stirnbeins mit der Überaugenregion, Teile der beiden Scheitelbeine und des Hinterhauptbeins; „Hominid 13", ebenfalls ein jugendlicher Vertreter, entstammt ungefähr der Mitte von Bed II: ein Unterkiefer mit vollständig entwickeltem Gebiß, ein Bruchstück des rechten Oberkiefers mit Gaumendach und allen Prämolaren und Molaren (der letzte gerade im Durchbruch begriffen), das entsprechende linke Stück des Oberkiefers mit den drei Molaren, ein isolierter Prämolar, Bruchstücke des Schädeldaches mit Teilen des Hinterhauptbeines und dem hinteren Rand des Hinterhauptloches, mit Teilen der Scheitel- und Schläfenbeine und ein Stück vom Oberarm. In der gleichen Schicht fand sich auch „Hominid 14": Bruchstück des rechten Scheitelbeins, zwei kleinere Stücke des Schädeldaches und Bruchstücke von beiden Schläfenbeinen. Diese reichhaltigen Funde von „Homo habilis" wurden 1963/64 gemacht.

„Homo leakey"

In den höheren Lagen von Bed II wurde ebenfalls ein wichtiger Fund gemacht, der eine ähnliche Kombination wie die vorhergehenden aufwies. Wieder fand sich ein defekter Hirnschädel zusammen mit Chelles-Geräten, der erste Fund dieser Art. Der Schädel ist eindeutig ein menschlicher Schädel und gehört in die Reihe der „Anthropus-Formen" von Java und China, die in der Systematik unter „Homo erectus" geführt werden. Heberer möchte diesen Menschen wohl wegen dessen besonderen Gepräges nicht „Homo erectus leakey", sondern „Homo leakey" nennen. Er erwähnt vor allem die außerordentlich starken Überaugenwülste, die die bisher bekannten an Mächtigkeit übertreffen, die fast pfannenartig ausgebildete Fläche zwischen ihnen und dem Stirnteil (supraorbitale Depression), die große Flachheit der schräg zum Scheitel ansteigenden Scheitelbeine und die tiefe Lage der größten Schädelbreite. Diese Form ist der Schöpfer des ostafrikanischen Chelles gewesen, während „Atlanthropus mauretanicus", ein anderer Vertreter von „Homo erectus" aus Ternifine in Nordafrika, Werkzeuge eines differenzierten Acheul hergestellt hat.

Gegen die Basis von Bed II zu wurden schon 1954 zusammen mit Chelles-Kultur (mehr als 9000 Artefakte) ein recht großer Backenzahn und ein Eckzahn gefunden,

die wohl homininer Prägung sind, deren genaue Diagnose, z. B. ob aus einem Milch- oder Dauergebiß stammend, bisher nicht mit Sicherheit gegeben werden konnte. Darüber lagerten 6000 Werkzeuge der gleichen Kulturstufe, aber keine menschlichen Reste.

Das sind die für die Frage nach der Hominisation des Leibes und des Verhaltens so wichtigen Funde in den beiden großen Schichtkomplexen, Bed I und II, der Olduvai-Schlucht, die mit Ausnahme von einem seit 1959 gemacht werden konnten. Die immer wiederkehrende Kombination von Artefakten unterschiedlicher Differenzierung und menschenähnlichen Wesen unterschiedlicher gestaltlicher Prägung läßt eine Reihe von Fragen aufspringen: Welche stammesgeschichtliche Stellung haben diese fossilen Formen, besonders „Homo habilis"? Welcher von ihnen ist die Herstellung der Werkzeuge, besonders die Verfertigung der Geröll-Werkzeuge vom Oldowan-Typ, zuzuschreiben? Gibt es „kleinhirnige Menschen"? Es sind Fragen nach der Deutung des vorliegenden Befundes.

DEUTUNGEN

Stammesgeschichtliche (phylogenetische) Überlegungen

In der gestaltlichen Beurteilung der zahlreichen Skelettreste von „Homo habilis" (Praezinjanthropus") stimmen Leakey, Tobias und Napier, die sie untersuchten und über sie vorläufige Mitteilungen veröffentlichten, überein: Alle Reste besitzen Merkmale nicht des Genus „Australopithecus" oder „Paranthropus („Zinjanthropus"), sondern des Genus „Homo". Dessen Existenz ließe sich dann bis ins frühe Eiszeitalter (Altpleistozän), bis hinunter in die tieferen Schichten des Bed I von Olduvai belegen, vorausgesetzt, daß die neue Aufstellung der das Genus „Homo" charakterisierenden gestaltlichen Merkmale, wie sie Leakey, Tobias und Napier versuchten, von der Forschung bestätigt und angenommen wird. Alle aufgefundenen Zähne sind klein im Vergleich zu denen der Australopithecinen, jedoch vielfach etwas größer als die der Anthropus-Formen („Homo erectus"), bleiben aber insgesamt ihrer Struktur nach innerhalb der Variationsbeite der fossilen großhirnigen Formen (Euhomininae). Die Schädelkapazität von „Homo habilis" ist größer als die der Australopithecinen, und die Sagittalkurve der Scheitelbeine stärker ausgeprägt als bei irgendeiner „Australopithecus"- oder „Pithecanthropus"-Form, z. B. beim Peking-Menschen. Der entsprechende Index, aber auch die Struktur des Fußes und die Gestaltung des Schlüsselbeins fallen in die Streubreite der Werte und Merkmale heutiger Menschen („Homo sapiens sapiens"), so daß es nach Leakey, Tobias und Napier geradezu den Anschein hat, die Anthropus-Formen gehörten nicht in die Linie, die von „Homo habilis" zu „Homo sapiens sapiens" führt, hinein, sondern stellten Seitenlinien dar. Jedoch lassen sich die gestaltlichen

Ähnlichkeiten mit dem heutigen Menschen erst nach einer gründlichen Bearbeitung der fossilen Reste von „Homo habilis" und auf Grund detaillierter Angaben mit ausreichender Sicherheit herausarbeiten. Niemals wird sich aber eine mit „Homo sapiens sapiens" weithin identische Form ergeben, sondern eine urtümliche Form mit urtümlichen Merkmalen, die den Ausgang bildete. Den bestehenden Unterschied macht ja schon die erheblich geringere Schädelkapazität von nur 680–700 ccm gegenüber der mittleren Schädelkapazität der heutigen Menschen von 1400 bis 1500 ccm offenbar.

Gerade hierüber wird wohl eine sehr lebhafte Diskussion der Fachleute einsetzen, ebenso über die Frage, ob die Skelettreste von „Homo habilis" wirklich schon dem Genus „Homo" eingeordnet werden können. Manche Forscher, z. B. Heberer, neigen dahin, sie noch in die Gruppe der Australopithecinen zu stellen, wenn auch zum Unterschied von den bisher entdeckten Australopithecinen in große Nähe der zu „Homo sapiens" führenden Stammlinie[5]. Für Leakey, Tobias und Napier allerdings besteht kein Zweifel, „daß sich zwei verschiedene Stammlinien der Hominiden während des Oberen Villafranchium und des Unteren mittleren Pleistozän nebeneinander entwickelten", die „Australopithecus"- und die „Homo"-Linie. „Homo habilis" lebte nämlich nach Ausweis der Funde vor, mit und nach „Zinjanthropus". Von diesen beiden Stammlinien der hominiden Evolution führte nur die eine, nämlich die von „Homo habilis", wie Frisch sagt, zu den fortgeschrittenen, großhirnigen Vertretern der Menschheit. „Die andere – sie schließt sowohl den ‚Zinjanthropus' als auch die andern Australopithecinen ein – endete im Lauf der Entwicklung – wegen der Überspezialisierung ihrer Repräsentanten – in einer Sackgasse". In „Homo habilis" wäre dann ein wichtiges Glied aus der Stammlinie, die von Primaten des Tertiärs zum Menschen führt, also eine Etappe des Hominisationsprozesses, entdeckt.

„Zinjanthropus", „Homo habilis" und die Werkzeuge

„Homo Leakey" als den Träger der Chelles-Kultur in Bed II von Olduvai zu betrachten, bestehen keine Bedenken, weil dieser Vertreter ein großhirniges Wesen ist, bei dem die Fähigkeit und Fertigkeit zur Herstellung von Geräten als selbstverständlich vorausgesetzt werden kann. An seinem echten humanen Status wird deshalb auch nicht gezweifelt. Bei den kleinhirnigen Formen dagegen ist die Situation eine andere. Der Befund, daß Reste dieser Wesen in Sterkfontein und Olduvai mit Artefakten zusammenlagen, ist nämlich völlig neu und hat überrascht. Manche Forscher zögerten deshalb mit Recht, ohne weiteres einen Kausalnexus zwischen diesen Formen und den Werkzeugen anzunehmen.

[5] Siehe das Stammbaum-Schema von Heberer mit der zu „Homo sapiens" (Cro-Magnon) führenden Linie, das G. A. Hennig in seinem Zeitungsartikel: Auf der Spur des Menschen. Wichtige Ausgrabungen in Tanganjika, in: Hamburger Abendblatt 17 (1964), Nr. 97, 25./26. April, 58 abgebildet hat.

Gewiß, es mag durchaus möglich sein, daß ein Gehirn von der Größe, wie es die Australopithecinen und „Homo habilis" besitzen, als Instrument menschlicher Geistigkeit tauglich und ausreichend ist. Wir wissen das aber nicht mit Sicherheit. Wir wissen nach den bisherigen Kenntnissen nur, daß alle Wesen, die Werkzeuge herstellen, ausnahmslos eine weit höhere Gehirnmasse besitzen. Das gilt auch für die Vorzeit. Man kann zwar verstehen, daß die Fundkombination, wie sie bei „Zinjanthropus" vorliegt, nämlich eine hominidenartige Form mit geringem Gehirnvolumen, Artefakte und Reste einer Jagdbeute im gleichen „living floor" (Lebenshorizont), manche Forscher zu der Annahme führte, diesen Vertreter der Australopithecinen als Jäger und Werkzeug-Hersteller zu betrachten, zumal eine ähnliche Fundkombination in den jüngeren Schichten von Sterkfontein zutage getreten war. Trotzdem ist man erstaunt, wie schnell diese außerordentliche und für unsere Vorstellungen über die Hominisation, besonders des Verhaltens, folgenschwere Schlußfolgerung gezogen wurde. Sie bedarf unbedingt weiterer Bestätigung durch ähnliche Fundkombinationen. Ein einmaliges Zusammenliegen von Knochenresten der Australopithecinen mit Geröll-Werkzeugen und aufgeschlagenen Tierknochen genügt nicht zu ihrer endgültigen Sicherung, wie ja die unerwartete Auffindung der neuartigen Form von „Homo habilis" nur zu deutlich gemacht hat.

Robinson hatte es schon immer abgelehnt, einen typischen Vertreter der Australopithecinen nach Art von „Australopithecus" (Sterkfontein) oder „Paranthropus" (Kromdraai, Swartkrans, Olduvai) als Verfertiger der rohen Oldowan-Artefakte anzuerkennen, obwohl in den von ihm ausgegrabenen jüngeren Schichten von Sterkfontein Reste des „Australopithecus" zusammen mit eindeutigen Artefakten, darunter ein Knochengerät, gefunden worden waren. Er sieht in „Telanthropus" den Hersteller der Oldowan-Werkzeuge. Diese Form ist, wie Heberer nach Untersuchung der beiden erhaltenen Unterkiefer und des Oberkieferbruchstückes mit Naseneingang bestätigte, tatsächlich ein Wesen, das stärker auf die großhirnigen Formen (Euhomininen) hin differenziert erscheint. Wenn nun „Telanthropus" ebenso wie der von Coppens 1962 am Tschad-See entdeckte Schädel und die Zähne und Schädelbruchstücke, die in Ubeidiyah am Jordan (Israel) gefunden wurden, Vertreter des „Homo habilis" sind, wie Leakey, Tobias und Napier meinen, dann stellt sich jetzt die Frage, ob „Homo habilis" trotz seines geringen Gehirnvolumens der Hersteller der Oldowan-Kultur gewesen ist.

Was für „Zinjanthropus" noch nicht erwiesen ist, muß für „Homo habilis" als gesichert betrachtet werden, weil er immer wieder zusammen mit Oldowan-Werkzeugen und vielfach auch aufgeschlagenen Tierknochen aufgefunden wurde (z. B. in Bed I: Hominid 7, 8 und 6, dieser zusammen mit „Zinjanthropus"; in Bed II: Hominid 13). Er ist als der Urheber der Werkzeuge anzusehen, auch wenn sich nicht ausschließen läßt, daß auch „Zinjanthropus" und andere Australopithecinen Werkzeuge aus Stein verfertigten. Muß man ihn und gegebenenfalls auch die Australopithecinen dann als „kleinhirnige Menschen", also als Wesen mit echtem

humanem Verhalten, bezeichnen oder besteht keine solche Notwendigkeit? Die Antwort auf diese Frage, die aus der Natur der Sache nur hypothetisch sein kann, ist von großer Bedeutung für das Verständnis der Hominisation des Verhaltens.

„Kleinhirnige Menschen"?

Ziemlich alle Forscher stimmen darin überein, daß ein als Werkzeug hergerichteter Stein ohne weiteres auf menschliches, geistgeprägtes Verhalten zu schließen erlaube, ja zu schließen zwinge. Zweifellos trifft das für Steinwerkzeuge zu, die in mehreren Arbeitsgängen geschaffen wurden und zahlreiche Retuschen aufweisen, wie etwa die zusammen mit „Homo leakey" gefundenen Artefakte des Chelles. Ihrer Entstehung liegt die abstrakte Idee eines Werkzeuges zugrunde, das für einen bestimmten Zweck und für spätere, immer wiederholte Verwendung erfunden und hergestellt wurde. Gleiches kann zwar auch für die groben Geröll-Werkzeuge gelten, aber es besteht nicht die gleiche Sicherheit. Sie sind nämlich so einfach, daß es schwierig, wenn nicht unmöglich sein dürfte, wie Clark sagt, Werkzeuge zu finden, die noch einfacher gewesen sind. Nach Narr dürfte sogar die Unterscheidung, ob Naturprodukte oder echte Artefakte, bei vielen von ihnen, würden sie einzeln gefunden, kaum möglich sein. Es ist deshalb möglich, daß zur Anfertigung z. B. der Geröll-Werkzeuge (vgl. Abb.), die lediglich einfach gespalten oder nur von einer Seite „bearbeitet" sind – es gibt neben ihnen in der „Geröll-Industrie" auch noch „Hauwerkzeuge" mit mehr oder weniger zickzackförmiger Schneide (Narr) – eine Beziehungseinsicht innerhalb der sinnlichen, anschaulichen Sphäre, eine „praktische Intelligenz", wie sie die Tiere besitzen[6], ausreicht. Auch Clark betont, daß diese ersten Werkzeuge nicht das Ergebnis einer intellektuellen Fähigkeit für das Erfassen oder Erkennen eines herauszuschlagenden Werkzeugs in einem elliptischen Kiesel gewesen sein müssen, sondern wahrscheinlicher das Ergebnis irgendeiner normalen Tätigkeit der Australopithecinen waren. Nach seiner Auffassung brauchte der Grad der intellektuellen Fähigkeit dieser Werkzeug-Hersteller nicht besonders viel dem des Schimpansen voraus zu sein.

Vom Schimpansen ist z. B. bekannt, daß er zwei Stöcke, von denen der eine in das hohle Ende des andern glatt hineinpaßt, aneinanderzusetzen und so mit dem verlängerten Werkzeug eine Frucht heranzuangeln vermag, ja daß er das Ende des einen Stockes durch Beißen, Nagen und Kratzen (Entrinden) dünner macht, bis es sich in das Ende des andern Stockes einführen läßt. Ladygina-Kots berichtet von Experimenten, bei denen ein Stock zum Herausstoßen eines Gegenstandes aus einem engen Metallröhrchen, aus dem ihn der Schimpanse mit den Händen nicht herausholen konnte, benutzt wurde. „In unsern Experimenten", so sagt sie, „fand der ausgewachsene Schimpanse Paris gleich das geeignete ‚Werkzeug', das er für

[6] Vgl. P. Overhage-K. Rahner, Das Problem der Hominisation, 2. Aufl. (1963) 303–318.

die Durchstoßung des Röhrchens mit dem Gegenstand verwenden konnte. Er differenzierte sofort die verschiedenen Merkmale: Form, Länge, Breite, Festigkeit, Stärke und wählte aus einigen, ihm vorgelegten verschiedenen Stücken den notwendigen aus. Mehr als das, wenn er kein fertiges, zum Gebrauch geeignetes ‚Werkzeug' – einen Stock – hatte, bearbeitete der Schimpanse Paris einen nicht ganz geeigneten Gegenstand. Beispielsweise brach er die Seitentriebe eines Zweiges ab, entfernte die bei Durchstoßen des Röhrchens störenden Querholme am Stock und beließ nur ein gerades Holz; er benagte dicke Stöcke, machte aus einem dicken Brett Späne, bog einen runden Draht gerade und benützte die geraden Enden des ‚Werkzeugs', um den Gegenstand aus dem engen Röhrchen herauszuholen."

Bei dieser Herstellung und Anwendung eines „Werkzeuges" liegt noch keine echte humane Leistung vor, weil der Schimpanse das angefertigte Werkzeug nicht als solches, d. h. als einen für das Erreichen des gleichen Zweckes immer wieder verwendbaren Gegenstand erfaßt. Aber bei dieser „Werkzeug"-tätigkeit vollzieht sich ein Bilden komplizierter Assoziationen von Eindrücken in Form einfacher Assoziationsketten und damit eine intelligente Leistung, die bisweilen wohl auch elementares „Denken" genannt wird, aber sie vollzieht sich, wie auch Ladygina-Kots betont, „auf Grund der unmittelbaren Wahrnehmung von Gegenständen oder sie stützt sich auf ihre Spuren – generalisierte optische Bilder (Vorstellungen) sonst verwendeter Werkzeuge".

Wir kennen aus der heutigen Tierwelt zahlreiche Leistungen auf instinktiver Grundlage, z. B. Herstellung von Waben mit sechseckigen Fächern bei Bienen, von Trichtern aus Blättern, die in bestimmter Weise zurechtgeschnitten werden, bei Blattwicklern oder von Netzen bei Spinnen, aber keinen Fall der Herrichtung eines Steines. Trotzdem ist die Möglichkeit zu bedenken, daß vorzeitliche tierische Primaten mit ihrer Beziehungseinsicht auf der sinnlichen Ebene auf Grund dieser Einsicht oder erblich festgelegter (instinktiver) Anlagen Steine durch wenige Schläge mit einem anderen Stein spalten und herrichten können, die sich z. B. zum Aufreißen der Haut eines Beutetieres, zum Aufschlagen von Knochen oder zum Abkratzen des Fleisches eignen. Über dieses grobe Herrichten, Benutzen und gelegentliche Wiederverwenden hinaus zur Herstellung eines echten Gerätes, die auf abstrakter und reflexer Beziehungseinsicht beruht, wären diese Wesen dann noch nicht fähig gewesen. Sie hätten die „Leistungsfähigkeit der humanen Phase", bzw. den humanen Status mit Traditionsbildung in der Geräteherstellung und der damit möglich werdenden Vervollkommnung der Herstellungstechnik noch nicht erreicht.

Sollte der soeben geschilderte hypothetische Fall zutreffen, dann gäbe es eine Zone der Steinwerkzeugherstellung, innerhalb der sich nicht eindeutig feststellen ließe, ob das Produkt tierischer oder humaner Leistung seinen Ursprung verdankt. Innerhalb dieses Bereiches hätte dann einmal die abstrakte und reflexe Beziehungseinsicht, das eigentliche humane Verhalten, eingesetzt und damit auch die hand-

werkliche Tradition mit dem Beginn einer Kultur. Dieser entscheidende oder „kritische" Wendepunkt braucht am vorliegenden Material, besäßen wir es in der Aufeinanderfolge seiner technischen Stadien vollständig, noch nicht einmal erkennbar zu sein. Die Erzeugnisse würden unter Umständen das Bild eines kontinuierlichen Übergangs vermitteln, ähnlich wie die aufeinanderfolgenden leiblich-anatomischen Transformationen zum Menschenleib hin. Und doch liegt an einer Stelle der „Umschlagspunkt", der Beginn der geistigen Leistung. Diese Überlegungen zeigen wohl, daß es nicht unbedingt notwendig erscheint, kleinhirnigen Wesen, z. B. „Zinjanthropus" oder „Homo habilis", echtes humanes Verhalten zuzubilligen, auch wenn man diesem genannten schon den gewaltigen Namen „Homo" gegeben hat.

Diese Darlegung der Befunde und Deutungen macht wohl deutlich, wie wichtig, wegweisend und aktuell Olduvai für die Paläanthropologie geworden ist und wie dieser Name symbolhaft größte Erwartungen und Hoffnungen zum Ausdruck bringt. Er ist wirklich bedeutungsschwer geworden. Gleichgültig welche der Hypothesen zur Deutung der Befunde zutrifft, ob „Homo habilis" oder „Zinjanthropus" oder sogar beide Träger der Oldowai-Geröll-Kultur gewesen sind, in jedem Fall führt Olduvai an die entscheidende Phase des Hominisationsprozesses heran oder sogar in sie hinein. Olduvai wirft ein erstes Licht in die dunkle, ferne Zeit der Hominisation sowohl des Leibes als auch des Verhaltens.

LITERATURHINWEIS:

Arbeiten der im Text zitierten Autoren: Clark, J. D., The evolution of culture in Africa, in: Amer. Naturalist 97 (1963) 15–28. – Frisch, J., War Afrika die Wiege der Menschheit?, in: Orientierung 26 (1962) 52–55. – Heberer, G., Die Oldoway (Olduvai)-Schlucht (Tanganyika) als Fundort fossiler Hominiden, in: Bibl. Primat. 1 (1962) 103–119. – Ders., Fünfzehn Jahre Fortschritte in der Erforschung der Stammesgeschichte, in: Umschau 64 (1964) 135–139. – Kurth, G., Zinjanthropus boisei aus dem Unterpleistozän von Oldoway/Ostafrika, in: Naturwiss. 47 (1960) 265–274. – Ladygina-Kots, N. N., Die Entwicklung der Widerspiegelungsformen im Evolutionsprozeß der Organismen, in: Sowjetwiss. Naturwiss. Beitr. (1957) 97–110. – Leakey, L. S. B., Very early African Hominidae and their ecological setting, in: F. C. Howell, F. Bourlière (Ed.): African ecology and human evolution (New York 1963) 448–457. – Leakey, L. S. B., - Leakey, M. D., Recent discoveries of fossil hominids in Tanganyika: at Olduvai and near Natron, in: Nature 202 (1964) 5–7. – Leakey, L. S. B. - Tobias, P. V. - Napier, J. R., A new species of the genus „Homo" from Olduvai Gorge, in: Nature 202 (1964) 7–9. – Narr, K. J., Kultur, Umwelt und Leiblichkeit der Eiszeitmenschen (1963) VIII u. 142 S. – Oakley, K. P., Tool makyth Man, in: Antiquity 31 (1957) 199–209. – Ders., Comments, in: Current Anthropology 1 (1960) 322–323. – Ders., The earliest tool-maker, in: G. Kurth (Hrsg.): Evolution und Hominisation (1962) 157–169. – Overhage, P., Hominisation, in: Linzer Theol.-Prakt. Quartalschr. 111 (1963) 163–175. – Overhage, P. - Rahner, K., Das Problem der Hominisation, 2. Aufl. (1963) 400 S. Hier finden sich weitere Literaturangaben und eine kritische Betrachtung der von Dart aufgestellten „Osteodontokeratischen Kultur" der Australopithecinen, d. h. einer „Kultur", deren Instrumente vorwiegend aus Knochen, Zähnen, Geweihen usw. von Huftieren und andern bestehen soll (123–127). – Robinson, J. T., Adaptive radiation in the Australopithecines and the origin of Man, in: F. C. Howell, F. Bourlière (Ed.): African ecology and human evolution (New York 1963) 385–416. – Tobias, P. V., The Olduvai Bed I Hominine with special reference to its cranial capacity, in: Nature 202 (1964) 3–4.

Der Stein des Anstoßes

Die Romane und Erzählungen Flannery O'Connors

Rainulf Stelzmann

Nach den Ergebnissen neuerer literaturwissenschaftlicher Studien gilt die Behandlung von metaphysischen und theologischen Problemen nicht mehr als die vielgeschmähte sentimentale Verirrung, vor der sich ein moderner Schriftsteller mit allen Mitteln hüten muß[1]. Diese Wende zur Übernatur führt aber durchaus nicht immer zu einer endgültigen und positiven Klärung der religiösen Probleme des modernen Menschen. Viele Schriftsteller verlieren sich in erneutem Zweifel.

Andere, die ihre christliche Orthodoxie offen bekennen, sind in Gefahr, von ihren Lesern und Kritikern auf eigenartige Weise mißverstanden zu werden: Der nichtchristliche Kritiker glaubt, daß Bindung an Dogmen den Künstler an einer freien und damit kunstgerechten Entwicklung seines Werkes hindert. Religiöse Bekenntnisse gelten ihm als sentimentale Anachronismen. Bemüht sich der Dichter, diese Schwierigkeit zu vermeiden, indem er das Religiöse dunkel läßt und es durch negative Aussagen, Symbole und Analogie andeutet, wird er wiederum von vielen verkannt. Die Vertreter „strenger Orthodoxie" wenden sich entsetzt von ihm ab, während nichtchristliche Literaten in ihm einen neuen Künder der modernen Verzweiflung begrüßen mögen.

Im englischen Sprachraum gehört G. K. Chesterton zur ersten, der „orthodoxen" Gruppe. Graham Greene nähert sich in seiner Vorliebe für die Schattenseiten des Lebens oft der zweiten. Evelyn Waugh verbindet in seinen Romanen Chestertons Bekenntnisfreudigkeit mit einer mehr als Greeneschen Intensität des Lasters und der Verworfenheit. Wir hören die katholische Lehre aus dem Munde eines Chestertons Father Brown nachgebildeten Priesters, als Reflexionen des Erzählers oder als Geständnisse der Katholiken in den Büchern, während abstoßende Perversionen an Stelle der „natürlichen" Laster der Greeneschen Charaktere treten.

Flannery O'Connor, die jüngste (1925 geborene) katholische Schriftstellerin englischer Sprache, entfernt sich am weitesten von dem Ideal Chestertons: „Man nimmt allgemein an . . ., daß ein katholischer Romanschriftsteller in seiner Dichtung darauf erpicht ist, seinen Glauben zu dokumentieren oder zumindesten einen Beweis für das Übernatürliche zu führen. So etwas ist natürlich möglich. . . . Vor

[1] Vgl. diese Zschr. 169 (1961) 202. Außerdem John Lydenberg, American Novelists in Search for a Lost World, Revue des Langues Vivantes, XXVII (1961), 306–321. Edwin T..Bouden, The Dungeon of the Heart: Human Isolation and the American Novel, New York, 1961. Stanley L. Elkin, Religious Themes and Symbolism in the Novels of William Faulkner, diss., Illinois, 1961.

allem [jedoch] wird der Romanschriftsteller entdecken, daß er die Wirklichkeit nicht nach einem abstrakten Wahrheitsideal ändern oder modellieren kann. Der Schriftsteller lernt . . . Demut vor dem, was ist. . . . Das Konkrete ist sein Arbeitsfeld. Er wird schließlich einsehen, daß Dichtung nur dann ihre Grenzen überschreiten kann, wenn sie in diesem Medium verbleibt." Somit ist es durchaus möglich, daß ein katholischer Schriftsteller Bücher schreiben kann, die keineswegs für alle Leser erbaulich sind. Die christliche Lehre von der Erbsünde mißfällt dem säkularen Menschen, der annimmt, daß die Welt sich selber genügt und keiner Erlösung bedarf. Der im Bürgerlichen gesicherte Christ wendet sich entsetzt von den Abgründen und der Urgewalt des Religiösen, die sich in Flannery O'Connors Büchern offenbaren. Die Dichterin scheut sich nicht, beide Gruppen durch „Schock" wachzurütteln. Anderseits wird nach ihrer Poetik der katholische Dichter, der „das Leben von der Mitte des Christlichen Mysteriums erfühlt", nie in Verzweiflung versinken. Er weiß nämlich, daß „Gott sich nicht scheute trotz seiner Abscheulichkeit für [den Menschen] zu sterben." [2]

Dieses schwierige Programm und die Versuche, ihm in zwei Romanen und etwa einem Dutzend kürzerer und längerer Erzählungen gerecht zu werden, machen Flannery O'Connor zu einer der heißumstrittensten Gestalten unter den jüngsten Schriftstellern Amerikas[3].

Man kann die theologische Problematik ihrer Werke wie folgt umreißen: Der moderne Mensch hat sich bewußt und eigensinnig von Gott gewandt. In Graham Greenes und in Evelyn Waughs Romanen ist meist die Schwäche des Fleisches der Ansatzpunkt des Bösen und die Ursache des Abfalles. O'Connors Menschen sind Sünder des Geistes. Sie wollen von Gott unabhängig sein. Gott erscheint ihnen entweder als ein Quälgeist, von dem man sich befreien muß, oder als ein absurdes Hindernis auf dem Wege zur vollendeten Menschlichkeit. – Das Ideal der O'Con-

---

[2] Vgl. Flannery O'Connor, The Church and the Fiction Writer, in: America, 96 (1957), 73. Flannery O'Connor, The Fiction Writer and His Country, in: Granville Hicks (ed.) The Living Novel (New York, 1957) 163.

[3] Die Kritiken fallen in drei Gruppen: 1.) Völlige Ablehnung aus formalen oder inhaltlichen Gründen. Vgl. Oliver La Farge in: Sat. Rev., 35 (1952), 22. John W. Simons, A Case of Possession, in: Commonweal, 56 (1952), 297–298. New Yorker, 31 (1955), 105. William Esty, In America, Intellectual Bomb Shelters, in: Commonweal, 67 (1958), 586–588. Donald Davidson in: New York Times Book Rev. (February 28, 1960), 4. New Yorker, 36 (1960), 179. Time, 75 (1960), 118. Times Literary Supplement [London] (October 14, 1960), 666. Robert O. Bowen, Hope vs. Despair in the Gothic Novel, in: Renascence, XIII (1961), 147–152.

2.) Preis der literarischen Form. Der Gehalt wird als deterministisch-nihilistisch je nach der Einstellung des Kritikers begrüßt oder abgelehnt. Vgl. Carl Hartmann, Jesus Without Christ, Western Reviw, 17 (1952), 76–80. Caroline Gordon, Flannery O'Connor's Wise Blood, in: Critique, II, 2 (1958), 3–10. Louis D. Rubin, Jr., Flannery O'Connor: A Note on Literary Fashions, in: Critique, II, 2 (1958), 11–18. Summer J. Ferris, The Outside and the Inside: Flannery O'Connor's The Violent Bear It Away, in: Critique, III, 2 (1960), 11–19. James F. Farnham, The Grotesque in Flannery O'Connor, in: America, 105 (1961), 277–281.

3.) Form und Gehalt werden gelobt. Vgl. Joe Lee Davis, Outraged, or Embarassed, in: Kenyon Review, 15 (1953), 320–326. James Greene, Comic and Sad, in: Commonweal, 62 (1955), 404. Thomas H. Carter, Rhetoric and Southern Landscapes, in: Accent, 15 (1955), 293–297. Walter Elder, That Region in: Kenyon Review, 17 (1955), 661–670. Louis D. Rubin, Two Ladies of the South, in: Sewanee Review, 63 (1955) 671–681. M. Bernetta Quinn OSF, View from a Rock: The Fiction of Flannery O'Connor and J. F. Powers, in: Critique, II, 2 (1958), 19–27. Robert McCown SJ, Flannery O'Connor and the Reality of Sin, in: The Catholic World, 188 (1959), 285–291. Albert Duhamel, Flannery O'Connor's Violent View of Reality, in: The Catholic World, 190 (1960), 280–285. M. Simon Nolde OSB, The Violent Bear It Away: A Study in Imagery, in: Xavier University Studies, 1, 5 (1962), 180–194.

norschen Helden erinnert fast an jene „self-reliance", die Ralph Waldo Emerson so kostbar war.

In verschiedenen modernen Romanen wird die Möglichkeit einer übernatürlichen Erlösung aus dem Strudel menschlicher Egomanie unbestimmt angedeutet. Die Autoren dieser Bücher greifen jedoch das theologische Problem immer nur von der Seite des Menschen an. Seine Verzweiflung, Hoffnung, Desillusion und erneute Hoffnung stehen im Mittelpunkt der Betrachtung. Da für sie Gott eine unbekannte und möglicherweise nichtexistierende Größe ist, können sie über ihn nur die vagsten und unbestimmtesten Aussagen machen. Flannery O'Connor geht gerade den entgegengesetzten Weg: Gott lebt. Er ist der Schöpfer und Herr der Welt. Er greift in das Leben des Menschen ein. Ja, nach der Aussage ihrer Romane scheint es fast, als ob er den Sünder überfalle, um ihn auf den rechten Weg zu zerren.

Der Mensch, so überwältigt, gehört sich nicht mehr selber. Von nun an will er sich von seinen Sünden reinigen und für sie büßen. Die Abkehr von der bisher so sehr verherrlichten materiellen Welt und die Hingabe an eine geistliche Aufgabe füllen ihn mit neuem Leben.

In ihren Geschichten beschreibt Flannery O'Connor nur eine oder zwei dieser Phasen. Die beiden Romane jedoch enthalten alle drei. Die folgende Analyse der Hauptwerke soll sie verdeutlichen.

Die willkürliche und bewußte Abkehr von Gott

Hazel Motes, der Held in „Wise Blood", Flannery O'Connors erstem Roman[1], stammt aus einer südstaatlichen Baptistenfamilie. Sein Großvater amtierte als Prediger der Sekte. Er hielt „Jesus wie einen Stachel im Kopfe verborgen" (20). Dieser quälende Stachel treibt Haze (sic) dazu, sich systematisch von Gott zu befreien. In einer paradoxen Mischung von Glauben und Unglauben sieht er die einzige Möglichkeit, „Jesus zu vermeiden" darin, allen Sünden sorgfältig aus dem Wege zu gehen. Von den Predigten seines Großvaters weiß er nämlich, daß Jesus ganz besonders an Sündern interessiert ist: „Jesus ist gestorben, um uns zu erlösen. Jesus war so seelenhungrig, daß er den einen Tod für alle gestorben ist, aber er wäre auch den Tod jeder Seele für eine einzige gestorben! . . . Ja, Er würde [sogar] ihn [Haze] schließlich in die Hände bekommen" (21). Trotz aller Anstrengung kann Haze sich nicht ganz von Sünden freihalten. Auf einem Jahrmarkt wohnt er einer obszönen Vorführung bei. Unmittelbar nachher versucht er jedoch, seine Schuld zu sühnen. Er kasteit sich, indem er mit Steinen in den Schuhen eine Meile in den Wald geht. Dort wartet er auf ein Zeichen, daß Gott „befriedigt" ist.

[1] Harcourt, Brace and Co.: New York, 1952. Die Seitenzahlen der Zitate sind im Text vermerkt.

Als sich nichts regt, setzt er seine Selbstquälerei fort. Mehr denn je ist er nun entschlossen, seinen Glauben abzuschütteln, ohne sich jedoch in Sünden zu verstricken. Er sehnt sich nach einer „Konversion zum Nichts anstatt zum Bösen" (24). Dieses Ziel erreicht er nach vierjähriger Militärzeit. Doch auch jetzt ist er noch nicht zufrieden. Es drängt ihn, seine neue Einsicht offen zu verkünden und die Welt zu seiner Lehre zu bekehren. Das mechanische Mittel zu diesem Kreuzzug ist ein alter Essex, den er mit einem Teil seiner Militärpension ersteht. Von der Motorhaube dieses alten Autos predigt er „eine neue Kirche – die Kirche der Wahrheit ohne Jesus Christus den Gekreuzigten" (55, 105). Sein Evangelium lautet: „Es gibt viele Arten von Wahrheit, eure Wahrheit und die Wahrheit von jemand anders, doch hinter allen steht nur die Wahrheit, nämlich die, daß es keine Wahrheit hinter allen Wahrheiten gibt. ... Keine Wahrheit hinter allen Wahrheiten, das ist es, was ich und diese Kirche predigen" (165).

Haze hat sich, wie er glaubt, endgültig von Gott befreit. Um den Bruch zu besiegeln und seine Freiheit zu bestätigen, fügt er der Apostasie zwei weitere Kapitalsünden hinzu, Unzucht und Mord. Er wohnt zunächst in einem Bordell, später läßt er sich von der dämonischen Tochter eines verkommenen Wanderpredigers noch tiefer in den „Morast" ziehen (169). Mord begeht er an seinem Ebenbild, einem „Propheten", der ihn nachahmt, um finanziellen Gewinn aus der neuen Kirchenidee zu schlagen. Der Bogen ist nun zum Brechen gespannt. Haze beschließt, in eine andere Stadt zu fahren, wo er besseren Boden für seine Saat zu finden hofft. Sein Geschick nimmt aber eine andere Wendung.

Christus ist ebenfalls in den folgenden drei Erzählungen Flannery O'Connors ein Stein des Anstoßes im Wortsinne. Der Held der Titelerzählung in „A Good Man Is Hard to Find"[5] formuliert seine negative Theologie noch schärfer als Hazel Motes: „Jesus hat alles aus dem Gleichgewicht gebracht" (21). Er glaubt, daß sich Vergehen und Strafe in seinem Leben nicht die Waage halten. Qual und Leiden überwiegen. Bewußt und hartnäckig lehnt er jede Erlösung durch Christus ab: „Ich werd' ganz gut alleine fertig" (20). Er weiß aber auch, daß das Erlösungswerk Christi die Welt geändert hat: „Wenn er tat, was er sagte, dann kannste nix machen als alles wegschmeißen und ihm folgen, und wenn er nix getan hat, dann kannste nix tun als soviel Spaß haben in den paar Minütchen, die du noch hast, wie du nur kannst: Bring jemand' um die Ecke, zünd sein Haus an oder sei sonst gemein zu ihm. Nix macht soviel Spaß wie Gemeinheit" (21).

Wegen dieser Einsicht scheint „The Misfit" (so nennt sich der Held selber) Christus noch mehr zu hassen. Während er sein theologisches Gespräch hält, erschießen seine Kollegen nach und nach eine ganze Familie. Er selbst „erledigt" am Ende des Diskurses die Großmutter. – Doch nach dieser Untat gibt er murrend zu, daß „es keinen rechten Spaß im Leben gibt" (22).

[5] 1953–1955. Hier zitiert nach A Good Man is Hard to Find and Other Stories, The New American Library of World Literature: New York, 1961.

Hulda, die Heldin in „Good Country People", fühlt sich ebenfalls vom Leben zurückgesetzt. Sie ist herzkrank und hat ein künstliches Bein. Ihre große geistige Begabung macht sie, da sie wegen ihrer Schwäche offenbar ihren Beruf als Philosophieprofessorin nicht weiter ausüben kann, nur noch einsamer. Die Leute in ihrem Heimatort verstehen sie nicht. Sie hat sich schon seit langem von Gott „wissenschaftlich" abgesetzt. Nun bietet sich eine Gelegenheit, diesen Standpunkt durch eine Tat zu bekräftigen. Sie will einen offenbar harmlosen jungen Bibelverkäufer verführen. Aber bei diesem Versuch erfährt sie eine Desillusion, ohne daß wir jedoch eine Änderung in ihrer Grundeinstellung beobachten können. Es stellt sich nämlich heraus, daß der junge Hausierer ein alter Sünder ist, „der seit seiner Geburt an nichts geglaubt hat" (149). Er verläßt sie triumphierend mit ihrem künstlichen Bein als Siegestrophäe im Koffer.

In ironisch verhüllter Form erscheint dieselbe Thematik auch in „The Life You Save May Be Your Own". Der Held, Mr. Shiftlet – ein „haltloser (shiftless) Vagabund – betont seine Menschenwürde („Ich bin ein . . . Mensch. . . . Ich besitze sittliche Vernunft" 45), nur, um sich mit dem Auto und Geld seiner Wirtin aus dem Staube zu machen. Seine Rolle als abgeklärter Philosoph scheint ihm aber so lieb geworden zu sein, daß er selber daran zu glauben beginnt. Er gibt einem Jungen, der ihn unterwegs anhält, um mitgenommen zu werden, eine kurze Moralpredigt mit dem Motto: Verlaß deine gute Mutter nicht. Die grobe Antwort des Burschen: „Geh zum Teufel! Meine alte Dame ist ein Flohsack und deine eine stinkende geile Katze", erschüttert ihn nur vorübergehend. Er ist ein hoffnungsloserer Fall als The Misfit und Hulda, da er nicht nur ungläubig ist, sondern sich selbst darüber täuscht, indem er sich einbildet zu glauben. Die ironische Überschrift der Erzählung bricht den Stab über ihn[6].

Der jüngste Roman Flannery O'Connors „The Violent Bear It Away"[7] deutet das religiöse Thema schon im Titel an: Das Himmelreich leidet Gewalt. Tarwater, der Held, ist ein Halbwüchsiger, der mit seinem Großonkel fern von aller Zivilisation auf einem halbzerfallenen Bauernhof wohnt. Mason, der Großonkel, ist ein „Prophet des Herren". Zu diesem Amte versucht er auch seinen Großneffen heranzuziehen. Dieser jedoch ist nur dann von dem ihm bevorstehenden Prophetenberuf begeistert, wenn er dessen Macht und Ruhm in den brennenden Augen des Großonkels sieht. Die unangenehmen Wahrheiten des Christentums, „der Schweiß und der Gestank des Kreuzes, die Wiedergeburt zum Tode" und die Verheißung, „in Ewigkeit das Brot des Lebens zu essen", langweilen ihn (10). Ja, allmählich sammelt sich in ihm Bitterkeit und Ablehnung bei dem Gedanken, „daß er seine Freiheit mit Jesus verbinden muß und daß Jesus der Herr sein muß" (19). Jesus wird ihm zum Ärgernis.

---

[6] Die Worte sind einem Verkehrswarnzeichen entlehnt: „Fahr vorsichtig, vielleicht rettest du dein eigenes Leben!" Hier liegt die Abwandlung nahe: „Predige dir selber. Vielleicht kannst du deine eigene Seele retten."

[7] 1960. Hier zitiert nach der Ausgabe der New American Library of World Literature: New York, 1961.

Als der alte Prophet stirbt, tritt der Versucher in Gewalt eines „Fremden" – einer bisher nicht vernommenen inneren Stimme – an ihn heran. Nichts Geringeres als die Berufung zum Propheten steht auf dem Spiel. Tarwater weiß, daß dieses Amt an die Erfüllung von zwei Bedingungen geknüpft ist: Er muß seinem Großonkel ein würdiges Begräbnis geben und dann in die Stadt ziehen, um einen anderen Großneffen Masons, ein schwachsinniges Kind namens Bishop, zu taufen. Tarwater wendet sich bewußt gegen seine Berufung. Anstatt den Großonkel zu begraben, betrinkt er sich und zündet das Haus an, um, wie er meint, die Leiche Masons und damit seine eigene Vergangenheit zu vernichten. Er geht in die Stadt, nicht um Bishop zu taufen, sondern um seine Berufung endgültig zu ersticken. Diese beiden Unterlassungssünden dienen hier demselben Zweck wie Hazes Streben nach negativer Tugend. Sie sollen Tarwater von Christus befreien.

In der Stadt wendet er sich an Rayber, den Vater Bishops. Rayber ist ein atheistischer Lehrer und Psychologe, der seine Aufgabe nun darin sieht, Tarwater von den Einflüssen seines „geisteskranken" Großonkels zu heilen. Doch die psychologischen Experimente und therapeutischen Methoden, mit denen er ihn zu kurieren versucht, schlagen nicht an. Rayber ist Tarwater nicht gewachsen. Seine Freudschen Sophismen überzeugen ihn nicht, und immer stärker fühlt sich der Junge getrieben, sein Prophetenamt mit der Taufe Bishops zu beginnen. Er sträubt sich mit allen Kräften dagegen. Rayber, der ihm nichts als „eine Beleidigung seiner Intelligenz" (108) bedeutet, ist eher ein Hindernis als eine Hilfe in diesem Kampfe. Schließlich glaubt er, nur noch eine einzige Waffe gegen Gott in der Hand zu haben. Sein negatives Verhalten, die Unterlassungssünden, die Flucht und die mündliche Leugnung genügen nicht, sich von Christus zu lösen: „Man muß nicht nur NEIN sagen. . . . Man muß NEIN in die Tat umsetzen. Man muß es zeigen. Man muß durch die Tat zeigen, daß man es meint" (107). Dadurch, daß er Bishop ermordet, hofft er, sich endgültig von Gott zu befreien. Tarwater führt sein Vorhaben tatsächlich aus. Aber während er das Kind erstickt, greift Gott überwältigend in sein Leben ein.

Die Übermacht der Gnade

In einer seiner Prophetien hatte Mason ausgerufen: „Wer wird bestehen, wenn Gottes Gnade zuschlägt?" (45). Haze und Tarwater erleben dieses Zuschlagen der Gnade Gottes in den Krisen ihres Lebens. Tarwater tauft Bishop wider Willen. Die Taufformel entweicht seinem Munde, als er den Kleinen unter Wasser hält. Er ist zutiefst erschüttert, als ihm dieses bewußt wird und sträubt sich leidenschaftlich, die Tatsache der Taufe anzuerkennen. Zugleich weiß er aber auch, daß er unabwendbar dem Geschick entgegengeht, das der alte Prophet für ihn vorgezeichnet hat (136).

Es bedarf aber einer weiteren Überwältigung, ehe Tarwater seine Berufung

annimmt. Auf dem Wege zu dem alten Bauernhof wird er von einem jungen Mann im Auto mitgenommen. Der Fremde betäubt und mißbraucht ihn. Als Tarwater aufwacht, findet er sich allein im Wald. Der „Fremde" in ihm versucht ihn zum letzten Mal: „Steige hinab und nimm es [das Land des toten Großonkels] in Besitz. Es gehört dir. Wir haben gewonnen" (156). Doch nun endlich erkennt Tarwater die Natur dieses „Fremden". Der süße Geruch erinnert ihn an den Unbekannten, der ihm so übel mitspielte. Der Bann ist gebrochen. Tarwater weiß, daß die innere Stimme vom Teufel stammt, vor dem sein Großonkel ihn so oft gewarnt hatte. Er wendet sich von ihm und entscheidet sich endgültig von nun an wie Daniel, Elias und Moses, der Welt Gottes Wort zu künden. Sein Auftrag lautet: „Geh, mahne die Gotteskinder an die furchtbare Eile der Gnade" (159).

Diese furchtbare Eile der Gnade überholt auch Haze. Nachdem er den „falschen Propheten" getötet hat, scheint der Weg frei zu sein, in neuer Umgebung das wahre Wort zu künden. Das alte Auto, so glaubt er, macht ihn bewegungsfrei und unabhängig. Wäre er nicht so verblendet, hätte er schon früher feststellen müssen, daß dieser sein mechanischer Engel ähnliche Eigenschaften hat wie die Telefonanlage in Kafkas Schloß. Manchmal funktioniert die Maschine, manchmal versagt sie. Selbst ein erfahrener Mechaniker kann aus ihr nicht klug werden.

Auf der Reise in eine andere Stadt verliert sie ihr Lebensblut. Öl und Benzin tropfen auf die Straße. Das Auto fährt jedoch weiter, bis Haze von einem Polizisten angehalten wird. Ohne viele Umstände zwingt ihn dieser, das Auto zu verlassen. Er stößt dann das offenbar nicht mehr verkehrszulässige Fahrzeug mit seinem eigenen Wagen über die Böschung. Die Vernichtung seines Autos, d. h. seines Missionsfahrzeuges, Altares und Predigtstuhles, ja, des Inbegriffes und Symboles seiner Freiheit, zerstört Hazes Glauben an seine „Kirche". Gott hat ihn besiegt.

Wie Tarwater ist auch er nun bereit, die Heilsbotschaft Gottes zu künden. Dies ist jedoch in Bildern und Symbolen verhüllt. Eigenartigerweise mißverstehen oft gerade Vertreter der modernen Literaturkritik, deren Prinzipien Flannery O'Connor zu folgen strebt, die Symbolik der Dichterin, Haze raubt sich das Augenlicht. Er tut das jedoch nicht, wie einige Ausleger glauben, um „eine nihilistische Religion der Leugnung Christi und seiner Gnade zu bekennen", sondern um seinen neuen, unwandelbaren Glauben an eben diese Gnade durch die Tat zu künden. Hawk, der verkommene Wanderprediger, mit dessen Tochter Haze gesündigt hat, hatte viel Aufhebens von seinem felsenfesten Glauben gemacht und sensationslustige Massen angezogen, als er versprach, sich öffentlich zu blenden, um seinen Glauben an Christus zu bezeugen. Im entscheidenden Augenblick jedoch verließ ihn seine Zuversicht und er versengte sich nur die Gesichtshaut mit Ätzkalk. Nichtsdestoweniger stellte er sich von nun ab blind. Aber Haze hat bei einer Gelegenheit den Betrug entdeckt.

Er ist nun der wahre Prophet, der nicht davor zurückschreckt, seinen Glauben durch eine außergewöhnliche Tat zu offenbaren.

Zwei weitere Punkte bedürfen der Klärung: Mrs. Flood, Hazes Wirtin, sichert dem Blinden zu, sie glaube selber auch nicht an Jesus, sondern daran, sich solange wie möglich des Lebens zu freuen. Darum halte sie sich aber keineswegs für schlechter als die frommen Kirchgänger. Haze gibt ihr die den Leser zunächst irreführende Antwort: „Sie sind besser. . . . Wenn Sie an Jesus glaubten, wären Sie nicht so gut" (221). Die Schwierigkeit löst sich, wenn man diese Entgegnung im Sinne des Wortes Christi versteht, daß die sündige Welt ohne sein Kommen entschuldigt werden könne (Jo 15, 22. 23). Es zeigt sich nämlich, daß die Wirtin unter dieser Voraussetzung völlig unschuldig ist. Sie weiß nichts von Jesus und erwartet – vielleicht zu spät – alle geistliche Erleuchtung von der Führung des blinden Haze (229).

Die Bedeutung der Lichtsymbolik am Ende des Buches scheint in bewußtem Gegensatz zu einer ähnlichen Stelle in Katherine Ann Porters „The Jilting of Granny Weatherall" zu stehen[8]. Mrs. Flood entdeckt ein Licht in den doppelblinden Augen des toten Haze. „Sie fühlte sich endlich am Anfang von etwas, das sie nicht beginnen konnte, und sie sah [Haze] ferner und ferner entschwinden, ferner und ferner in der Dunkelheit, bis er nur noch als eine Nadelspitze von Licht erschien" (232). Am Ende der Erzählung Katherine Ann Porters verlischt die Kerze. Die sterbende Großmutter versinkt in der hoffnungslosen Nacht des Nichts. In Flannery O'Connors Roman besiegt ein schwaches Licht die dunkle Nacht des Unglaubens.

Nur in einer Erzählung der Dichterin wirkt der Einfluß göttlicher Gnade wie die sanfte Strömung eines breiten Flusses. Keiner kümmert sich um das seelische Leben des fünfjährigen Harry in „The River", bis ihn sein farbiges Kindermädchen zu einer Predigt des Reverend Bevel Summers mitnimmt. Der Prediger vergleicht die Gnade Jesu mit dem Strom, in dem er Harry tauft. Nach einem weiteren abstoßenden Erlebnis in der Wohnung seiner trinkenden und feiernden Eltern kehrt Harry zu diesem Fluß zurück, um diesmal endgültig „dem Königreich Christi entgegenzugehen" (39). Nach kurzem Kampfe verliert er den Boden unter den Füßen. Er versinkt „ohne wütende Auflehnung und Furcht", da er weiß, „daß er einem Ziele entgegengeht" (40).

Ruby in „A Stroke of Good Fortune" erfährt, daß Gottes Macht aller ihrer Schutzmaßnahmen spottet. Die Einbildung auf ihr „fortschrittliches" Wissen, das es ihr ermöglicht, während fünfjähriger Ehe kinderlos zu bleiben, zerbricht am Ende der Erzählung. Sie kann sich selber nun nicht mehr darüber täuschen, daß sie in Hoffnung ist. Der Titel ist der Prophezeiung einer Wahrsagerin, die Ruby zu Rate zog, entlehnt. Ironisch deutet er auf das Glück und den Segen der Mutterschaft.

---

[8] In Flowering Judas and Other Stories, New York, 1958 (1930). Vgl. 126. Katherine Ann Porter, die mit Recht als eine der vollendetsten modernen amerikanischen Prosadichterinnen gilt, stammt aus katholischem Milieu. Schon seit langem jedoch huldigt sie einer Art agnostischem Humanismus.

Noch schärfer erlebt Mr. Head in „The Artificial Nigger" die Unzulänglichkeit seiner von ihm selber so hoch eingeschätzen geistigen und sittlichen Kraft. Er will seinen aufsässigen Enkel Nelson durch eine Reise in die nächste Großstadt demütigen. Alles verläuft nach des Alten Plan, bis Nelson nach den langen Irrwegen in der Stadt in einen kurzen Erschöpfungsschlaf versinkt und dann, vom Großvater aufgeschreckt, in Panik eine alte Frau umrennt. Als diese Frau Mr. Head für den Unfall haftbar machen will, verleugnet er seinen Enkel. Von diesem Augenblick an wendet sich Nelson mit äußerster Verachtung von seinem Großvater. Mr. Head leidet Höllenqualen, bis durch einen Zufall die Figur eines Negers in einem Vorgarten die Aufmerksamkeit von Enkel und Großvater fesselt. Der Bann ist damit gebrochen. Mr. Head weiß aber, daß dieser Zufall ein Geschenk des Himmels ist, ohne das er verloren gewesen wäre: „Nie vorher hatte er sich für einen großen Sünder gehalten, aber nun sah er, daß ihm seine wahre Verworfenheit verborgen geblieben war, damit er nicht in Verzweiflung fiele. Er erkannte, daß ihm alle Sünden, von der Sünde, die er mit Adam am Anbeginn der Welt in seinem Herzen empfangen hatte, bis zu der schmählichen Verleugnung des armen Nelson, vergeben waren. Er hätte sich nun zu der abscheulichsten Sünde bekennen können und fühlte sich bereit, da Gottes Liebe seiner Vergebung entsprach, augenblicklich ins Paradies einzugehen" (99).

Das Leben und Treiben auf dem Hofe Mrs. McIntyres in „The Displaced Person" verläuft eintönig, aber ungestört und fast idyllisch, bis in der Gestalt des polnischen Flüchtlings Guizac ein fremdes Element die kleine Welt aus den Angeln hebt. Durch seine überraschende Arbeitsleistung gewinnt Guizac zunächst die Achtung und das Wohlwollen seiner Arbeitgeberin. Doch Mr. Shortley, der andere weiße Landarbeiter, und die Neger auf der Farm halten sich für benachteiligt. Schließlich fühlt selbst Mrs. McIntyre die Fremdartigkeit des Polen. Obwohl Guizac der beste Arbeiter ist, den sie je hatte, will sie ihn nicht weiter auf ihrem Hofe beschäftigen. Dem Geistlichen, der die Stelle vermittelt hatte und der ihr nun gut zuredet, entgegnet sie: Mr. Guizac fällt „außer der Reihe. . . . Er paßt nicht. Ich brauche jemanden, der paßt" (180). Etwas später lehnt sie den Bekehrungsversuch desselben Geistlichen wütend mit fast denselben Worten ab: „Für mich ist Christus nichts als ein anderer D. P." (184). Doch dieser unerwünschte Flüchtling zerbricht durch seinen gewaltsamen Tod ihre Welt. Mr. Guizac fällt einem als Betriebsunfall getarnten Mordanschlag Mr. Shortleys zum Opfer. Mrs. McIntyre verstrickt sich als Zeugin des „Unglückes" in Mitschuld, da sie es unterläßt, Mr. Guizac im letzten Augenblick vor der Gefahr zu warnen. Der blutige Tod des Polen zerstört die bisherige Lebensform der in religiösen Fragen so selbstsicheren Besitzerin. Wir verlassen sie als eine gebrochene, einsame Frau, um die sich nur noch der Priester kümmert. Er besucht sie, „um ihr die Lehre der Kirche zu erklären" (190).

Die Verpflichtung zur Reinigung und Buße

Die Möglichkeit christlicher Erlösung durch den Beginn eines neuen Lebens im Glauben ist in „The Displaced Person" dunkel angedeutet. „Wise Blood" und „The Violent Bear It Away" umreißen die Bedingungen und Verpflichtungen dieses neuen Lebens eingehender.

Haze in „Wise Blood" blendet sich, als der Dunstnebel (haze) über seiner geistigen Sicht zerreißt und die Wahrheit klar vor seinem inneren Auge steht. Der Grund für diese Gewalttat ist nicht nur in dem schon erwähnten Drang nach äußerer Dokumentation des neugewonnenen Glaubens zu suchen. Ähnlich wie Ödipus in der Interpretation André Gides glaubt Haze, daß „Augen ohne Grund mehr fassen" (222)[9]. Er bringt dem Verlangen nach der Fülle göttlicher Wahrheit ein schmerzhaftes Opfer. Schon früher wußte er, daß das Bewußtsein, ein Sünder zu sein, den Glauben an Christus voraussetzt (91). Er besitzt nun diesen Glauben und ist zutiefst von dem Gedanken an seine Sündhaftigkeit durchdrungen. Er tut Buße, um sich zu reinigen. Wieder wandelt er auf Steinen und zerbrochenem Glas, aber jetzt nicht mehr, um sich von Christus zu lösen, sondern um, wie er sagt, „zu zahlen" (222). Um seine Brust ist ein Dornenkranz aus Stacheldraht gewunden. Seiner entsetzten Wirtin erklärt er: „Ich bin nicht rein" (224). Auf seinen einsamen und schmerzhaften Wanderungen wird er schließlich von einer Polizeistreife aufgegriffen und mißhandelt. Er stirbt in dem Polizeiwagen auf dem Wege zur Wohnung seiner Wirtin. Die Leiden seiner Kindheit und Jugend sollten Haze von einem grausamen Gott befreien. Die Qualen und Schmerzen seiner letzten Tage dienen der Reinigung und Buße und damit der Vorbereitung auf das Kommen des Herren.

In „The Violent Bear It Away" äußert sich der Drang nach Reinigung in einer anderen Form. Als Tarwater aus der Betäubung, in die ihn der fremde Autofahrer versetzt hat, erwacht und entdeckt, daß er nackend ist, zerreißt er das lavendelfarbige Taschentuch des Fremden, das er bei seinen Kleidern findet. Dann zieht er sich hastig an und legt „Feuer an alle Büsche, die den Platz umgeben, bis die Flammen gierig den bösen Grund belecken, alles verbrennend, was der Fremde berührt haben konnte" (154).

Nach der letzten Versuchung durch den inneren „Fremden" zündet Tarwater den gegabelten Baum („forked" wie die Zunge einer Schlange) an, aus dem die verführerische Stimme zu flüstern scheint. Mit demselben Brande vernichtet er alles, was hinter ihm liegt. Ähnlich wie in „Wise Blood" hat hier dieselbe Handlung zwei verschiedene Bedeutungen: Tarwater legte Feuer an das Haus des toten Großonkels, um sich von seiner Berufung und damit von der Stimme Gottes zu befreien. Das Feuer war ein Instrument des Bösen. Am Ende des Romans dient es

[9] André Gides Thésée (1946) erschien 1950 in englischer Übersetzung in Amerika und wird Flannery O'Connor wahrscheinlich bekannt geworden sein, als sie an der letzten Episode von Wise Blood arbeitete.

der Reinigung und der Bestätigung des Prophetenamtes, dem Tarwater nun entgegengeht. Seine Buße wird er in der Ausübung dieses Amtes, von dem er weiß, daß es schwer ist, verrichten: „Die Diener des Herren müssen das Schlimmste [von dieser Welt] erwarten" (46). Seine Aufgabe ist es, die Gotteskinder wachzurütteln. Gereinigt durch Feuer geht er „der dunklen Stadt entgegen, wo die Gotteskinder im Schlafe liegen" (160).

Flannery O'Connors Romane und Erzählungen sind keine erbaulichen Schriften im üblichen Sinn. Ihre ins Groteske überzeichneten Personen und Handlungen erinnern an die stilisierten Heiligen und Dämonen der gotischen Kunst. Ihre Aussage ist hart, und nicht jeder vermag sie zu hören. Einige ihrer Gestalten erleben eine strenge Erziehung zum Heile fast wider Willen. Doch in keinem Falle raubt Gott dem Menschen seine Freiheit. Nach dem Offenbarwerden der Gnade liegt es in der Hand des Menschen, sich für oder gegen Gott zu entscheiden. Selbst die dem Bösen verfallenen Charaktere Flannery O'Connors wissen, daß es nach dem Kommen Christi keinen einfachen Mittelweg mehr aus dem Dilemma des Lebens gibt. Der säkulare Humanismus versucht, alles Übel durch menschliche Leistung aus der Welt zu schaffen. Er leugnet den Riß in der menschlichen Natur. Die künstliche Harmonie dieser humanen Selbstgenügsamkeit gerät in der Welt Flannery O'Connors völlig aus dem Gleichgewicht. Der Mensch erscheint wieder in biblischen Proportionen. Er ist ein Geschöpf Gottes, das verlorengeht, wenn es sich nur auf seine eigene Kraft verläßt. Der Mensch bedarf der gütigen Hand des Herren, um zum Heile zu gelangen.

Noch einmal: Die Stimme der Ostkirche

Wilhelm de Vries SJ

Neben den katholischen Melkiten gibt es auch noch andere katholische Gruppen von Ostchristen[1]. Es ist gerade auf dem gegenwärtigen Konzil deutlich geworden, daß deren Ansichten nicht immer übereinstimmen. Es ist also gut, auch die andern zu Wort kommen zu lassen, wenn wir uns ein sachliches und allseitiges Bild von den Wünschen des katholischen Ostens machen wollen.

[1] Im August-Heft 1963 dieser Zeitschrift haben wir ein Buch der melkitischen-katholischen Kirche, das unter dem Titel: „Die Stimme der Ostkirche" veröffentlicht wurde, eingehend gewürdigt. Das Buch erhebt den Anspruch, im Namen der Ostkirche zu sprechen.

Da ist vor allem die geschlossen katholische Gruppe der Maroniten zu nennen, die zahlenmäßig erheblich stärker ist als die der Melkiten und die den Anspruch erhebt, immer katholisch gewesen zu sein[2]. Die maronitische Kirche, an deren Spitze seine Seligkeit Msgr. Paul Pierre Méouchi, maronitischer Patriarch von Antiochien und des ganzen Ostens, steht, zählt heute auf der ganzen Welt – im Nahen Osten und in der Emigration zusammen – 1 250 000 Gläubige, ist also nach den durch die kommunistische Verfolgung dezimierten katholischen Ukrainern und Rumänen und nach den Malabaren Indiens die stärkste Gruppe unter den katholischen Orientalen.

Der Name „Maroniten" geht auf einen heiligen Einsiedler namens Maron zurück, der in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts auf einem Berg in der Nähe von Apamea in Syrien lebte. An seinem Grab am Ufer des Orontes entstand ein Kloster des hl. Maron, das als die Wiege der Maroniten angesehen werden muß. Die Mönche verteidigten im 5. und 6. Jahrhundert energisch den wahren Glauben gegen die in Chalkedon verurteilten Monophysiten. Sie waren also Anhänger dieses Konzils. Die Christen in der Gegend um das Kloster stellten sich unter die geistliche Leitung der Mönche. So entstand allmählich eine eigene Gruppe von Gläubigen innerhalb des Patriarchats von Antiochien, die sich bald weiter ausdehnte. Sie geriet zur Zeit der Streitigkeiten um den Monotheletismus[3] in lehrmäßigen Gegensatz zur Mehrheit der Gläubigen des Patriarchats. Auch Eid deutet dies an, wenn er (S. 15) sagt, die Anhänger des Konzils von Chalkedon hätten sich in zwei verschiedene Kirchen gespalten, von denen jede ihre eigene Hierarchie hatte: nämlich die maronitisch-melkitische Kirche und die melkitisch-maximitische Kirche. Beide hießen ursprünglich „Melkiten", das heißt Anhänger des „Malko", des βασιλεύς von Konstantinopel, des Kaisers also und seines Konzils von Chalkedon. Die maximistischen Melkiten hielten es mit Maximus Confessor, der die katholische Lehre von den zwei Willen in Christus verteidigte. Die maronitischen Melkiten lehnten diese Lehre ab, sie sprachen von einem Willen Christi, verstanden dies aber, wie Pierre Dib überzeugend nachgewiesen hat, richtig im Sinn der moralischen Einheit des gottmenschlichen Willens des Mensch gewordenen Wortes[4].

Jedenfalls betrachteten sich maximitische Melkiten und maronitische Melkiten, freilich zu Unrecht, gegenseitig als Häretiker. Das geht klar hervor aus zwei Texten in der Chronik des jakobitischen Patriarchen Dionysius von Tellmahre († 845), von denen Eid einen zwar zitiert, aber nicht unter dieser Rücksicht auswertet[5].

Der erste Text (l. c. S. 495) berichtet von einem Streit zwischen Maroniten und

---

[2] Vor kurzem hat Prof. Dr. Emile Eid, der Prokurator des maronitischen Patriarchen in Rom, ein Buch veröffentlicht unter dem Titel: „La figure juridique du Patriarche" (Rom, Lateran-Universität, 1962). Man kann dessen Darstellung der Patriarchenrechte und ihre Bedeutung für die universale Kirche wohl als für die Auffassung der Maroniten typisch ansehen.

[3] Die vom 3. Konzil von Konstantinopel (680/81) verurteilte Lehre des Monotheletismus behauptete, in Christus gebe es nur einen Willen (Denzinger-Schönmetzer 556). Hauptverteidiger der wahren Lehre war Maximus Confessor.

[4] Pierre Dib (Evêque du Caire), Histoire de l'Eglise Maronite, Beirut 1962, 29 ff.

[5] J. B. Chabot, Chronique de Michel le Syrien, 2. Bd., Paris 1900, 495 und 511 (zitiert bei Eid).

Maximiten um ein Kirchengebäude in Aleppo (um 727), wobei es zu Tätlichkeiten kam, so daß der arabische Emir eingreifen mußte. Auf dessen Anordnung hin wurde die Kirche durch eine Bretterwand in der Mitte geteilt. Man errichtete Altar gegen Altar und störte nach Kräften gegenseitig den Gottesdienst. Die eine Partei entehrte sogar das heiligste Sakrament der andern und suchte deren Priester aus der Kirche zu vertreiben. Wir haben es also hier mit einem richtiggehenden Schisma zu tun, wo sich die streitenden Parteien gegenseitig als Häretiker betrachten.

Der zweite Text (S. 511) erzählt von einem mißlungenen „Bekehrungsversuch" an den Maroniten, den der melkitische Patriarch Theophylakt um die Mitte des 8. Jahrhunderts unternahm. Diesen Text führt auch Eid an. Es ist hier die Rede davon, daß sich die Maroniten einen Patriarchen und Bischöfe weihen. Das bezieht sich aller Wahrscheinlichkeit nach auf die erste Hälfte des 8. Jahrhunderts. Eid vertritt – wie die Maroniten gewöhnlich – die These, daß sich die maronitische Gruppe zur Zeit der erzwungenen Sedisvakanz des Antiochenischen Patriarchen-Thrones (702–742) einen eigenen Patriarchen wählten. Sie blieben dabei, auch als die maximitischen Melkiten von den islamischen Eroberern wieder die Erlaubnis erhielten, einen Patriarchen von Antiochien zu wählen. So wurde also im Jahre 742 die Hierarchie des Patriarchats von Antiochien verdoppelt. Außerdem bestand bereits seit der Mitte des 6. Jahrhunderts eine anti-chalkedonensische monophysitische Hierarchie, nach ihrem Begründer, Jakobus Baradäus, „jakobitisch" genannt. Wenn Eid für die Verdoppelung des Jahres 742 die Melkiten verantwortlich macht (S. 70), so werden diese eine solche Konstruktion schwerlich annehmen. Eine von der Mehrheit der Gläubigen des Patriarchats – wenn auch zu Unrecht – als häretisch angesehene Gruppe, die sich zur Zeit der erzwungenen Sedisvakanz einen eigenen Patriarchen gewählt hatte, hätte – wie die Melkiten die Dinge sehen – zum Patriarchen der Mehrheit zurückkehren müssen, zumal diese in voller Übereinstimmung mit der Gesamtkirche war, deren Terminologie von den zwei Willen folgte, wie sie auf einem ökumenischen Konzil (dem 3. von Konstantinopel 681) festgelegt worden war. Die Maroniten dagegen hielten an ihrer Sonderterminologie fest.

Es soll damit nicht behauptet werden, daß sie deshalb als Schismatiker oder gar als Häretiker angesehen werden müssen. Ihre Lehre stimmte der Sache, wenn auch nicht dem Ausdruck nach mit der katholischen überein. Das gleiche gilt freilich auch von den monophysitischen Jakobiten, die Eid zu Unrecht als „Häretiker" bezeichnet (S. 15). Der von diesen verfochtene gemäßigte Monophysitismus des Severus von Antiochien unterscheidet sich auch tatsächlich nicht von der wahren Lehre. Die Jakobiten stellten sich freilich durch die entschiedene Ablehnung des Konzils von Chalkedon deutlich in Gegensatz zur universalen Kirche. Bei den Maroniten dagegen war ein solcher bewußter Gegensatz kaum vorhanden. In diesem Sinn ist die These von „der ständigen Orthodoxie" der Maroniten annehmbar.

Der Sitz des maronitischen Patriarchats wurde zu einer nicht näher bestimm-

baren Zeit aus der Ebene des Orontes in die schwer zugänglichen Berge des Libanon verlegt, wo sich die Maroniten zu einem eigenen zahlreichen Volke entwickelten. Zur Zeit der Kreuzfahrer knüpften sie Beziehungen mit Rom an. Wilhelm von Tyrus zufolge geschah dies im Jahr 1181. Die Maroniten zählten damals, wie der gleiche zuverlässige Autor, Zeitgenosse der Ereignisse, berichtet, 40 000 Seelen[6]. Das maronitische Patriarchat wurde von Innozenz III. im Jahre 1215 ausdrücklich anerkannt[7]. Das melkitische Patriarchat von Antiochien wurde – wann genau, ist schwer zu sagen – in das byzantinische Schisma mit hineinverwickelt. Hieraus zieht Eid den Schluß, daß damit das maronitische Patriarchat das einzig katholische und deshalb einzig legitime von Antiochien gewesen sei (S. 63). Er vergißt dabei, daß es zur Zeit der Anerkennung durch Innozenz III. einen lateinischen Patriarchen von Antiochien gab, der in den Augen des Papstes ohne jeden Zweifel der einzig legitime Träger dieses Titels war. Der Gedanke einer doppelten Hierarchie in derselben Stadt wurde durch das 4. Laterankonzil zur Zeit eben dieses Papstes auf das entschiedenste abgelehnt[8]. Der antiochenische Patriarch, der lateinische natürlich, sollte nach dem Willen des Papstes dem maronitischen Patriarchen das Pallium überreichen[9]. Jedenfalls war, nachdem das lateinische Patriarchat nach dem Zusammenbruch der Kreuzfahrerherrschaft verschwand, das maronitische Patriarchat das einzig katholische von Antiochien. Hierin ist Eid beizupflichten. Rom gewährte dem maronitischen Patriarchen schließlich auch den Titel von Antiochien[10].

Aus diesen Umständen scheint Eid den Schluß zu ziehen, daß sich die Gläubigen des später zum Teil katholisch gewordenen jakobitischen Patriarchats von Antiochien und auch die des melkitischen eigentlich der bestehenden katholischen Hierarchie hätten anschießen sollen; denn er berichtet, ein wenig im Ton des Vorwurfs, wie Rom für die katholischen Syrer und für die Melkiten eine eigene Hierarchie anerkannte und so die vorhandene Spaltung verewigte (S. 71, S. 34 Anm. 9). Diese

---

[6] Migne, Patrologia Latina 201, 855–56.

[7] T. Anaissi, Bullarium Maronitarum, Rom 1911, 4.

[8] Kapitel IX, Mansi, Collectio Amplissima 22, 998. Innozenz III. gibt in der Bulle „Quia divinae Sapientiae" dem maronitischen Patriarchen nicht den Titel von Antiochien, wenn er auch die Gebräuche, die bisher „in der Antiochenischen Kirche" in Übung waren, anerkennt. Vgl. Anaissi S. 4; dagegen Eid S. 17, Anm. 58. Das Patriarchat der Maroniten gehört also zur „Antiochenischen Kirche". Daraus folgt aber nicht, daß der maronitische Patriarch der Patriarch von Antiochien ist. Das ist für Papst Innozenz der lateinische Patriarch und sonst niemand.

[9] Anaissi a.a.O.

[10] Wann genau der Titel eines „Patriarchen von Antiochien" für den maronitischen Patriarchen von Rom anerkannt worden ist, steht nicht fest. In den von Anaissi veröffentlichten Dokumenten taucht der Titel zuerst in einem Schreiben Pauls II. vom Jahr 1468 auf, wird aber noch mit einem gewissen Zögern gebraucht. Der Papst schreibt dem „Venerabili Fratri Petro Patriarchae Maronitarum, Antiocheno nuncupato" (dem Patriarchen der Maroniten, den man den antiochenischen nennt) (Anaissi a.a.O. 22). Bei Paul V. (1610) fällt das „nuncupato" fort (Anaissi a.a.O. 119), bei Urban VIII. (1635) taucht es wieder auf (l. c. S. 143). Noch im Jahr 1658 behauptet der Sekretär der Propaganda, der Hl. Stuhl habe niemals den Titel „Patriarch von Antiochien" für den maronitischen Patriarchen anerkannt (Archiv der Propaganda, Lettere Vol. 44, fol. 267). – Benedikt XIV. erklärt in einer Ansprache im Konsistorium vom 13. Juli 1744, bereits Alexander IV. habe den maronitischen Patriarchen mit dem Titel eines Patriarchen von Antiochien geziert (Anaissi a.a.O. 294). In dem bei Anaissi (a.a.O. 9 ff.) mitgeteilten Schreiben dieses Papstes an den Patriarchen Simeon (Jahr 1256) steht jedoch nichts davon. Der Patriarch von Antiochien ist auch hier noch der lateinische (S. 11). J. B. Chabot zweifelt an der Authentizität des Schreibens (J. B. Chabot, Les listes patriarcale de l'Egilse Maronite, Paris 1938, 18/19). Die den Maroniten günstigen Aussagen Benedikts XIV. führt derselbe Autor auf den Einfluß des Maroniten J. S. Assemani auf den Papst zurück (S. 19, Anm. 1).

Auffassung scheint uns nun doch recht problematisch zu sein. Einmal wäre es bei den nun einmal bestehenden und historisch bedingten Gegensätzen zwischen Maroniten, Jakobiten und Melkiten einfachhin eine reine Utopie gewesen, sie für einen Anschluß an das maronitische Patriarchat von Antiochien gewinnen zu wollen. Ferner liegt dieser Auffassung des Verfassers eine Ansicht von den schismatischen Patriarchaten zugrunde, die der Roms nicht entspricht, nämlich, daß die getrennten Hierarchien und Kirchen einfachhin ein juridisches Nichts seien (S. 33/34 Anm. 9). Demnach wären also die katholischen Patriarchate – mit Ausnahme nur des maronitischen – von Rom aus dem Nichts neu geschaffen worden. Die Auffassung des Hl. Stuhles ist jedoch anders. Nach Ausweis der päpstlichen Dokumente sind die katholischen Patriarchate die Fortsetzung der bisherigen von Rom getrennten, die in ihnen wieder zum vollen Leben einer echten Teilkirche erstehen, die also folglich kein juridisches Nichts sein können[11]. Es sei hier nur das eine oder andere Dokument angeführt. Papst Benedikt XIV. stellt in seiner Ansprache im Konsistorium zur Verleihung des Palliums an den ersten unzweifelhaft katholischen melkitischen Patriarchen von Antiochien, Cyrill Tanas (3. 2. 1744) fest, daß nunmehr „die verehrungswürdigen Überreste der Antiochenischen Kirche, die seit langem begraben waren, wieder zum Leben erstehen“ [12]. Es geht aus diesem Text, nebenbei gesagt, auch hervor, daß nach Benedikt XIV. die Antiochenische Kirche nicht einfachhin mit dem maronitischen Patriarchat gleichzusetzen ist, auch nicht, nachdem die nicht-maronitischen Gläubigen dieses Patriarchats dem Schisma anheimgefallen waren. Es waren immerhin noch Überreste des melkitischen Patriarchats vorhanden, die, wenngleich begraben, doch durch die bloße Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Rom zum Leben wiedererstehen konnten. An einer Stelle gibt auch unser Autor – eigentlich im Widerspruch zu seinen sonstigen Ausführungen – zu, die Jurisdiktion des maronitischen Patriarchen habe sich nur auf dessen „Nation“ erstreckt (S. 73), er sei also nicht einfach der Patriarch der Antiochenischen Kirche.

Noch klarer als aus der erwähnten Ansprache Benedikts XIV. ergibt sich die Auffassung des Hl. Stuhles von einem getrennten Patriarchat aus der Bestätigungsbulle für den ersten syrisch-katholischen Patriarchen von Antiochien der ununterbrochenen Serie, des Michael Garweh, der im Jahr 1783 anerkannt wurde. Dort heißt es: „Die patriarchale Kirche von Antiochien der Syrer“ war durch den Tod des jakobitischen Patriarchen Georg III. vakant geworden. Der Papst will diese „patriarchale Kirche“ nicht länger den Gefahren einer Sedisvakanz aussetzen und beschließt deshalb, ihr in der Person des von Bischöfen, Klerus und Volk erwählten Michael Garweh ein geeignetes Haupt zu geben. Diesem vertraut also der Papst die Leitung der patriarchalen Kirche von Antiochien an[13]. Deutlicher kann

[11] Vgl. W. de Vries, Rom und die Patriarchate des Ostens, Freiburg: Karl Alber 1963, 354 ff.
[12] Mansi 46, 340.
[13] R. De Martinis, Iuris Pontificii de Propaganda Fide, Pars I, Vol. IV, Rom 1892, 270–271.

man die Kontinuität zwischen getrenntem und katholischem Patriarchat nicht ausdrücken.

Eine vorurteilsfreie und sachliche Darstellung dieser historischen Zusammenhänge scheint uns für das gute Verhältnis zwischen den katholischen Kommunitäten des Nahen Ostens von Wichtigkeit zu sein. Eid wollte, wie der Titel seines Buches andeutet, vor allem die juridische Figur des Patriarchen beleuchten. Die historische Einleitung, die er vorausschickt, macht, wie er selbst sagt, keinen Anspruch auf erschöpfende Gründlichkeit (S. XIV). Tatsächlich scheint jedoch die angreifbare historische Auffassung des Verfassers vom Antiochenischen Patriarchat immer wieder im Lauf der Darstellung durch, und sie läßt auch manche kanonistische Ausführungen nicht im rechten Licht erscheinen, was den Widerspruch katholischer Orientalen anderer Kommunitäten hervorrufen kann.

Diese sind ohne weiteres bereit, die hohen Verdienste gerade der Maroniten für die Sache der Wiedervereinigung im Nahen Osten anzuerkennen. Das Vorhandensein einer geschlossen katholischen Gruppe war zur Zeit des Entstehens der andern katholischen Kommunitäten eine äußerst wertvolle Hilfe. Die Berge des Libanon, wo der maronitische Patriarch fast als ungekrönter König über seine Gläubigen herrschte, wurden immer wieder der Zufluchtsort für die verfolgten und von ihren Sitzen vertriebenen katholischen Patriarchen, die bei ihrem maronitischen Amtsbruder und dessen Volk bereitwillige Hilfe fanden[14]. Aber manche historische Aufstellungen Eids scheinen uns wenig geeignet, die heute mehr denn je nötige brüderliche Eintracht zwischen allen orientalischen Katholiken zu fördern. Dabei sei gern anerkannt, daß der Ton der Darstellung immer sachlich und unpolemisch ist. Aber die von ihm aufgeworfenen historischen Probleme bedürfen einer gründlicheren und vorurteilsfreieren Behandlung. Nur so kann dem guten Einvernehmen unter den verschiedenen orientalischen Gruppen gedient werden.

Gerade jetzt während des Konzils wäre ein einträchtiges Zusammenstehen aller katholischen Orientalen zum Schutz ihrer gemeinsamen Belange dringend zu wünschen. Das Grundanliegen der melkitischen Hierarchie, wie es in dem Buch „Die Stimme der Ostkirche" mit großer Energie vertreten wird, liegt auch dem Maroniten Eid am Herzen: die orientalische Kirche soll als mit der lateinischen gleichberechtigte Schwester im Rahmen der universalen katholischen Kirche anerkannt werden. Eid betont mit Recht, daß das orientalische Kirchenrecht nicht als partikuläres Recht im Vergleich zum gemeinsamen der katholischen Kirche (die von vielen immer noch im stillen mit der lateinischen gleichgesetzt wird) betrachtet werden kann, also nicht als ein Privileg oder eine Ausnahme von diesem gemeinsamen Recht. Das orientalische Recht muß vielmehr – wie Eid gut hervorhebt – dem lateinischen parallel gesetzt werden, so wie jede orientalische Kirche der lateinischen parallel, also als Schwester gegenübersteht (S. 60). Das ist nichts anderes als

[14] Vgl. darüber: P. Raphael, Le rôle des Maronites dans le retour des Eglises Orientales, Beirut 1935.

die Grundthese des Patriarchen Maximos, die dieser freilich nicht so trocken juristisch, sondern leidenschaftlich formuliert („Die Stimme der Ostkirche" S. 228). Daß diese Grundthese vom Konzil völlig unzweideutig und mit all ihren Konsequenzen anerkannt werde, um das zu erreichen, sollten alle Orientalen einmütig zusammengehen. Sie sind sich in der Tat darin einig, wenn man auch manchmal aus den Diskussionen des Konzils den Eindruck gewinnt, als ob sie in ihren Auffassungen weit auseinander gingen. Es handelt sich aber hier mehr um Akzentverschiebungen als um wirkliche Gegensätze.

Ein gewisser Unterschied ist in der Einstellung der verschiedenen Gruppen zur zweiten Grundthese des Patriarchen Maximos festzustellen, daß nämlich die katholischen Orientalen nur durch ihre doppelte Treue zum Papst und zum ganzen geistigen Erbe des Ostens die Wiedervereinigung anbahnen können. Beim geistigen Erbe des Ostens denkt Maximos vor allem auch an die dem Osten eigene hierarchische Struktur mit der relativen Autonomie der Patriarchate. Im Buch des Maroniten Eid wird der Akzent stärker auf die Treue zum Papst als auf die Treue zur traditionellen Autonomie der Ostkirche gesetzt. Er denkt päpstlicher als die Melkiten. Mit dieser Feststellung soll kein Werturteil weder zugunsten der Maroniten noch der Melkiten gefällt werden. Ein Buch wie das von Eid zeigt jedenfalls, daß „die Stimme der Ostkirche" in diesen Fragen nicht ganz eindeutig ist. Bei den Maroniten ist diese päpstlichere Einstellung aus ihrer Geschichte zu verstehen. Sie haben seit 1181 ausdrückliche Beziehungen zu Rom und rühmen sich, nie das Band der Einheit mit dem Zentrum der katholischen Kirche zerrissen zu haben. Eid geht jedoch mit den Melkiten einig, wenn er die Auffassung vertritt, daß die Patriarchate von Alexandrien und Antiochien nicht von Rom gegründet wurden, sondern ihre Sonderstellung dem Gewohnheitsrecht verdanken, das durch das Konzil von Nicäa sanktioniert wurde (S. 156, S. 54 Anm. 60). Wenn er sich aber die Theorie von den drei petrinischen Sitzen zu eigen macht, so deutet dies darauf hin, daß die Patriarchen von Alexandrien und Antiochien als Stellvertreter des eigentlichen Petrus in Rom und als Teilhaber an dessen Machtfülle ihre Patriarchate verwalten (S. 4, 156).

Die Theorie von den drei petrinischen Sitzen kann jedoch den Ursprung der Patriarchate nicht erklären, und sie wurde von den Päpsten des ersten Jahrtausends nicht im Sinn der Teilhabe an der päpstlichen Vollgewalt gedeutet[15]. Auch Eid gibt an einer Stelle zu, daß der petrinische Ursprung der Sitze von Alexandrien und Antiochien – den sehr problematischen von Alexandrien nimmt er ohne weiteres an – die Vorrangstellung der Bischöfe dieser Städte allein nicht erklären kann (S. 54) und daß dieser Vorrang nicht durch die Übertragung eines Teiles der päpstlichen Gewalt durch den Bischof von Rom entstanden ist (S. 54 Anm. 60). An anderer Stelle (S. 90) stellt er jedoch die These auf, daß die juridische Natur der Patriar-

[15] Vgl. W. de Vries: Die Entstehung der Patriarchate des Ostens und ihr Verhältnis zur päpstlichen Vollgewalt, in: Scholastik XXXVII (1962) 351 ff., 346 ff., und: W. de Vries: Rom und die Patriarchate des Ostens, 15 ff.

chenvollmacht nur als Teilnahme an der päpstlichen Gewalt verstanden werden könne, wenn dies auch in ihrem historischen Werdegang nicht klar zutage tritt. In seinem Schlußwort erklärt er die Patriarchenvollmacht als eine „Ausdehnung und Ausstrahlung" der päpstlichen Vollgewalt (S. 166). Seine Stellungnahme zu diesem ganzen Problemkreis scheint uns nicht recht klar und nicht einheitlich.

Im übrigen neigt Eid zu einer stärkeren Betonung der päpstlichen Vollgewalt, als sie bei den Melkiten und auch vielen andern üblich ist. So bezeichnet er (S. 95) den Papst als den „ordinarius" der ganzen Kirche genau so, wie es jeder Bischof für seine Diözese ist. An anderer Stelle sagt er: „Der Papst regiert die universale Kirche, wie jeder Bischof die Herde regiert, die ihm anvertraut ist" (S. 161 B). Eine solche Redeweise entspricht den Formulierungen des 1. Vatikanischen Konzils. Sie ist auch richtig, insofern dem Papst die oberste bischöfliche und ordentliche Hirtengewalt in der gesamten Kirche zukommt. Sie läßt jedoch das genauere Verhältnis zwischen der päpstlichen und der bischöflichen Gewalt außer acht. Die Bischöfe sind nicht einfach Beauftragte des Papstes in ihren Diözesen, sie regieren diese kraft eigener, ihnen von Christus verliehener Vollmacht. Die Gewalt des Papstes in den einzelnen Diözesen hinwiederum kann nicht so verstanden werden, als sei er auch Bischof von Köln, Mailand, Alexandrien im gleichen Sinn, wie er Bischof von Rom ist oder Kardinal Frings Bischof von Köln. Seine unmittelbare Leitungsgewalt in Bezug auf die Diözese ist von anderer Art und in ihrer Aufgabe verschieden von der des Ortsbischofs. Der Papst nimmt in den Diözesen die Interessen der Gesamtkirche wahr, und zwar direkt und unmittelbar.

Im Buche Eids wird, wie uns scheint, die Vollgewalt des Papstes zu Ungunsten der Bischöfe überbetont. Die Kollegialität des Episkopats wird ganz übersehen. Auch da, wo man es erwarten könnte, kommt der Autor nicht darauf zu sprechen. Nach seiner Auffassung stehen nach göttlichem Recht völlig isolierte Einzelbischöfe der höchsten Autorität des Bischofs von Rom gegenüber (S. 80). Die überwiegende Mehrheit der Väter des 2. Vatikanischen Konzils ist, wie die Abstimmung vom 30. Oktober gezeigt hat, anderer Meinung.

Seine stärker päpstliche Einstellung – noch einmal, das soll kein Werturteil sein – zeigt Eid vor allem in seiner Stellungnahme zum neuen orientalischen Kirchenrecht „De Personis", das im Motu proprio „Cleri Sanctitati" niedergelegt ist. Gut die Hälfte des Buches ist einer erklärenden Darstellung eben dieses neuen Rechts gewidmet, während die historische Entwicklung der Patriarchenrechte im 1. Jahrtausend leider nur sehr summarisch behandelt wird. Eid anerkennt durchaus die Tatsache, daß die traditionellen Vollmachen der Patriarchen durch das neue Recht erheblich eingeschränkt werden (z. B. S. 154). Er stellt dies fest, übt aber, auch da, wo man es erwarten könnte, keine Kritik daran (z. B. S. 101, 107, 109, 117, 121). Die Melkiten haben dagegen, wie bekannt, heftig gegen diese Einschränkungen protestiert. Hier tritt die Verschiedenheit der Einstellung von Melkiten und Maroniten am klarsten zutage. Mit Recht hebt der Verfasser die Fortschritte hervor, die

das neue Recht im Vergleich mit der bisherigen Praxis in seinen Bestimmungen über Wahl und Inthronisation der Patriarchen und Bischöfe bringt (S. 118 Anm. 1, S. 137). Das sind Dinge, die von den Melkiten vielleicht nicht genügend gewürdigt werden.

Abschließend urteilt Eid positiv über die stärkere Abhängigkeit der Patriarchen vom Hl. Stuhl, wie sie durch das neue Recht eingeführt wird (S. 164–166). Er stellt sich nicht die Frage, wie dieses Recht auf die getrennten Orientalen wirken wird und ob es eine günstige oder eine ungünstige Wirkung auf die von allen ersehnte Wiedervereinigung ausüben kann. Es muß aber doch die Frage gestellt werden: Hat dieses orientalische Recht irgendwelche Aussicht, einmal von den heute getrennten Orientalen, die so stark an ihrer traditionellen Autonomie hängen, angenommen zu werden?

Das Buch Eids bietet eine klare und sachliche Darstellung der juridischen Gestalt des Patriarchen, es informiert gut über das heute geltende Recht. Dafür muß man dem Autor dankbar sein. Zu bedauern ist, daß die historische Entwicklung der Patriarchenrechte im 1. Jahrtausend allzu summarisch behandelt wird, und vor allem, daß der Autor der fundamentalen Frage ausweicht, wie das neue Recht nach seinem ökumenischen Wert zu beurteilen ist. Jedenfalls zeigt dieses Buch, daß „die Stimme der Ostkirche" nicht so eindeutig ist, wie es bei der Lektüre des Buches der melkitischen Hierarchie, das diesen Titel trägt, scheinen könnte. Die Meinungen gehen bei den katholischen Orientalen in manchem auseinander. Auch die Stimme der anders Denkenden verdient gehört und sachlich gewertet zu werden. Es will uns freilich scheinen, daß die Haltung der Melkiten, die gewiß von nicht wenigen andern Orientalen, wenn auch nicht von allen, geteilt wird, eher geeignet ist, ein fruchtbares Gespräch mit den noch getrennten Brüdern des Ostens einzuleiten[16].

[16] Wie wir es schon bei der Besprechung des Buches „Die Stimme der Ostkirche" in ds. Zschr. (August 1963) gehalten haben, so soll auch hier auf einige historische Ungenauigkeiten hingewiesen werden: Es ist willkürlich, wenn bei der Aufzählung der nichtkatholischen Patriarchate (S. 20 Anm. 69 und S. 175) die armenischen Katholikate von Etschmiadzin und von Sis übergangen werden. Sachlich sind mindestens heute Patriarchat und Katholikat dasselbe. Bei den Armeniern ist sogar die Würde eines Katholikos höher als die eines Patriarchen. – Es entspricht nicht den Tatsachen, daß die mit Josef I. beginnende Reihe der chaldäischen Patriarchen mit Sitz in Diarbekir nicht die ausdrückliche Erlaubnis des Hl. Stuhles erhielt, den Patriarchentitel zu führen (S. 25). Bereits Josef I. wurde durch Innozenz XI. im geheimen Konsistorium vom 23. Juni 1681 (nicht 1672, wie Eid S. 173 irrtümlich sagt) ausdrücklich als Patriarch bestätigt (Archiv. Vat. Acta Camerarii Sacri Collegii S. R. E. Cardinalium, Vol. 23, fol. 77r, vgl. W. de Vries, Der selige Papst Innozenz XI. und die Christen des Nahen Ostens, in: Orientalia Christiana Periodica XXIII [1957] 37). – Es ist nicht richtig, daß im Jahr 1740 vier aramenische Bischöfe zur Union übergingen und dann den Abraham Ardzivian zum Patriarchen wählten (S. 26). Abraham weihte einige katholische Priester zu Bischöfen, und diese wählten ihn zum Patriarchen. – Der Titel „Patriarch" wird in den Akten des Konzils von Chalkedon für die Obermetropoliten noch nicht gebraucht (S. 41). – Rom anerkannte nicht erst 1215 (S. 53), sondern bereits durch die Annahme des 4. Konzils von Konstantinopel (869) die fünf Patriarchen in ihrer heute üblichen Rangordnung. – Die persische und die armenische Kirche sind nicht erst durch die Annahme der Häresie (S. 71), sondern schon vorher selbständig geworden. – Um 1215 war der maronitische Patriarch nicht der einzige orientalische Patriarch, der in Gemeinschaft mit Rom stand (S. 72). Auch der armenische Katholikos von Cilicien war damals katholisch.

ZEITBERICHT

Um die Befreiung der Frau in Afrika – Spanische Binnenwanderung – Um die Hochschulreform in Frankreich – Lateinamerikanische Studenten in Europa

Um die Befreiung der Frau in Afrika

Politisch, wirschaftlich, geistig: auf allen Gebieten ist Afrika heute in Bewegung. Der ganze Weltteil befindet sich in Gärung. Auch die Welt der Frau ist in sie hineingezogen. Selbst im Islam findet sich die Frau nicht mehr mit der unwürdigen Abhängigkeit ab, in der sie dort bisher gehalten wurde. Führende Männer der arabischen Welt bedauern heute, daß sie ihren Frauen den Zutritt zu Schule und Bildung verwehrt hatten. Es ist eine traurige, aber bezeichnende Tatsache, daß die leitenden Männer des neuen Afrikas, Araber und andere, heute in Europa eine ihnen bildungsmäßig ebenbürtige Gefährtin suchen.

Afrikanische Frauen, die sich den Luxus europäischer Bildung leisten können, sind äußerst dünn gesät. Die Kirche hat bisher in der Erziehung der Jugend des dunklen Erdteils aus den Mädchen vor allem gute Mütter und Hausfrauen zu machen gesucht. In Zukunft wird sie ihre Erziehungsarbeit stärker auf die Anpassung an einen höheren Lebensstandard abstellen müssen. Je mehr der Zustrom zu den städtischen Zentren anwächst und die Bindung an die Stammesbräuche und damit auch die religiöse Gewöhnung sich lockert, um so unvermeidlicher gehen die Mädchen und Frauen dem Schock entgegen, der sich aus ihrer Begegnung mit dem Materialismus des modernen Stadtlebens ergeben muß, es sei denn, eine christliche Erziehung habe sie zu festen Persönlichkeiten geformt. Das Schwinden des alten afrikanischen Volksglaubens und seiner Bräuche und Überlieferung schafft in der Seele des afrikanischen Menschen eine bedrohliche Leere. Die Kirche muß helfen, sie auszufüllen. Wenn sie zu spät kommt, kann das unabsehbare Folgen haben.

Die afrikanische Frau hat den Willen zu lernen und ihren Beitrag zu der gewaltigen Anstrengung der afrikanischen Völker zu leisten. Es ist eine stolze Feststellung, wenn man hört, daß die katholischen Schulen 5 Millionen afrikanische Knaben und Mädchen unterrichten. Aber es bleiben noch gewaltige Anstrengungen zu machen; geht doch z. B. aus einem Bericht der UNESCO hervor, daß in Afrika nicht weniger als 25 Millionen Kinder überhaupt keine Möglichkeit haben, eine Schule zu besuchen. Es scheint, daß der Schulbesuch der Mädchen an Zahl und Regelmäßigkeit hinter dem der Knaben zurücksteht (wenigstens geht das aus einer Nachricht aus dem Tschad hervor). Die Mädchen werden zu Arbeiten im Haus gebraucht und außerdem scheinen die jungen Damen ihre Launen zu haben.

Es wird insbesondere darauf ankommen, die Frau aus manchen altüberkommenen, unwürdigen Bindungen zu lösen, ohne sie einer übel verstandenen Ungebundenheit auszuliefern. Vor allem gilt das für die Regelung der Eheschließung. Die junge Afrikanerin findet sich immer weniger damit ab, eines schönen Morgens an einen Mann verheiratet zu werden, einfach nur deshalb, weil der Betreffende eine höhere Mitgift erlegt hat. Sie ist willens, von solchem niedrigen Handel, wie von Polygamie, Unwissenheit und anderen Versklavungen frei zu kommen, aus denen doch gerade das Christentum sie lösen könnte.

Spanische Binnenwanderung

Noch ist Spanien ein überwiegend agrarisch strukturiertes Land. 41,7 % der Bevölkerung waren 1960 in der Landwirtschaft beschäftigt, 31,7 % in der Industrie und 26,6 % in Verwaltung, Planung, Handel. (Die entsprechenden Zahlen für die USA waren 9 % Landwirtschaft, 34 % Indu-

strie, 57 % im dritten Sektor; für Deutschland 17 %, 48 %, 35 %.) Aber es beginnt sich ein Umschwung abzuzeichnen in einem großen wirtschaftlichen, soziologischen und kulturellen Prozeß, der nur mit dem Zeitalter der Entdeckungen vergleichbar ist. Zwar holt Spanien erst nach, was sich in den westeuropäisch-atlantischen Industrienationen bereits im 19. Jahrhundert vollzogen hat, aber dieser Vorgang geschieht mit einer ungleich größeren Vehemenz, da er im Zeichen der zweiten industriellen Revolution steht.

Welch riesige Aufgaben zu meistern sind, zeigt unter anderem auch die Binnenwanderung, die seit zehn Jahren in Spanien eingesetzt hat. Drei Gebiete vor allem sind davon betroffen: Barcelona, das von 1951–1960 449 621 Zuwanderer aufgenommen hat, Madrid, das mit 411 965 folgt, und die Biskaya, wohin 96 400 auswanderten. Diese drei Gebiete haben insgesamt 91,6 % der spanischen Binnenwanderung neue Lebensmöglichkeiten geboten. Die überwiegende Zahl der Zuwanderer stammt aus den Provinzen des Südens, aus Andalusien, Estremadura und Neukastilien. So wanderten aus der Provinz Jaén, die 1951 765 697 Einwohner zählte, 152 261 Menschen aus, aus der Provinz Granada mit 782 953 nicht weniger als 142 772. Von 1951–1960 haben 7 % der spanischen Bevölkerung ihre Heimat verlassen und sich einen neuen Wohnsitz im In- oder Ausland gesucht.

Eines der Hauptprobleme dieser Binnenwanderung ist die Wohnungsfrage. Man kommt mit dem Wohnungsbau nicht mit. So entstehen in den Vororten der beiden großen Städte slumartige Siedlungen, die zwar eine dürftige Unterkunft bieten, die aber völlig unzureichend sind, um den Zuwanderer in die neue industrielle Welt und Gesellschaft einzugliedern.

Das andere durch die Auswanderung entstehende Problem betrifft die Landwirtschaft, der mehr und mehr Arbeitskräfte entzogen werden. Sie muß sich umstellen, rationalisieren, die Kleinstbetriebe gehen ein, und man muß Genossenschaften gründen, um überhaupt weiterleben zu können. (*Arbor*, Madrid, März 1964)

Um die Hochschulreform in Frankreich

Die französische Zeitschrift „Esprit" hat eine Umfrage veranstaltet über eine Reform der französischen Universitäten, von der gegenwärtig in Frankreich so viel die Rede ist. Von den Angeschriebenen haben 50 die Fragebogen ausführlich beantwortet, hauptsächlich Universitätsprofessoren und Lehrer an hohen Schulen, aber auch einige hohe Staatsfunktionäre und sogar Vertreter der Industrie. Außerdem haben mehrere auf einzelne Punkte der Fragebogen mit längeren Artikeln geantwortet. So ist als Ergebnis der Umfrage ein Band von 468 Seiten entstanden, der im Mai dieses Jahres erschienen ist.

Natürlich ist nicht alles für uns in Deutschland aktuell, wie z. B. das Mißverhältnis zwischen der übergroßen Universität der Hauptstadt und den kleinen Universitäten der Provinz. Ferner alles, was mit der in Frankreich anders als bei uns aufgebauten Prüfungsordnung zusammenhängt. Wir haben die in Frankreich sogenannte agrégation nicht, die eine Art Mittelding zwischen Lehramtsprüfung und Habilitation ist. Aber auch wenn man derartige Punkte ausscheidet, bleibt viel Interessantes übrig.

Enquête I A. Der Zudrang zum Hochschulstudium wächst gegenwärtig in Frankreich sprunghaft. Bis 1970 werden es wenigstens 500 000 Universitäts-Studenten sein. Soll man sich damit als unabänderlich abfinden? – Wenn ja: kann die Universität durch Reformen instand gesetzt werden, eine unbegrenzte Zahl von Hörern aufzunehmen? – Wenn nein: mit welchem Recht könnte man die Hörerzahl beschränken? Nach welchen Kriterien soll die Höchstzahl festgesetzt werden? Wann soll die Auswahl stattfinden: am Ende der höheren Schule oder zu Beginn der Hochschule? Wie kann man verhindern, daß die Auswahl zugunsten von sozial privilegierten Klassen geschieht?

Wie kann man vermeiden, daß sich die Ausgeschiedenen unter Zeit- und Geldverlust umstellen müssen?

B. Was ist die Hauptaufgabe der Universität? Unter den drei Aufgaben: Allgemeine und spezielle Ausbildung der höheren oder führenden Schichten der Nation – Forschung und Ausbildung von Forschern – Verbreitung literarischer, künstlerischer, wissenschaftlicher, technischer Kultur – steht die Forschung an erster Stelle?

Enquête II. Hat die Forschung gegenwärtig den ihr zukommenden Platz in der Universität? Solle man im Rahmen Hochschule Forschungszentren entwickeln? Wie soll die Ausbildung zukünftiger Forscher geschehen? Nach welchen Kriterien sollen zukünftige Forscher ausgewählt werden? Soll die Vorbereitung auf die Konkurse (die Hochschullaufbahn) gänzlich getrennt werden von der Vorbereitung auf das Lehramt in der Mittelschule?

Enquête III. Von seiten der Studentenorganisationen wird hauptsächlich das System des cours magistral (Vorlesung) bekämpft. Sie wünschen Arbeitsgruppen, zu denen der Professor eine schriftliche Anleitung vervielfältigen läßt. Ließe sich diese Methode überhaupt oder vielleicht in einzelnen Fächern durchführen?

– Die Prüfungen. Was ist ihr Zweck? Ausscheidung Untauglicher, Überwachung der Studien – Auswahl besonders Tauglicher – orientation (gemeint wohl: unmittelbare Zielsetzung der Studien)? Könnte man durch laufende Überwachung der Arbeit des einzelnen die Examina wenigstens teilweise ersetzen?

Die Antworten auf diese und andere Fragen werden mit dem in Frankreich üblichen Freimut gegeben, ernst und sachlich, ohne Ressentiment und ohne Demagogie. Aber die Ansichten gehen weit auseinander, auch unter den Universitätslehrern selbst. Gleich bei der Frage des Numerus clausus, den einer witzig als Universitäts-Malthusianismus bezeichnet. Wer kann sagen, welche Berufe das Land in zwanzig Jahren brauchen wird? Wie kann man daher die Zahl der jetzt Vorzubereitenden festsetzen? Anderseits, wenn man die Schüler sich grenzenlos vermehren läßt, müßte man auch die Professoren ständig vermehren, und das würde ihre Qualität senken. Einer meint, eine Universität könne mit den gegebenen begrenzten Mitteln nicht eine unbegrenzte Hörerzahl aufnehmen; wenn man aber die Hörerzahl beschränken müsse, dann solle das jede Universität selbst tun. Bei einer Beschränkung spielt das Einzugsgebiet der betreffenden Universität keine Rolle. Die Studenten suchen heutzutage nicht mehr nur die ihnen zunächst liegenden Universitätsstädte auf.

Eine fragt, wie es komme, daß sich in Frankreich die Studenten verhältnismäßig so wenig aus den Volksschichten rekrutieren: die Universität und alle Studienbeihilfen stünden allen offen, und dennoch sei der Prozentsatz der Studenten aus dem Volk kleiner als in den meisten Ländern Europas.

In einem längeren „Krisen und Kritiken" überschriebenen Artikel wendet sich Jean Brun, Philosophieprofessor in Dijon, gegen falsche Schlagwörter, wie „um ein guter Professor zu sein braucht man keine Gelehrsamkeit", und verkehrte Forderungen der Studenten: „Wir wollen keine Kenntnisse, sondern Arbeitsmethoden". Ebenso gegen übertriebene Erwartungen, als ob die technischen Einrichtungen mit der Zeit den Lehrer ganz ersetzen könnten. Zu der immer wiederholten Forderung: „Übungen statt Vorlesungen", „Arbeitsgruppen statt Professoren", weist er auf den großen Unterschied hin zwischen geisteswissenchaftlichen und naturwissenschaftlich-technischen Fakultäten.

Dabei wird die Notwendigkeit von Reformen nicht bestritten. In einem Gutachten einer Gruppe von Soziologen heißt es: „Man kann nicht bestreiten, daß unsere Universitäten krank sind". Studenten und Professoren seien gleich unzufrieden mit den rapports pédagogiques, also der Art und Weise wie die Ausbildung auf den Universitäten vermittelt wird, ebenso Eltern und Arbeitgeber. Aber dasselbe Gutachten warnt vor Radikallösungen. Es wäre falsch, „die Universitäten umgestalten zu wollen nach dem Muster eines Industriebetriebes oder eines Arbeiterrates". Dabei

wird gerade in diesem Gutachten das System der „Vorlesungen" scharf kritisiert. Der Cours magistral sei zwar manchmal ein wirkliches Meisterwerk, aber er diene zu nichts. Uns möchte allerdings scheinen, daß die Vorlesungen abschaffen einer Radikallösung recht nahekäme.

Lateinamerikanische Studenten in Europa

Im Frühjahr dieses Jahres kam auf der französischen Mittelmeerinsel Port Cros ein Kongreß lateinamerikanischer Studenten zusammen, die ihre Erfahrungen über ihr Studium in Europa austauschten. Einem Bericht über diesen Kongreß, erschienen in der venezolanischen Zeitschrift „Sic" (März 1964), entnehmen wir folgende Bemerkungen:

In Europa studieren etwa 24 500 lateinamerikanische Studenten, 6000 davon in den Ländern des Ostblocks, die jedoch für den Bericht ausfallen. Dieser befaßt sich nur mit den 18 430 in Westeuropa studierenden Lateinamerikanern. Diese stammen aus

Argentinien	900	Honduras	400
Bolivien	450	Mexiko	800
Brasilien	900	Nicaragua	120
Chile	550	Panama	1200
Columbien	2100	Paraguay	250
Costarica	350	Peru	1100
Cuba	2400	Portorico	2040
Ekuador	580	Salvador	280
Dominikanische Republik	400	Uruguay	360
Guatemala	300	Venezuela	2400
Haiti	600		

Die meisten von ihnen, 14 000, studieren in Spanien, weil sie dort keine Schwierigkeiten mit der Sprache haben. Die Sprachen der übrigen europäischen Länder sind für diese Studenten meist sehr schwer zu erlernen, und viele von ihnen scheitern in ihren Studien wegen der Sprachschwierigkeiten. Der Kongreß schlägt deshalb vor, daß die europäischen Länder nur solchen Studenten aus Lateinamerika ein Stipendium geben, die die Sprache des Gastlandes genügend beherrschen. Außerdem sollten für diese Studenten in den europäischen Ländern Sprachkurse von drei Monaten eingerichtet werden, die es den Studenten ermöglichten, ihre Sprachkenntnisse so auszuweiten, daß sie den Vorlesungen leicht folgen können.

Nach Spanien ist Frankreich das beliebteste Studienland für die Lateinamerikaner (1800), dem die Bundesrepublik mit 1000, England und Italien mit je 500, die Schweiz mit 260, Belgien mit 150, Schweden mit 100, Österreich und Holland mit je 50 und Portugal mit 20 folgen.

Neben den sprachlichen und vor diesen sind es vor allem psychologische Schwierigkeiten, die den lateinamerikanischen Studenten zu schaffen machen und die schuld daran sind, daß sie sich abkapseln und wenig Verkehr mit ihren europäischen Kommilitonen pflegen. Sie werden nämlich von diesen als Angehörige von Entwicklungsländern betrachtet und damit auf eine Stufe mit den Afrikanern gestellt, ohne dem gleichen Wohlwollen zu begegnen wie diese. Die lateinamerikanischen Studenten wissen zwar um die wirtschaftlichen und kulturellen Probleme ihrer Länder, sie fühlen sich selbst aber durchaus als Erben einer alten Kultur, die mit der Afrikas nicht auf eine Stufe gestellt werden kann. Sie sind darin um so empfindlicher, als sie meist den wohlhabenden und reichen Schichten angehören, die in ihrer Heimat einen Lebensstandard kennen, den sie bei ihren europäischen Hausherren meist nicht finden. So schauen sie ihrerseits mit einer gewissen

Verachtung auf das zurückgebliebene Europa herab, wo es keine so hochmodernen Städte gibt wie in Lateinamerika.

Religiös-sittlich sind sie meist äußerst gefährdet. Die religiöse Bildung, die sie aus ihrer Heimat mitbringen, ist oft sehr bedürftig. Sie sind zwar nicht areligiös, aber nicht selten mit einem Antiklerikalismus geladen, der die Schuld am Zurückbleiben Lateinamerikas der Kirche und dem Klerus in die Schuhe schiebt. Dazu kommt, daß sie vom kirchlichen und religiösen Leben Europas meist nicht angesprochen werden. Sie haben sich vom europäischen Katholizismus, den sie zunächst aus Büchern kennenlernten, großartige Vorstellungen gemacht. Es ist das Bild einer lebendigen, aufgeschlossenen, modernen Kirche vor ihnen erstanden. Und dann finden sie in Europa oft ein sehr altmodisches, rückständiges kirchliches Leben, so ganz verschieden von dem Bild, das sie sich auf Grund der Bücher aus Europa gemacht haben. So sind sie enttäuscht, zumal sie dann auch allein sich selbst überlassen sind. Nur in Madrid und Paris gibt es einen eigenen Studentenseelsorger für sie. Das soll jetzt anders werden. Für Spanien sollen vier, für Frankreich zwei und für Deutschland soll ein eigener Seelsorger ernannt werden.

Diese nicht gemeisterten Schwierigkeiten bringen es mit sich, daß die lateinamerikanischen Studenten mit wenig Erfolg in Europa studieren. In Deutschland stellen sich nur 30 % von ihnen dem Examen und von diesen fallen wieder 90 % durch. Spanische und französische Professoren haben geklagt, daß die lateinamerikanischen Studenten mit Abstand die schlechtesten seien, viel zu viel ihren Vergnügungen lebten. Ähnliche Klagen hört man aus England, wo noch besonders darauf hingewiesen wird, daß sie nicht gewohnt seien, selbständig und verantwortungsbewußt zu arbeiten. Das haben sie offenbar nicht gelernt, weil die lateinamerikanische Universität einen sehr viel schulmäßigeren Betrieb hat als die europäische.

Die Kritik der in Port Cros zusammengekommenen Studenten an ihren Landsleuten ist herb. Sie ihrerseits vermissen an Europa den idealistischen Geist, ein verständnisvolles Eingehen auf ihre Probleme, und sehen das Überhandnehmen eines krassen Materialismus.

Den Regierungen der freien Welt in Europa aber werfen sie vor, daß sie sich, im Gegensatz zu denen der Ostblockstaaten, nicht darum bemühen, den lateinamerikanischen Studenten die kulturellen Schätze des Gastlandes zu erschließen. Mit Stipendien allein ist es nicht getan. Sonst bleibt der Eindruck, den Europa auf sie macht, negativ.

UMSCHAU

Wirtschaftliche Mitbestimmung[1]

Bereits Ende 1957 hat die Stiftung Mitbestimmung einen umfassenden Forschungsauftrag erteilt, in dessen Rahmen u. a. untersucht werden sollte, „welche Gründe und Gesichtspunkte in Deutschland und im Ausland für die Einführung und eine etwaige Ausweitung der wirtschaftlichen Mitbestimmung geltend gemacht worden sind". Um auch nur diesen Teil des Auftrags auszuführen, bedurfte es sechsjähriger Arbeit, deren Ergebnis nunmehr in diesen beiden Bänden vorliegt. Allerdings beschränken sie sich mit gutem Grund auf das zum Gegenstand vorliegende deutsche Schrifttum; im Ausland ist der deutsche Begriff der Mitbestimmung und erst recht der engere Begriff der wirtschaftlichen Mitbestimmung zu wenig geläufig, als daß von dort sachkundige und damit sachdienliche Äußerungen in nennenswerter Zahl vorliegen könnten.

[1] Kunze O. u. Christmann A., Wirtschaftliche Mitbestimmung im Meinungsstreit. 2 Bde, Bd. I 404 S., Bd. II (Dokumentation) 664 S., Köln: Bund-Verlag 1964, Lw. 68,40.

Das deutsche Schrifttum zur Mitbestimmung im allgemeinen – und aus ihm mußten die Stellungnahmen zur wirtschaftlichen Mitbestimmung herausgehoben werden – ist uferlos und damit völlig unübersichtlich geworden. Es kam also darauf an, eine Art Raster zu finden, in den man die vielfältigen Argumente pro et contra einfangen und einordnen könnte. Von der Sache her ließen sich die Argumente nach verschiedenen Ebenen ordnen, denen sie angehören, so insbesondere der gesellschaftspolitischen Ebene, der Ebene der Wirtschaftsordnung und der der inneren Ordnung des Unternehmens; auch in jeder dieser Ebenen ließ sich jeweils wieder eine Mehrzahl von Gesichtspunkten ermitteln, unter denen die wirtschaftliche Mitbestimmung entweder befürwortet oder abgelehnt wurde. Grundlegend ist also nicht die Unterscheidung nach Zustimmung oder Ablehnung, sondern immer der sachliche Bezug; unter der gleichen sachlichen Rücksicht sieht der eine die wirtschaftliche Mitbestimmung als gerechtfertigt an und verspricht sich von ihr segensreiche Früchte, während ein anderer glaubt, sie als nicht gerechtfertigt ablehnen zu müssen, oder ihr unheilvolle Folgen zuschreibt.

Von ganz entscheidender Bedeutung aber ist es, von welchem Boden aus die verschiedenen Autoren argumentieren. Dabei ist nicht gedacht an Interessenstandpunkte, z. B. der Unternehmer oder der Gewerkschaften, auch nicht an die (partei-)politische Richtung, sondern an die grundsätzliche Gesamtauffassung von Gesellschaft und Wirtschaft; sehr oft erschließen sich Sinn und Tragweite eines Arguments erst dann, wenn man es auf diese Gesamtauffassung seines Autors zurückführt oder es aus ihr ableitet.

In diesem Sinn werden in Band I (Textteil) alle Gründe für und wider dargeboten in 5 Abschnitten: „Wirtschaftliche Mitbestimmung aus der Sicht 1) des Neoliberalismus, 2) der katholischen Soziallehre, 3) der evangelischen Sozialethik, 4) des freiheitlichen Sozialismus, 5) des Neomarxismus", wobei die sachliche Untergliederung in allen Abschnitten die gleiche ist, sich also wiederholt. Man mag das ein wenig pedantisch finden; es erweist sich aber als außerordentlich zweckmäßig und sichert die Objektivität der Berichterstattung beinahe zwangsläufig. In Band II werden zu jeder dieser fünf „Meinungsgruppen" in großer Ausführlichkeit die Belege gebracht; diese sind nach dem ABC der Autoren und bei jedem Autor in zeitlicher Reihenfolge geordnet; auf diese Weise kann man sich vom Textband her immer leicht vergewissern, in welchem Zusammenhang ein Autor ein bestimmtes Argument einbaut und wie es nicht nur in textu, sondern auch in contextu zu verstehen und zu gewichten ist.

Am kürzesten ist die Meinungsgruppe Neoliberalismus behandelt (48 Seiten Text, 74 Seiten Dokumentation); das erklärt sich daraus, daß er allein zu einem einhelligen Urteil, d. i. zu unbedingter Ablehnung einer echten wirtschaftlichen Mitbestimmung gelangt, was nicht ausschließt, daß sich nach Inkrafttreten des Betriebsverfassungsgesetzes von 1952 manche neoliberale Autoren mit dessen sehr schwachen Mitbestimmung (bei den aufsichtsratspflichtigen Unternehmen ein Drittel der Aufsichtsratssitze) abgefunden, wenn nicht gar ausgesöhnt haben.

Am ausführlichsten ist die Darstellung „Wirtschaftliche Mitbestimmung in der Sicht der katholischen Soziallehre" (100 Seiten Text, 184 Seiten Dokumentation); der Grund ist, daß in dieser „Meinungsgruppe" die Meinungsverschiedenheiten größer sind als in jeder anderen. Diese Meinungsverschiedenheiten beginnen bei der Auslegung der Verlautbarungen Pius' XII. zur Mitbestimmung, setzen sich aber bis in die einzelnen Sachargumente fort. So werden zur Eigentumsfrage nicht weniger als drei Meinungen vertreten: 1) die wirtschaftliche Mitbestimmung schränke zwar die heute von den Eigentümern oder namens des Eigentums im Unternehmen ausgeübte Macht fühlbar ein, lasse aber das Eigentumsrecht und die daraus erfließenden rechtlichen Befugnisse völlig unangetastet, da der heutige Machtüberschuß eben nicht rechtliche Machtbefugnis über die eigene Sache, sondern rein tatsächliche Machtvollkommenheit über andere Menschen sei; 2) die wirtschaftliche Mitbestimmung schränke in der Tat echte Befugnisse der Eigentümer ein, doch liege diese Einschränkung im Rahmen der Sozial-

gebundenheit des Eigentums und sei darum gerechtfertigt und darum von den Eigentümern, gleichviel ob physische oder juristische Personen, hinzunehmen; 3) die wirtschaftliche Mitbestimmung sei ein durch nichts, insbesondere auch durch kein Erfordernis des Gemeinwohls zu rechtfertigender Eingriff in die Rechtsmacht des Eigentümers und darum rechtswidrig. Zweifellos anerkennen alle das Axiom der katholischen Soziallehre, Eigentum sei Machtbefugnis über Sachen, dürfe aber keine Macht über Menschen verleihen; nur die Tatsachen, auf die dieses Axiom anzuwenden ist, werden verschieden gesehen. In vielen anderen Fällen handelt es sich überhaupt nur um verschiedene Mutmaßungen über die zu erwartenden günstigen oder ungünstigen Auswirkungen der Mitbestimmung.

Verhältnismäßig kurz kommt die evangelische Soziallehre weg (53 Seiten Text, 102 Seiten Dokumentation). Die auf dieser Seite herrschende überraschend hohe Übereinstimmung erklärt sich daraus, daß die Äußerungen von evangelischer Seite vor allem darauf eingehen, was Mitbestimmung überhaupt für den arbeitenden Menschen an seinem Arbeitsplatz bedeuten kann und soll, und an den Kern des Streites, nämlich die Mitwirkung bei den unternehmerischen Entscheidungen, zwar mit betontem Wohlwollen heranführen, ohne jedoch in die institutionellen Probleme einzusteigen.

Gleich viel Raum wie der katholischen Soziallehre ist dem freiheitlichen Sozialismus gewidmet; die textliche Darstellung ist kürzer (85 statt 100 Seiten), die Dokumentation von entsprechend größerem Umfang 200 statt 184 Seiten). Überraschenderweise wird auch von freiheitlich-sozialistischer Seite die wirtschaftliche Mitbestimmung nicht einheitlich bejaht, doch ist die Zahl derer, die ihr – d. h. ihren mutmaßlichen Auswirkungen – Bedenken entgegenbringen, im Rückgang begriffen – offenbar im Zusammenhang mit dem immer stärkeren Zurücktreten planwirtschaftlicher und dem Vordringen marktwirtschaftlicher Denkweise.

Überwiegend – nicht wie beim Neoliberalismus einhellig – ablehnend ist die Haltung des Neomarxismus zur wirtschaftlichen Mitbestimmung, der 47 Seiten Text und 79 Seiten Dokumentation, also fast genau ebensoviel wie dem Neoliberalismus, gewidmet sind. Insoweit die wirtschaftliche Mitbestimmung als ein erster Schritt auf dem Wege zur klassenlosen Gesellschaft angesehen wird, findet sie bei den Neomarxisten Beifall; die Mehrheit der Neomarxisten dagegen erblickt in ihr eine Verfestigung der heute bestehenden gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Ordnung, vor allem aber die Gefahr einer Aufweichung, ja Korrumpierung der Gewerkschaften, und bekämpft sie daher mit äußerster Schärfe.

In den beiden Bänden steckt eine ungeheuere Arbeit, von der die Sammlung und Sichtung des Stoffes nur den kleineren Teil ausmachen. Die fünf „Meinungsgruppen" sind mit größter Sorgfalt und mustergültiger Unvoreingenommenheit charakterisiert; trotzdem wird sich vielleicht kein Angehöriger einer dieser Meinungsgruppen mit der Charakterisierung seiner eigenen Gruppe vorbehaltlos identifizieren; darauf kommt es aber nicht so sehr an als vielmehr darauf, daß es den Bearbeitern gelungen ist, die Fülle von Argumenten pro et contra in systematisch sauberer und wissenschaftlich zuverlässiger Weise nachprüfbar vorzulegen und damit die Voraussetzung zu sachlicher und fruchtbarer Kritik zu schaffen. Selbstverständlich ist solche Kritik an den bislang ins Feld geführten Argumenten nicht das Endziel, sondern nur eine Vorstufe; als nächstfolgende Stufe hätte die Kritik an der derzeitigen Rechtsgestalt der wirtschaftlichen Mitbestimmung sich anzuschließen mit dem Endziel, über sie hinaus zu einer voll befriedigenden Unternehmensverfassung zu gelangen, die allen am Unternehmen beteiligten Faktoren, vorab den mit Sachmitteleinsatz und den mit dem persönlichen Einsatz ihrer Arbeit beteiligten, die ihnen zukommende Stellung im Unternehmen sichert, zugleich aber die Unternehmensleistung auf den Weg weist und in den Stand setzt, das Unternehmen so zu führen, daß im Maß des Menschenmöglichen alle berechtigten Interessen am Unternehmen zu ihrem Recht kommen.

Oswald v. Nell-Breuning SJ

BESPRECHUNGEN

Konzil

HORST, Fidelis von der: *Das Schema über die Kirche auf dem I. Vatikanischen Konzil.* Paderborn: Bonifacius-Druckerei 1963. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien. Bd. 8) 348 S. Lw. 22,50.

Unter den für das erste Vatikanum vorbereiteten Texten befand sich auch das Schema einer Konstitution über die Kirche. Nur der vorzeitige Abbruch des Konzils hat es verhindert, daß nach der Konstitution über Primat und Unfehlbarkeit des Papstes auch dieser Text zur Beratung gekommen wäre. Die Bischöfe hatten aber bereits so zahlreiche Bemerkungen, Hinweise und Änderungsvorschläge eingereicht, daß man aus den Konzilsakten ein ziemlich getreues Bild des damaligen Kirchenverständnisses gewinnen kann. Aus diesem Grund ist das Thema der vorliegenden Arbeit, die aus einer Münchner Dissertation hervorgeht, von großer Bedeutung.

Der Verfasser hat mit großem Fleiß ein umfangreiches Material zusammengetragen. Er berichtet zuerst über die Vorgeschichte, dann über die wesentlichen Themen des Schemas, deren Aufeinanderfolge auch die Kapiteleinteilung des Buches bestimmt: Das Wesen der Kirche, die Kirche als vollkommene Gesellschaft (samt dem Problemkreis Kirche und Staat), die Sichtbarkeit und Einheit, die Heilsnotwendigkeit, die Unfehlbarkeit und schließlich die hierarchische Struktur der Kirche. Dabei wird stets die Kritik der Konzilsväter der Lehre des Schemas gegenübergestellt, so daß die damals herrschenden Auffassungen von allen Seiten beleuchtet werden. Darüber hinaus bemüht sich der Verfasser, in ausführlichen historischen Exkursen die Geschichte der einzelnen Themen gerade in der reformatorischen Theologie zu entfalten. Doch bestimmen nicht diese geschichtlichen Rückblicke – die in dieser Breite für das Verständnis der Konzilsthemen gar nicht notwendig wären – den Wert des Buches. Seine Wichtigkeit liegt in der sorgfältigen und genauen Dokumentation, die noch dadurch an Bedeutung gewinnt, daß sie durch einen Vergleich mit dem zweiten Vatikanum den tiefgreifenden Wandel der katholischen Ekklesiologie erkennen läßt.

W. Seibel SJ

SEIBEL, Wolfgang-DORN, Luitpold, A.: *Tagebuch des Konzils.* Die Arbeit der zweiten Session. Nürnberg: J. M. Sailer Verlag 1964. 286 S. Lw. 14,80; Paperback 11,80.

Das Konzil hat erst in der zweiten Sitzungsperiode zu einer offenen Informationspolitik gefunden. So ist es auch jetzt erst möglich, Inhalt und Ergebnisse der Diskussionen der Öffentlichkeit zu unterbreiten. Diesem Zweck will das vorliegende Buch dienen. Es gibt einen vollständigen Überblick über den Verlauf der Sitzungen und über den Inhalt aller wichtigeren Diskussionsreden. Sein Ziel ist eine umfassende Information. Es soll auf diese Weise eine Grundlage für jede weitere Beschäftigung mit dem Konzil, vor allem für weiterführende Deutungen und Kommentare geschaffen werden.

Das Buch geht auf Berichte zurück, die für die in Rom gegründete Arbeitsgemeinschaft der katholischen Nachrichtenagenturen Mitteleuropas geschrieben wurden. Sie erscheinen in einer leicht überarbeiteten Form, sollten aber im Ganzen doch den Charakter des am Tag des Ereignisses selbst geschriebenen Berichtes wahren. Alphabetische Verzeichnisse der Diskussionsredner und der Diskussionsthemen ermöglichen auch eine Benutzung zu Nachschlagezwecken und zur schnellen Information.

W. Seibel SJ

Konzilsreden. Hrsg. von Yves CONGAR, Hans KÜNG und Daniel O'HANLON. Einsiedeln: Benziger 1964. 218 S. Kart. 9,80.

Zum Verständnis des Konzils ist nichts wichtiger als die Kenntnis der Verhandlungen und vor allem der Dokumente und Texte selbst. Es ist daher sehr zu begrüßen, daß es den Herausgebern dieses Buches gelungen ist, eine Reihe der wichtigsten Diskussionsbeiträge im Wortlaut zu erhalten und so veröffentlichen zu können, wie sie in der Konzilsaula vorgetragen wurden. Sie ordnen die Texte nach den vier großen Themen der Eröffnungsansprache Pauls VI. vom 29. 9. 1963: Selbstverständnis der Kirche, Erneuerung der Kirche, Einheit der

Christen und Dialog mit der Welt. Dadurch geht zwar die zeitliche Aufeinanderfolge der Diskussionsthemen verloren, es wird aber viel deutlicher und plastischer der Geist des Konzils sichtbar. Schon deswegen muß man den Herausgebern für die Übermittlung der 55 Reden dankbar sein.

Daß man manche wichtige Texte vergeblich sucht, hängt in der Hauptsache damit zusammen, daß man mit Recht nur solche Reden aufnahm, für deren Veröffentlichung die Zustimmung des Verfassers zu erhalten war. Die eigentliche Größe der konziliaren Auseinandersetzung wäre allerdings noch deutlicher sichtbar geworden, wenn nicht nur die Voten der Konzilsmehrheit Aufnahme gefunden hätten, sondern auch jene Beiträge, „die doktrinäre Enge, kleinliche Kritik und unfruchtbare Verteidigung des status quo ausdrückten" (10). Die stärkeren Argumente hätten auf diese Weise nur an Kraft gewonnen.

Die Übersetzung ist sorgfältig, wenn auch nicht frei von gelegentlichen Flüchtigkeiten (so 101 „episkopales Korps" statt „Kollegium" oder „Körperschaft der Bischöfe"). Für die nächste Auflage wäre ein Namensregister von Nutzen, ebenso Hinweise auf den Tag, an dem die einzelnen Reden gehalten wurden.

Das Buch, das gleichzeitig in einer amerikanischen und einer französischen Ausgabe erschien, ist als Dokumentation des Konzils fortan unentbehrlich. *W. Seibel SJ*

Hampe, Johann Christoph: *Ende der Gegenreformation?* Das Konzil, Dokumente und Deutung. Stuttgart: Kreuz-Verlag – Mainz: Matth.-Grünewald-Verlag 1964. 444 S. Paperback 4,80.

Der Plan des Buches zielte ursprünglich und in erster Linie auf evangelische Leser: In Dokumenten und Kommentaren sollte ihnen ein umfassendes Bild des bisherigen Konzilsverlaufs gegeben werden. Da aber das Buch von evangelischen und katholischen Theologen geschrieben ist, da es im Vorwort von einem Moderator des Konzils (Kardinal Döpfner) und einem der Präsidenten des Weltrats der Kirchen (Kirchenpräsident Niemöller) empfohlen wird, und da es schließlich in allen seinen Beiträgen von einer wahrhaft ökumenischen Gesinnung geprägt ist, kann es mit Recht, wie es der Herausgeber wünscht, „ein erster ökumenischer Vollzug dessen, was viele Christen heute erhoffen", genannt werden.

Das Buch enthält nach einer knappen Chronik des Konzilsverlaufs alle für das Verständnis des Konzils wichtigen Dokumente mit Kommentaren evangelischer wie katholischer Theologen, jeweils verbunden und in das Ganze eingeordnet durch Zwischentexte des Herausgebers. So findet der Leser den Wortlaut der wichtigsten Papstansprachen, die wesentlichen Teile der Konstitution über die Liturgie, Berichte über den Inhalt der Schemata, die hauptsächlichen Äußerungen der nichtkatholischen Beobachter und ausgewählte Texte, in denen sich die ökumenische Reaktion auf das Konzil spiegelt, schließlich, den Hauptteil des Buches ausfüllend, eine Übersetzung einer großen Zahl von Konzilsreden. Hier überschneidet sich das Buch zum Teil mit der von Congar-Küng-O'Hanlon herausgegebenen Sammlung, doch enthalten beide Werke genügend Eigengut (Hampe 39, Congar 29 Reden), so daß man zu einem zusammenfassenden Überblick auf beide Veröffentlichungen angewiesen ist. Im Unterschied zu Congar bemühte sich Hampe auch um die Texte der Konzilsminorität: Er fand aber dort keinen, der ihm seinen Text zur Verfügung gestellt hätte! So mußte er sich darauf beschränken, aus den Communiqués des Konzilspresseamtes und aus sekundären Quellen den einen oder anderen Text zu übernehmen.

Die Übersetzung läßt kaum Wünsche offen. Die Fundstellen der Texte und die Daten der Reden sind exakt angegeben. Auch wurde ein Namensregister nicht vergessen. Alles in allem: Die bisher vollständigste Dokumentensammlung, die wir besitzen. In ihrer ökumenischen Zielsetzung entspricht sie genau den Intentionen der Konzilsmehrheit. Auch das Wort vom „Ende der Gegenreformation" auf der Titelseite stammt aus den Diskussionen des Konzils. Es bleibt nur die Frage, ob Martin Luther und Papst Johannes XXIII. so kommensurabel sind, daß man ihre Bilder auf dem Umschlag nebeneinander setzen kann. *W. Seibel SJ*

Galli, Mario von - Moosbrugger, Bernhard: *Das Konzil.* Zweiter Bild- und Textbericht. Mainz: Matth.-Grünewald-Verlag 1964. 168 S. Kart.

Der „Bild- und Textbericht" von Mario Galli

und Bernhard Moosbrugger nahm schon nach der ersten Sitzungsperiode unter der Konzilsliteratur eine besondere Stellung ein. Das Ineinander von Bericht und Kommentar, die geistvollen Essays zu Einzelfragen und Einzelgeschehnissen, dazu die genial gelungene Verzahnung von Bild und Text: Das wurde von keinem anderen Konzilsbericht erreicht.

Der jetzt erschienene zweite Band hält, was der erste versprach. Er gleicht ihm in Anlage und Aufbau. Die Kommentare folgen den großen Themen des Konzils, die kleineren Berichte und Essays lassen in Text und Bild das Geschehen am Rande (vom Tageslauf eines Bischofs und den „Bischöfen im Hotel" bis zur Propagandakongregation, dem Offizium und dem Staatssekretariat) sichtbar werden. Neu – weil erst in dieser Sitzungsperiode möglich – sind Texte und Textauszüge aus den wichtigsten Konzilsreden, wobei auch der Konzilsminorität genügend Raum gegeben wird. Der Band enthält außerdem den Text der Eröffnungsansprache Pauls VI., die Gedenkrede von Kardinal Suenens auf Johannes XXIII., Übersichten über den Text der Schemata und einen kurzen „Konzilskalender". Er schließt mit einem Kommentar zur Pilgerreise des Papstes ins Hl. Land.

Nirgendwo sind der Geist, die Atmosphäre und die innere Bewegung des Konzils so unverwechselbar und so plastisch eingefangen wie in den Texten und Bildern dieses Buches. Man kann es nur erneut empfehlen.

W. Seibel SJ

Gesellschaftsleben

Menschenwürdige Gesellschaft nach katholischer Soziallehre, evangelischer Sozialethik, demokratischem Sozialismus, liberaler Ordnungslehre. Hrsg. von der Staatsbürgerlichen Bildungsstelle des Landes Nordrhein-Westfalen in Verbindung mit dem Landesbezirk des Deutschen Gewerkschaftsbundes und der Landesarbeitsgemeinschaft „Arbeit und Leben" des Landes Nordrhein-Westfalen. 2. Aufl., Köln: Rudolf Müller 1963. 516 S.

In Zusammenarbeit mit der Heimvolkshochschule Bergneustadt der Friedrich-Ebert-Stiftung, der als „Walberberger Institut" bekannten Heimvolkshochschule des Dominikanerordens und dem Sozialamt der Evangelischen Kirche in Westfalen (Haus Villigst) veranstaltet die vom Landesverband der Volkshochschulen von Nordrhein-Westfalen e. V. und vom Landesbezirk Nordrhein-Westfalen des DGB paritätisch getragene Arbeitsgemeinschaft für politische und soziale Bildung „Arbeit und Leben" gesellschaftspolitische Informationsseminare. Diese Seminare sind eine ganz ausgezeichnete Sache. Aus ihnen und zur Verwendung in ihnen ist dieses Werk entstanden, dessen erste, 1960 erschienene Auflage noch ein verhältnismäßig schmales Bändchen war, wogegen diese 2. Aufl. zu einem stattlichen Band ausgewachsen ist. Die 1. Auflage umfaßte nur katholische Soziallehre, evangelische Sozialethik und demokratischen Sozialismus; erst in dieser 2. Auflage kam die liberale Ordnungslehre hinzu. Die katholische Soziallehre wird von Gilbert Cormann O.P., die evangelische Sozialethik von Fritz Rudolf dargelegt; an der Darstellung des demokratischen Sozialismus ist W. Eichler maßgeblich beteiligt; die liberale Ordnungslehre ist eine Gemeinschaftsarbeit mehrerer der Friedrich - Naumann - Stiftung nahestehender Fachleute. Ein wahres Kabinettstück ist die „Evangelische Sozialethik", namentlich deren „Theologische Grundlagen", dies um so bemerkenswerter, als ihr Verfasser kein Theologe, sondern über den sog. 2. Bildungsweg zur Soziologie und Volkswirtschaftslehre (Dipl.-Volksw.) gekommen ist. – Jedem der 4 Teile sind umfangreiche Schrifttumsangaben beigefügt, in denen die angegebenen Werke kurz charakterisiert sind, so daß der Suchende leicht das findet, was er benötigt. – Vergleicht man die drei bzw. in dieser 2. Auflage vier „Ordnungssysteme", so zeigen sich in den sachlichen Einzelheiten überraschend wenige, ja überhaupt kaum wesentliche Unterschiede; alle setzen sich dafür ein, eine Ordnung zu schaffen, die nicht nur den Anforderungen oder Wünschen der eigenen Richtung Genüge tut, sondern für alle annehmbar ist. Grundverschieden ist das, was jeweils hinter der verwirklichten oder zu verwirklichenden Ordnung steht. Am deutlichsten tritt das zutage bei der ausgesprochen theologisch argumentierenden evangelischen Sozialethik, sehr viel weniger bei der überwiegend naturrechtlich argumentierenden katholischen Soziallehre, die nicht nur für alle annehmbare Lösungen anbietet, sondern sich auch mit ihren

Argumenten an alle wendet, die einsichtig und guten Willens sind. Die Darstellung des demokratischen Sozialismus bemüht sich besonders darum, verständlich zu machen, was gemeint ist, wenn dieser Sozialismus sich darauf beschränkt, gewisse oberste Werte als unabstimmbar, d. h. der Abstimmung mit Mehrheitsbeschlüssen entrückt, anerkennt, deren letzte weltanschauliche Verankerung jedoch dem einzelnen anheimstellt (nach der Eichlerschen Formel: der Sozialismus ist keine Weltanschauung, aber ein guter Sozialist hat notwendig eine Weltanschauung). Die gleiche grundsätzliche Haltung nimmt auch die liberale Ordnungslehre ein; allerdings werden hier die Leit- und Zielwerte – der Sache nach die gleichen, nur mit etwas verlagerten Akzenten – mit so triumphalen Fanfarenstößen verkündigt, daß man unter dem Eindruck steht, der Liberale erweise ihnen doch quasi-religiöse Hingabe. Besonders hervorgehoben zu werden verdient, daß beide Teile – demokratischer Sozialismus und liberale Ordnungslehre – vornehme Toleranz üben und sich angelegen sein lassen, der christlichen Religion wie auch der Kirche als solcher mit großem Respekt zu begegnen. Viel wäre gewonnen, wenn die Auseinandersetzungen immer und überall auf diesem Niveau geführt würden.

O. v. Nell-Breuning SJ

KLÜBER, Franz: *Individuum und Gemeinschaft in katholischer Sicht.* – WENDLAND, H.-D.: *Person und Gesellschaft in evangelischer Sicht.* Hannover 1963 (Schriftenreihe der niedersächsischen Landeszentrale für politische Bildung, Heft 2 bzw. 3). 190 bzw. 119 S.

Nachdem bereits vor mehreren Jahren die Staatsbürgerliche Bildungsstelle des Landes Nordrhein-Westfalen und die Landesarbeitsgemeinschaft für politische und soziale Bildung „Arbeit und Leben" unter dem Titel „Menschenwürdige Gesellschaft" (Düsseldorf 1960) die drei in der Bundesrepublik Deutschland hauptsächlich vertretenen Auffassungen, nämlich die katholische Soziallehre, die evangelische Sozialethik und den freiheitlich-demokratischen Sozialismus, zu denen in der 2. Auflage (Köln 1963) noch die liberale Ordnungslehre hinzugekommen ist, durch je einen oder mehrere berufene Vertreter darstellen ließen und zu einem handlichen Buch zusammengefaßt den bildungsbeflissenen Kreisen in die Hand gegeben haben (s. die vorstehende Besprechung), unternimmt jetzt die Niedersächsische Handelszentrale für politische Bildung etwas ähnliches und legt die verschiedenen Positionen in eigenen Bändchen vor, von denen hier zwei gewürdigt werden sollen, nämlich Klüber für die katholische und Wendland für die evangelische Position. Bei der Wahl dieser Referenten war die Landeszentrale gut beraten. Die Bändchen sind jedes in seiner Art durchaus kennzeichnend für die darin vertretene Position; zugleich machen sie deutlich, daß die Unterschiede wesentlich im Ansatz und in der Verfahrensweise liegen, während in den Ergebnissen überaus weitgehende Übereinstimmung besteht.

Daß solche Stellen wie die Landesarbeitsgemeinschaft „Arbeit und Leben" und jetzt die Niedersächsische Landeszentrale für politische Bildung auf solche Weise sich darum bemühen, ein zutreffendes Verständnis der in unserem politischen, sozialen und ökonomischen Leben maßgeblichen Auffassungen zu verbreiten, ist ungemein zu begrüßen und wird zweifellos gute Früchte tragen. Der Auseinandersetzung zwischen den verschiedenen „Meinungsgruppen" kann es nur zustatten kommen, wenn man von dem, was der andere meint und will, eine zutreffende Vorstellung hat. Gewiß sind Schriften wie diese beiden auch geeignet, das Selbstverständnis, d. i. das Verständnis der eigenen Position, zu klären und zu vertiefen; vorzugsweise aber wenden sie sich an den jeweils „anderen" und sind dementsprechend darauf angelegt, diesem „anderen" das Verständnis der ihm bisher wenig oder gar nicht bekannten Position zu erschließen. Der Katholik Klüber hätte sich vielleicht noch etwas mehr in die Lage dieses „anderen" hineindenken sollen; dann hätte er manche Redewendungen und lateinischen Fachausdrücke, die uns ganz geläufig, dem „anderen" aber unbekannt sind, entweder vermieden oder erläutert. – Alles in allem sind die beiden Bändchen, jedes in seiner Art, ausgezeichnet gelungen.

O. v. Nell-Breuning SJ

BECKMANN, Joachim-WEISSER, Gerhard: *Christliche Gemeinde und Gesellschaftswandel* (Festschrift für Friedrich Karrenberg). Stuttgart und Berlin: Kreuz-Verlag 1964. 369 S.

Eine Festschrift zur Vollendung des 60. Lebensjahres ist eine Ausnahme; Friedrich Kar-

renberg, dem Schöpfer und Herausgeber des Evangelischen Soziallexikons (vgl. diese Zschr. 174, 1963/64, 66–68), ist diese seltene Ehre zuteil geworden. Herausgeber sind der Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland, Professor D. Dr. Joachim Beckmann und Staatssekretär a. D. Prof. Dr. Gerhard Weisser, Ordinarius für Sozialpolitik an der gleichen Fakultät, an der K. als Honorarprofessor wirkt. Der Buchtitel (bei Festschriften allerdings weniger wichtig, da sie allgemein als „Festschrift NN" zitiert zu werden pflegen) läßt nur in seinem ersten Bestandteil „Christliche Gemeinde" erkennen, worum es geht, während „Gesellschaftswandel" (warum diese unglückliche Wortbildung?) wenig zur Sache tut; offenbar deswegen hat man sich gescheut „Christliche Gemeinde im Wandel der Gesellschaft" zu formulieren. In der Tat geht es um die Wirksamkeit, statt dessen kann man auch sagen: um die Pflichten der christlichen Gemeinde in der Gesellschaft und für die Gesellschaft, von der sie einen Teil bildet. Dabei spielt der Umstand eine Rolle, daß sich diese Gesellschaft gewandelt hat, die christlichen Gemeinden sich aber vielfach noch so verhalten, wie es gesellschaftlichen Zuständen entsprach, die heute überholt sind; daß auch heute die Verhältnisse nicht konsolidiert, sondern in raschem Fluß befindlich sind, die Notwendigkeit, diesem Wandel der Dinge ständig zu folgen, ihm auf der Spur zu bleiben, wird selbstverständlich nicht verkannt, steht aber doch viel weniger im Blick als der Nachholbedarf des aggiornamento. „Christliche Gemeinde" meint die evangelische Gemeinde, vorzugsweise wohl deren in der Evangelischen Kirche im Rheinland herrschenden Typ; ihr innerer Aufbau, ihr Verhältnis zur Landeskirche und insbesondere zum Deutschen Evangelischen Kirchentag werden untersucht; Ziel ist, bei den Gemeindemitgliedern Bewußtsein und Verständnis ihrer im weitesten Sinn verstandenen sozialen Pflichten zu stärken und zu zeigen, wie sich etwas ausrichten läßt. So verschieden die 35 Beiträge ihrer Anlage und ihrem Gegenstande nach sind, so zielen sie doch alle auf K.s schmerzliche Sorge, daß es Äußerungen zur evangelischen Sozialethik kaum besser ergeht als päpstlichen und anderen Verlautbarungen zur katholischen Soziallehre oder jedenfalls ihrer großen Mehrzahl („Mater et magistra" macht da eine bemerkenswerte Ausnahme!), daß sie nämlich „nicht ankommen". – Drei Katholiken haben zur Festschrift beigetragen: W. Schreiber (wie Weisser Fakultätskollege von K.), G. Corman O. P., der durch die Gemeinsame Sozialarbeit der Konfessionen im Bergbau und darüber hinaus mit K. verbunden ist, und Schreiber dieser Zeilen. So ist auch diese Festschrift ein schönes Zeugnis vertrauensvoller Zusammenarbeit von Christen verschiedenen Bekenntnisses im sozialen Bereich. Mit gutem Grund hat sich K. über diese Festschrift gefreut. Der katholische Leser kann viel Wissenswertes und Lehrreiches aus ihr schöpfen.

O. v. Nell-Breuning SJ

Civitas. Jahrbuch für christliche Gesellschaftsordnung. Zweiter Band 1963. Mannheim: Pesch-Haus 1963. 240 S. Lw. 27,50.

Dem Jahrbuch vorangestellt ist eine kurze Würdigung des Lebenswerkes von P. Gustav Gundlach SJ, der zu den Mitherausgebern von CIVITAS zählte. Die Reihe der grundsätzlichen Abhandlungen eröffnet Prof. Richard Hauser, Heidelberg, der in seiner Untersuchung „Naturrecht in der katholischen Sozialethik heute" einen guten Einblick in die Naturrechtsdiskussion gibt, wie sie in Deutschland seit 1945 zwischen Philosophen, Juristen und Theologen geführt wird.

Ein weiterer, sehr eingehender, Beitrag aus der Feder von A. Schwan, Freiburg, befaßt sich mit „Karl Barths dialektischer Grundlegung der Politik". Der Verf. kommt dabei zu dem Ergebnis, daß die dialektisch strukturierte theologische Orientierung K. Barths, aufs Ganze gesehen, keine zuverlässigen Kriterien für ein sachgemäßes Verständnis vom Wesen der Politik und der politischen Ordnung und für ein dieser Sache angemessenes politisches Handeln aus christlicher Sicht zu erbringen vermag (69).

Aktuelle Fragen der internationalen Ordnung und der Entwicklungshilfe behandeln Jean-Yves Calvez SJ und Henri de Farcy SJ, beide Paris, in ihren Beiträgen „Politik und Wirtschaft in den Entwicklungsländern" und „Die Stabilisierung der Rohstoffpreise". Eines der Kernprobleme christlicher Sozialpolitik in Deutschland erörtert Franz Coester, Bonn, in seiner Untersuchung „Vermögensverteilung in der Sozialen Marktwirtschaft. Möglichkeiten ihrer Beeinflussung".

Die zweite Hälfte des Bandes enthält ausführliche Berichte und Besprechungen. Prof.

A. O. Schorb, Bonn, gibt einen detaillierten Überblick über die unabsehbar gewordene Literatur und die bisherige Diskussion zum Thema der deutschen Universitäts- und Hochschulreform. Weitere Berichte informieren über das Verhältnis der christlichen Parteien in der internationalen Politik sowie, als Modellfall eines afrikanischen Entwicklungslandes, über die sozialpolitischen und sozialpädagogischen Erfahrungen beim Community development in Ghana.

Der gegenüber dem 1. Band von CIVITAS erweiterte Besprechungsteil bringt umfangreiche Sammelrezensionen aus der Thematik „Grundlagen der Politischen Wissenschaft", „Verwaltungsprobleme im modernen Afrika" und „Probleme der strafrechtlichen Schuld und der Kriminologie". Eine glänzende Einführung in zahlreiche Streitfragen der modernen Strafrechtswissenschaft bietet dabei die ebenso kritische wie gründliche Rezension, die Bundesrichter Prof. D. Lang-Hinrichsen dem Buche „Das Schuldprinzip" von Arthur Kaufmann gewidmet hat.

Der Band wird nicht nur den ausgesprochen fachlich orientierten Leser ansprechen; er ist nicht weniger geeignet, jeden interessierten Leser mit der weitverzweigten Problematik moderner christlicher Soziallehre vertraut zu machen. *J. Listl SJ*

Rüstow, Alexander: *Rede und Antwort.* Ludwigsburg: Martin Hoch o. J. (1964). 366 S. mit ganzseitigem Bild. Lw. 28,80.

Im öffentlichen Bewußtsein stand A. Rüstow vor allem als Wortführer des Neoliberalismus und geistiges Haupt der „Aktionsgemeinschaft Soziale Marktwirtschaft"; so ist es ganz in der Ordnung, daß diese seinem Gedächtnis gewidmete Sammlung von Reden vor allem die Referate wiedergibt, die er auf den zahlreichen Arbeitstagungen der Aktionsgemeinschaft gehalten hat und die stets richtungweisend waren, nichtsdestoweniger aber im Strom der Vergessenheit untergingen, wenn man darauf angewiesen wäre, sie in den Tagungsberichten nachzuschlagen; hier sind sie handlich beisammen. – Da aber R. ein umfassender Geist war, der sich keineswegs auf den engeren Bereich der Sozialwissenschaften und der darauf zu gründenden politischen Praxis beschränkte, ist es dankenswert, daß auch von seinen anderen Interessengebieten Kostproben geboten werden. Von Hause aus war dieser Mann, der viele Jahre seines Lebens als wissenschaftlicher Mitarbeiter beim VDMA (Verein deutscher Maschinenbauanstalten) tätig war, Altphilologe, und von dort aus schlug er auch eine Brücke zur Exegese des Neuen Testaments. Noch rund ein Jahrzehnt vor seinem Tode bezeichnete er sich sehr entschieden als Nicht-Christ; in seinen letzten Lebensjahren kam er aber christlichen und insbesondere katholischen Auffassungen sehr nahe und bekannte das auch. Der vorliegende Gedächtnisband enthält den Vortrag, den er am 25. 5. 1960 aus Anlaß seiner Ehrenpromotion an der Universität Bern hielt: „Menschenrechte oder Menschenpflichten?" (296–313), ein glänzendes Bekenntnis zum Naturrecht im katholischen Sinn. Auch in anderen der hier abgedruckten Reden erweist er der katholischen Kirche tiefe und verständnisvolle Reverenz. – Recht ansprechend ist der auf der Mainau 28. 4. 1960 gehaltene Vortrag „Garten und Familie" (275–295); wer kann heute noch aus solcher Fülle hoher geistiger Bildung schöpfen und in so liebenswürdigem Plauderton davon mitteilen? – Am Ende des Bandes steht die 214 Nummern umfassende Bibliographie („ohne die türkischen Publikationen").

O. v. Nell-Breuning SJ

Literatur

Meinhold, Peter: *Goethe zur Geschichte des Christentums.* Freiburg: Karl Alber 1958. 282 S. Lw. 16,50.

In den ersten Nachkriegsjahren erschienen eine Reihe von Aufsätzen über Goethes Religiosität und Verhältnis zum Christentum. Die zuverlässigen Abhandlungen des bekannten Kieler Kirchenhistorikers – 1958 zu einem Buch vereinigt – fanden nicht die ihnen gebührende Beachtung.

Meinhold legt dar, wie der junge Goethe nachhaltig von der „Unparteyischen Kirchen- und Ketzer-Historie von Anfang des Neuen Testaments biß auff das Jahr Christi 1688" beeinflußt wurde. Sie stammt von dem radikalen Pietisten Gottfried Arnold und verficht die These, daß die christliche Kirche im Lauf

ihrer geschichtlichen Entwicklung von ihrem ursprünglich reinen Wesen abgefallen sei. Gegenüber pietistischen Jugendeinflüssen reagierte der gesunde Goethe mehr und mehr mit der Überzeugung, daß die menschliche Natur durch die Erbsünde nicht radikal verderbt sein könne. Bald erkannte er auch die Relativität aller geschichtlichen Erscheinungen. Im Verhältnis zur Person Christi war er ein Kind seiner aufklärerischen Zeit. Der Glaube an die Gottheit Christi gelangte nicht zum entscheidenden Durchbruch. Die verschiedenen Parteien und Sekten betrachtete er als politisch und menschlich bedingte Ausprägungen der einen Herzensreligion, die der einzelne durch persönlichen Einsatz suchen und sich erwerben muß. Auf seiner italienischen Reise wurde Goethe in Rom von den Bauwerken, der Liturgie und der Tradition der katholischen Kirche stark beeindruckt, aber auch davon, wie geschäftlich und „wie lose man im heiligen Rom das Heilige behandelt", wie unkritisch die Kleriker sich mit den Bedürfnissen der „Masse" abfinden. Von großer Bedeutung für Goethes Verhältnis zur Geschichte überhaupt ist die in Italien durchbrechende Idee der Metamorphose der Natur, die Erkenntnis von der Bewahrung der Grundformen der Pflanzen bei aller Veränderung. Die Entwicklung der Geschichte und des Menschen in ihr sieht er ähnlich naturgesetzlich: individuelle und zeitbedingte Ausprägung des Menschen bei Bewahrung der überzeitlichen Grundform. Die Ankunft Christi in dieser Welt wurde deswegen von Goethe unterbewertet. Sie brachte für ihn kein einmalig Neues. Goethe bezeichnete sich um 1790 als „Heiden" und als „wunderlichen Heiligen Gottes". „Heidnisch" wird von Goethe sowohl mit „katholisch" gleichgesetzt (wegen der darin enthaltenen heidnischen Elemente, wie er meint) wie auch mit „protestantisch", später sogar mit „mahometanisch" verbunden, entgegengesetzt zu „kirchlich". Wie alle Künstler erlebte Goethe das Problem, daß „die reinste christliche Religion" danach strebt, „sich von der Sinnlichkeit zu entfernen", die Kunst und der Künstler jedoch „das sinnliche Element" braucht. Einmal spricht er vom „neukatholischen Künstlerwesen" (Br. vom 22. 7. 1805). Goethes geistige Mitte heißt nicht eigentlich Christentum, sondern religiöse Humanität, die freilich christliche Züge trägt. Der alte Goethe hat, trotz weiterer Studien über die Kirchengeschichte und Erscheinungsformen des Christentums, sein Urteil nicht mehr verändert. „Vaterland" und „Kirche" sind für ihn dort, wo das „allgemein Menschliche" verwirklicht wird. Bekannt ist sein spätes Bekenntnis an S. Boisserée: „Nun erfahr ich aber in meinen alten Tagen von einer Sekte der Hypsistarier (eine synkretistische Sekte des 4. nachchristl. Jahrh., der z. B. der Vater Gregors v. Nyssa angehörte), welche, zwischen Heiden, Juden und Christen geklemmt, sich erklären, das Beste, Vollkommenste, was zu ihrer Kenntnis käme, zu schätzen, zu bewundern, zu verehren, und, insofern es also mit der Gottheit im nahen Verhältnis stehen müsse, anzubeten ... Ich fühlte, daß ich zeitlebens getrachtet hatte, mich als Hypsistarier zu qualifizieren" (Br. vom 22. 3. 1831).

Da Goethes Verhältnis zum Christentum stets Gegenstand der Erwägung bleiben wird, vor allem auch in der Schule, möchten wir auf Meinholds ausführliche und gerechte Darstellung nachdrücklich hinweisen. *P. K. Kurz SJ*

Stöcklein, Paul: *Joseph von Eichendorff.* Bildmonographie. Hamburg: Rowohlt 1963. 177 S. Taschenbuch 2,80.

Rowohlts Taschenbuch-Monographien sind eine publizistische Leistung. In der Verbindung der Darstellung mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten kommen sie dem modernen Leser entgegen. Stöckleins Eichendorff-Biographie darf den besten dieser Reihe zugezählt werden. Der Verf. hat sich durch seinen literarhistorischen Umgang mit Eichendorff bereits einen Namen gemacht. Biographische Kenntnis, literarisches Wissen, zeitgeschichtlicher Blick, aufschlüsselnde Fragehaltung und abgewogenes Urteil verbinden sich wohltuend. Das ins Nazarenische und Biedermeierliche stilisierte Eichendorffbild eines harmlosen Trostgemüts und sonntagsvergnügten Musikanten wird überzeugend korrigiert. Die vom jungen Eichendorff gewonnenen Unterscheidungen gegenüber romantischem Hang zu Selbstauflösung und rauschhaftem Selbstgenuß werden herausgearbeitet, die entscheidenden geistigen Begegnungen mit Görres in Heidelberg und Fr. Schlegel in Wien betont. Stöcklein zeigt nicht nur ein Inbild gelöster Ruhe, sondern auch den gefährdeten und zornigen Eichendorff, den ratlosen und den glaubenden, den Menschen der Ge-

meinschaft und den Einsiedler, den im protestantischen Preußen zurückgesetzten Hilfsbeamten, den grundsätzlichen Anti-Philister, den ioculator Dei und den kämpfenden Publizisten, den Mann, der sich betend fügt ins Dunkel der Gnade und den Dichter, der nach den Sterbesakramenten verlangt. Wer Eichendorff liebt und wer Eichendorff kennenlernen will, sollte zu dieser umsichtigen und einsichtigen Biographie greifen. *P. K. Kurz SJ*

SORGE, Reinhard Johannes: *Werke.* 2. Bd. hrsg. von Hans Gerd RÖTZER. Nürnberg: Glock und Lutz 1964. 384 S. Lw. 25,–.

Durch seinen „Bettler" ist Sorge zu einem Begriff in der Literaturgeschichte geworden. Der damals Neunzehnjährige hat als erster die Ausdrucksform des Expressionismus für die Bühne entdeckt. Was seinen allzu frühen Tod überdauert, ist vor allem die überzeugende Einheit der dichterischen Aussage mit dem eigenen Leben. Auf den „Bettler" folgte „Guntwar", der von der inneren Hinkehr des Dichters zu Christus Zeugnis gibt. Im „Bettler" erfährt sich Sorge noch als einen, der „zum Wort verdammt" ist. Im „Guntwar" wird die mitteilende Kraft seines Wortes zu ihrer eigentlichen Sendung befreit: „ich aber muß reden, mein Beruf befiehlt das, mir sind die Lippen aufgetan". Rilke schrieb an Sorge, dieses neue Werk besitze „jene unbedingte Gewalt, die nur die Wahrheit hat". Der zwölfte Gesang von „Mutter der Himmel" steigert die innere Entwicklung. Das Wort des schauenden Dichters wird von der Betrachtung verschlungen: „Verwandelt Seligkeit, jenseitig Glück, und kehre nimmermehr zum Wort zurück."

Der vorliegende zweite Band der Gesamtausgabe vereint die Dichtungen der Bettlerperiode (Bd. I, siehe diese Zschr. 173 [1963] 159). Das Vorwort des Herausgebers zeigt die Wechselwirkungen zwischen dem inneren Werdegang und den helfenden oder hemmenden Einflüssen der Mitwelt auf. Während die Expressionisten in den jüngsten Jahren allgemein sehr in den Vordergrund gespielt wurden, erfuhren die konvertierten Autoren unter ihnen bisher eine stiefmütterliche Behandlung. Wir freuen uns, daß neben Alfred Döblin nun auch der Dichter des unvergeßlichen „Metanoeite" seine verdiente Gesamtausgabe erhält. *K. Neumeier SJ*

KAISER, Ernst und WILKINS, Eithne: *Robert Musil.* Eine Einführung in sein Werk. Stuttgart: Kohlhammer 1962. 367 S. Paperback 9.80.

Bei Rowohlt erschien 1960 „Robert Musil. Leben, Werk, Wirkung", ein dickleibiges Buch von Erinnerungen, Gedenkreden, Berichten, Untersuchungen zum Werk, Äußerungen von mehr als zwei Dutzend Autoren verschiedenster Prägung. Kaiser und Wilkins, die englischen Musilübersetzer, waren ebenfalls darunter. Sie arbeiten seit mehreren Jahren an einer kritischen Gesamtausgabe und treten nun mit ihren Textkenntnissen und ihrem Interpretationsversuch auf den Plan. Die von A. Frisé besorgte und bereits mehrfach kritisierte Ausgabe des „Mann ohne Eigenschaften" erhält von ihnen den Vorwurf der Kontamination und Verfälschung. Die vorliegende Studie befaßt sich weniger mit dem Gesamtwerk als mit dem erwähnten Hauptroman, und hier nicht so sehr mit dem Geschehen der „Parallelaktion" als mit der Ulrich-Agathe-Handlung. Die Verf. bestreiten, daß der „andere Zustand" der Geschwister Ulrich und Agathe abgeschafft, durch eine Rückkehr in die Wirklichkeit der Gesellschaft überwunden werden soll. Sie plädieren für eine „Verschmelzung der Sphären Mystik und Alltagswelt" (297). Diese höhere Synthese entspreche Musils Absicht. Man findet den Kern dieser Deutung, ohne Polemik gegen Frisé, in einem Artikel Kaisers im „Merkur", 11 (1957), 669–687. Gegen die Methode der Verf., Biographisches und Werk ineinanderfließen zu lassen („Was wir vor uns haben, ist also eine Art Selbstbiographie", 25), und gegen ihre Deutung hat die Literaturwissenschaft bereits ihre Bedenken angemeldet. Man erwartet mit Spannung die kritische Musilausgabe. Als knappe Hinführung zu Musil verweisen wir auf die Musil-Darstellung von K. Kusenberg in Rowohlts Monographien (Taschenbuchreihe), Hamburg 1963. *P. K. Kurz SJ*

MANDELKOW, Karl Robert: *Hermann Brochs Romantrilogie „Die Schlafwandler".* Heidelberg: Carl Winter 1962. 194 S. Kt. 24.–

Der Verf. will das mit der Formel „Krise des modernen Romans" etikettierte Problemfeld durch eine Strukturanalyse von Brochs erstem Roman (geschrieben 1928–31), einem der bedeutendsten Beispiele für die Wandlung der epischen Form, näher ins Auge fassen. In den

„Schlafwandlern" ringt Broch um die dichterische Bewältigung einer undichterisch gewordenen Welt, um eine Synthese von irrationaler Welterfahrung und rationaler Weltbewältigung, um die Gestaltung des „Zerfalls der Werte" und des „polyhistorischen Romans".

In einem 1. Teil zeigt M. die literaturgeschichtliche Stellung der „Schlafwandler"-Trilogie innerhalb des europäischen Romans der zwanziger Jahre. Als dessen charakteristische Tendenzen nennt er: 1. Die Infragestellung der „Fabel", 2. Den Verlust des „Helden", 3. Die Aufhebung der Zeit, 4. Die Überfremdung des Romans durch Reflexion, 5. Das Suchen nach einer neuen Kunstform des Romans. Die Erkenntnis dieser Tendenzen erlaubt eine schärfere Erfassung des Brochschen Romans, macht aber auch dessen paradigmatische Bedeutung innerhalb des allgemeinen Entwicklungsprozesses deutlich. M. setzt im 2. Teil seiner Untersuchung „Die Schlafwandler" gegen den traditionellen, einen idealen und geschichtslosen Raum darstellenden, deutschen Bildungsroman ab und erweist ihn als zeitkritischen Epochenroman, eine Gattung, deren Reihe Immermann mit seinen „Epigonen" (veröffentlicht 1836) eröffnet hatte. Im 3. Teil analysiert M. die erzählerische Struktur der Trilogie. In strenger Methode wird der „Roman als Sprachkunstwerk" untersucht, „sein gedanklicher Inhalt nur insoweit, als das gedankliche Element selbst integrierender Bestandteil eines Werkganzen ist, dessen Eigenart gerade eine für den modernen Roman spezifische, neuartige Verbindung von Gestaltung und Reflexion bildet" (63). Die drei Handlungsteile des Romans: „1888 – Pasenow oder die Romantik", „1903 – Esch oder die Anarchie", „1918 – Huguenau oder die Sachlichkeit", werden als Beispiele der zeitsymptomatischen Entwicklungsreihe: Romantik – Anarchie – Sachlichkeit, verstanden, Pasenow, Esch und Huguenau als deren typische Vertreter. Den besonders schwierigen dritten Romanteil schlüsselt M. auf, indem er das Zueinander der fünf scheinbar selbständigen Erzählgruppen und der gedanklichen Exkurse zeigt. Ihren perspektivischen Mittelpunkt finden sie in der Huguenau-Handlung. Diese wird variiert oder kontrapunktisch ergänzt von der „Geschichte des Heilsarmeemädchens in Berlin", von der Lazarett-Handlung, der Hanna Wendling-Studie und der Geschichte des Landwehrmanns Gödicke. Auch die Exkurse haben funktionalen Charakter. Weniger genaue Interpreten meinten bisher, sie stünden isoliert neben der Romanhandlung (z. B. Arntzen, Der moderne deutsche Roman: „Hier wird nicht mehr innerhalb des Romans gedacht, sondern neben ihm." 73). M. zeigt, daß Bertrand, „die überlegene Gegenfigur zu den die eigentliche Handlung tragenden Schlafwandlergestalten" (157), hinter dem Ich steht, das die „Geschichte des Heilsarmeemädchens" erzählt, und zugleich der Schreiber der Exkurse ist (147ff). In seiner Gestalt ist ein verschlüsseltes Selbstporträt des Dichters enthalten. Im 1. Romanteil tritt Bertrand als verantwortungsloser „Reisender" und „Abenteurer" auf, kraft geistiger Überlegenheit und Distanzhaltung zugleich beauftragt seiner Zeit „Arzt" zu sein; im 2. Romanteil als ein auf Selbstbewahrung seiner ästhetischen Existenz Bedachter; im 3. Romanteil als Sühnender und Büßender (152), dessen tätige Hilfe abgewiesen wird, dessen gedankliche Diagnose des „Zerfalls der Werte" vielleicht die Sehnsucht nach dem erlösenden „Heilsbringer", „die Geburt des Wertes", mit heraufführen könnte.

Mandelkows Arbeit ist die bisher exakteste Strukturanalyse der „Schlafwandler" und eines Brochschen Romans überhaupt. Was eine wissenschaftliche Untersuchung, fußend auf intensiver Werkkenntnis und methodischer Strenge, zu leisten vermag, tritt hier überzeugend zutage. Zugleich mit der komplizierten Einheit des Brochschen Romans wurde das Problem von Gestaltung und Reflexion aufgezeigt, das Problem des „polyhistorischen Romans", der Wissenschaft und Dichtung mit dem Ziel der „Erkenntnis" vereinen will. *P. K. Kurz SJ*

Mariologie, marianische Frömmigkeit und ökumenischer Geist

Augustinus Kardinal Bea

Zu den größten Gnaden, die der Kirche in den letzten Jahrzehnten zuteil wurden, sind neben der biblisch-liturgischen Bewegung und dem Laienapostolat zweifellos die marianische und die ökumenische Bewegung zu zählen[1]. Beide sind Frucht und Wirkung des mächtigen Wehens des Geistes Gottes, das in so besonderer Weise das Leben der Kirche in unserer Zeit kennzeichnet. Jedoch nicht selten und an mehr als einem Ort scheinen beide Bewegungen in Gegensatz zueinander zu stehen, als wollte die eine der anderen entgegenarbeiten und die andere diese ausschließen. So hat wohl schon mehr als einer daran gedacht, etwas, wenigstens einen Teil, der marianischen Frömmigkeit dranzugeben, um nicht der Annäherung unserer getrennten Brüder zu schaden und um das Verständnis und die Annahme des katholischen Glaubensbekenntnisses von seiten unserer Brüder in den Bekenntnissen der Reformation zu erleichtern[2]. Man erinnere sich nur an gewisse Bedenken, die während des 2. Vatikanischen Konzils zutage traten. Zwei Strömungen stießen aufeinander: Die einen wünschten, das Konzil möge die Lehre von Maria der Mittlerin aller Gnaden, ja vielleicht sogar die von ihrer Miterlöserschaft definieren. Die anderen machten geltend, daß solche Definitionen neue Gräben zwischen den Katholiken und den getrennten Brüdern in Ost und West aufwürfen, da diese sich aufs schärfste gegen neue dogmatische Definitionen wenden würden, die zu den alten, schon in der Vergangenheit abgelehnten hinzukämen[3]. Dagegen wiesen die Anhänger einer solchen Definition – manchmal nicht ohne Bitterkeit – darauf hin, daß ein solcher Standpunkt die der Muttergottes gebührende Verherrlichung zugunsten nicht gerechtfertigter Forderungen nichtkatholischer Christen aufgebe. Eine ähnliche Diskussion fand statt, als es sich darum handelte, ob die Lehre über die Muttergottes innerhalb des Schemas über die Kirche eingefügt oder in einem eigenen Schema behandelt werden sollte. Es ist also, so scheint es, für viele ein wirkliches Problem, wie man eine echte Mariologie, eine aufrichtige Marienverehrung

[1] Der Beitrag findet sich als Vorwort in dem 7. Band der von P. du Manoir herausgegebenen Enzyklopädie „Maria", die bei Beauchesne in Paris herauskommt. S. Eminenz sowie dem Verlag und dem Herausgeber sei an dieser Stelle für die freundliche Überlassung des Beitrags aufrichtig Dank gesagt.

[2] Dieselbe Sorge findet sich auch bei Tappolet, Das Marienlob der Reformatoren M. Luther, J. Calvin, U. Zwingli, U. Bullinger. Tübingen 1962. Der Verf. wünscht, daß sich das Übermaß katholischer Marienverehrung und das Zuwenig bei den Protestanten allmählich einander angleichen (356).

[3] Vgl. Echi e commenti della proclamazione del Domma dell'Assunzione (Studia Mariana 8) (Rom 1954), besonders M. Jugie, Echi del domma dell'Assunzione nelle Chiese disidente d'Oriente. l. c. 48–58; A. Bea SJ, La definitione dell'Assunta e i Protestanti, l.c. 75–92.

und einen wahren ökumenischen Geist miteinander vereinen könne, wie man sich gegenüber der Wiedervereinigung der Christen und unseren getrennten Brüdern gegenüber verhalten solle.

Aus dieser vorläufigen Darstellung ergibt sich bereits der Sinn des Problems: Es handelt sich nicht darum zu erörtern, wie sich die Muttergottes gegenüber der Wiedervereinigung verhält. Niemandem liegt – nach Christus – die Einheit der Kirche so sehr am Herzen wie ihr; niemand arbeitet, um sie zu erreichen, so sehr mit Christus zusammen wie Maria. Deshalb schrieb Leo XIII. von ihr: „Permagnum unitatis Christianae praesidium divinitus oblatum est in Maria“ [4]. Es geht auch nicht darum, festzustellen, ob und in welchem Maß unsere getrennten Brüder eine Mariologie und eine marianische Frömmigkeit besitzen, die uns hoffen lassen könnte, oder ob sie im Gegenteil von einer gewissen Voreingenommenheit erfüllt sind. Es geht allein um die Frage, wie wir in unserm katholischen Leben eine innige Verehrung Mariens und eine gute Mariologie mit jener Liebe zu den getrennten Christen verbinden, die sich wirksam um die Einheit der Christen müht.

Zunächst seien zwei extreme Haltungen skizziert, die es zwar kaum gibt, auf keinen Fall weit verbreitet sind, die aber helfen können, das Problem in aller Klarheit zu zeigen. Eine erste, man möchte sie „enthusiastisch“ nennen, geht von folgenden Erwägungen aus: Ohne Zweifel verdient die allerseligste Jungfrau unsere ganze Dankbarkeit, unsern Lobpreis, unsere Bewunderung, und alles, was wir ihr anbieten können, bleibt unendlich hinter dem zurück, was ihr zukäme und was wir ihr schulden. Infolgedessen dürfen wir uns durch die Rücksicht auf unsere Brüder, die unseren Glauben und unsere Verehrung zu Maria nicht teilen, keine Begrenzung auferlegen lassen. Im Gegenteil! Wir müßten als Ersatz noch mehr tun, wir müßten der Muttergottes noch größere Huldigungen darbringen als Sühne für die fehlende Verehrung von seiten dieser Brüder. Das wäre auch die beste und wirksamste Methode, die Einheit der Christen herbeizuführen. Denn ist diese Wiedervereinigung nicht vor allem ein Werk der Gnade? Je mehr wir uns mit der allerseligsten Jungfrau in Andacht, Dankbarkeit und Verehrung vereinen, um so mehr Gnaden für die ersehnte Einheit aller Christen wird sie erreichen.

Die andere Haltung – nicht selten schiebt man sie den Vorkämpfern der Wiedervereinigung in die Schuhe – wäre diese: Um den nichtkatholischen Christen die Annahme der katholischen Lehre über Maria zu erleichtern, solle man ihnen nur jene Dogmen vorlegen, die diese Vorkämpfer als wesentlich betrachten. Die anderen solle man entweder beiseite lassen, etwa jene, die sich nur in der ordentlichen Lehre und Verkündigung der katholischen Kirche finden, oder man sollte die Annahme dieser Wahrheiten auf eine spätere Zeit verschieben, wenn einmal die Einheit zwischen den nichtkatholischen Christen und der katholischen Kirche vollzogen ist.

---

[4] Enzyklika „Adjutricem populi“ v. 5. Sept. 1895, ASS 28 fasc. 327.

Keine dieser Ansichten kann vom katholischen Standpunkt aus gebilligt werden. Die zweite nicht: Die Kirche legt es niemand auf und sie hat nicht die Absicht es zu tun, daß er die privaten Meinungen von Theologen oder Theologenschulen, die frommen Ansichten einzelner oder von Gruppen annimmt. Aber es ist ebenso wahr, daß sie von jedem ihrer Glieder fordert – und sie muß es tun –, daß er die ganze Wahrheit annimmt, die ihr Christus anvertraut hat, auch wenn nicht alle Wahrheiten im persönlichen Leben des einzelnen die gleiche Rolle spielen. Christus gab der Kirche den Auftrag: „Gehet hin ... lehret alle Völker ... lehret sie alles halten, was ich euch geboten habe" (Mt 28, 19 f.). Die Kirche hat nicht über den kostbaren Schatz des Evangeliums zu verfügen, sie hat ihn nur aufzubewahren und zu verwalten. In diesem Sinn kann es in der Lehre der Kirche keine Unterscheidung zwischen wesentlichen und unwesentlichen Wahrheiten geben.

Nicht weniger annehmbar ist die erste Ansicht, wenngleich sie sich mit großer Frömmigkeit tarnt und den Vorrang der Gnade nachdrücklich betont. Die Gnade – und damit auch das Wirken des Heiligen Geistes zur Wiedervereinigung der Christen – bedarf der menschlichen Mitwirkung. Außerdem verlangt die Liebe, die wir unseren getrennten Brüdern schulden, zweifellos, daß wir uns um sie in allem sorgen, was ihren Glauben betrifft.

Es geht also um den Geist, der uns in unserer Mariologie und in unserer Marienverehrung beseelen muß. Wie so oft, gilt es auch hier, den berühmten Grundsatz des hl. Paulus aus dem Epheserbrief anzuwenden, den man nie genug bedenken kann: „Die Wahrheit in Liebe tun" (Eph 4, 15). Man muß gewiß darüber wachen, daß der Glaube an die ganze Wahrheit unangetastet bleibe, und man muß sich bemühen, alles zu tun, was uns der katholische Glaube lehrt. Aber man muß das in Liebe tun, das heißt in aller erlaubten Rücksicht auf den Nächsten. Und da gilt ein weiterer Grundsatz des hl. Paulus: „Wir Starken müssen die Gebrechen der Schwachen tragen und nicht uns selbst gefallen. Ein jeder von uns sei gefällig gegen seinen Nächsten zum Guten, zur Erbauung. Auch Christus hat nicht sich selbst zu Gefallen gelebt" (Röm 15, 1 ff.).

Wir müssen uns also nach Kräften anstrengen, unseren Brüdern zu helfen, damit sie ihrerseits die wahre Verehrung verstehen, die sie der Muttergottes schulden, damit sie jene Wahrheiten verstehen, auf denen die Verehrung Mariens beruht, damit sie allmählich ihre Mutter entdecken und ihr jenen Lobpreis und jene Verehrung entgegenbringen, die ihr geschuldet sind. Was nützt schon eine „enthusiastische" Haltung, die sich nicht um die Brüder kümmert! Es sei nur auf das Wort des hl. Paulus hingewiesen, wie man sich den Schwachen gegenüber verhalten solle. Als Paulus über den Genuß des Götzenopferfleisches schreibt, den er an sich für erlaubt hält, ermahnt er jene, die daraus den Schluß ziehen, sie könnten davon essen, ohne auf das Ärgernis der Ängstlichen Rücksicht nehmen zu müssen: „Seht aber zu, daß diese eure Freiheit nicht etwa den Schwachen zum Anstoß werde ... Wenn ihr also gegen eure Brüder sündigt und ihr schwaches Gewissen verletzt,

sündigt ihr gegen Christus. Wenn daher eine Speise meinem Bruder Ärgernis gibt, will ich in Ewigkeit kein Fleisch essen, damit ich meinem Bruder nicht Anstoß gebe" (1 Kor 8, 9. 12). Wir sollten das Beispiel Johannes' XXIII. nachahmen, der es immer vorzog, wie er selbst sagte, „das zu betonen, was die Menschen eint, und mit jedem von ihnen den Weg zu gehen, den man mit ihm gehen kann, ohne sich auf die Gerechtigkeit noch auf das Recht der Wahrheit zu berufen"[5]. Man muß also immer die Schwierigkeiten der Brüder vor Augen haben, ihre Auffassungen, ihre Empfindlichkeiten, ihr geistliches Wohl, das in ihrer Gemeinschaft mit Christus in der einen wahren Kirche besteht, damit sie an dem ganzen Schatz der Wahrheit teilhaben und an dem Leben, das Christus seiner Kirche anvertraut hat und das er durch sie verteilt. Und dazu gehört auch der Schatz einer echten, innigen und kindlichen Verehrung der Mutter Christi, die auch unsere Mutter ist. Wenn wir von solch aufrichtiger Liebe beseelt sind, werden wir zu unserm Erstaunen tausend neue Möglichkeiten finden, unsern Brüdern die größte Rücksicht zu bezeugen und trotzdem die ungebrochene Treue zur Wahrheit aufrechtzuerhalten.

Es ist hier nicht möglich, einen Katalog solcher Rücksichtnahmen aufzuzählen. Nur einige Gesichtspunkte sollen geklärt und näher bestimmt werden. Und so wird ersichtlich, das es solche Möglichkeiten wirklich gibt. Und das wird uns ein Anreiz sein, solche Möglichkeiten, die die Liebe uns entdecken läßt, zu suchen.

Betrachten wir zunächst den Glauben selbst. Hier besteht die größte Schwierigkeit, wenn auch in verschiedenem Grad, innerhalb der verschiedenen Kirchen der Reformation. Der Osten ist unglaublich reich an Marienverehrung und Mariologie[6]. Es genüge der Hinweis, daß der größte Teil der Zeugnisse der Kirchenväter, in den Bullen über die Unbefleckte Empfängnis und die Aufnahme Mariens in den Himmel von den Vätern und Autoren des Ostens stammt. Die Hauptschwierigkeit der Orientalen besteht nicht in bezug auf die Lehre und die Verehrung, sondern daß die beiden Definitionen durch den Papst erlassen wurden und daß die Kirchen des Ostens weder den Primat des Papstes noch dessen Unfehlbarkeit anerkennen. Anders ausgedrückt: Ihre Schwierigkeit ist mehr ekklesiologischer Natur als mariologischer.

Ganz anders ist die Situation bei den Protestanten[7]. Sie sind nicht bereit, die Privilegien der Muttergottes anzuerkennen. Sie weigern sich, ihr eine besondere Stellung im Erlösungswerk zuzugestehen, und damit verweigern sie ihr auch eine

---

[5] Ansprache vor den Teilnehmern einer Pax-Christi-Wallfahrt. Osservatore Romano 27. Juli 1961.

[6] Vgl. dazu die verschiedenen Studien in den einzelnen Bänden der Enzyklopädie „Maria": Bd. I, 2 S. Salaville, Marie dans la Liturgie byzantine ou gréco-slave; M. Doumith, Marie dans la Liturgie syro-maronite; Vartan Tekeyan, Marie dans la Liturgie arménienne; A. M. Massonat, Marie dans la Liturgie chaldéenne; G. Nollet, Le culte marial en Ethiopie; Bd. V, 1 G. Giamberardini, Marie dans la Liturgie copte. – Außerdem eine Reihe von Beiträgen über die marianische Frömmigkeit des Ostens in Bd. IV, 7, vor allem Ph. de Régis, La Sainte Vierge et l'Orient Chrétien. Ferner die Akten des Kongresses von Pontmain (10.–12. Sept. 1962), die unter dem Titel „Marie et Oecuménisme, Paris 1963 veröffentlicht sind. Julius Tyciak, Maria in der Blickschau des Christlichen Orients, Leutesdorf 1963.

[7] Der Kürze halber verwenden wir den Ausdruck „Protestanten" für alle Bekenntnisse, die in der Reformation entstanden. Dieser Ausdruck ist an sich wenig passend und wenig sympathisch. Wir verwenden ihn nur, weil kein anderer ähnlich kurzer zur Verfügung steht.

besondere Verehrung[8]. Ihr Widerstand ist um so stärker, als sie überhaupt keine Heiligenverehrung zulassen. Man möchte fast jede Hoffnung fallen lassen und jeden Versuch aufgeben, die Protestanten doch noch für eine Marienverehrung zu gewinnen. Aber trotzdem! Sosehr sie sich noch dagegen wehren, einige Anzeichen einer Neubesinnung sind nicht zu verkennen[9].

Da ist zunächst die Entdeckung – für viele sehr überraschend –, daß die Väter der Reformation in Deutschland, der Schweiz und Frankreich tatsächlich die Muttergottes verehrten, wie viele ihrer Predigten zu Muttergottesfesten zeigen. Das ist so wahr, daß ein moderner protestantischer Autor zu der Ansicht gekommen ist, daß man den „Vätern und Lehrern unseres Glaubens" die wenig biblische Ablehnung der Marienverehrung im heutigen Protestantismus nicht zur Last legen dürfe[10].

Schon sind einige Stimmen zu hören – es sind freilich noch nicht allzu viele –, die eine Rückkehr zur Marienverehrung fordern, wie sie der Stellung entspricht, die die Muttergottes in den Evangelien neben dem Erlöser einnehme[11]. Solche Anfänge mögen dadurch begünstigt sein, daß in vielen Kirchen der Reformation die Entscheidungen der ersten vier Konzilien noch angenommen sind und als Norm und Artikel des Glaubens gelten. Zu diesen Konzilien gehört auch das von Ephesus (431), das die Gottesmutterschaft der allerseligsten Jungfrau verkündet hat. Dieser Glaubensartikel ist die Grundlage der gesamten Mariologie. So kann man im heutigen Protestantismus einige zaghafte Anfänge einer Marienverehrung finden, im einfachen Volk scheint nahezu eine Sehnsucht danach zu existieren. Das gilt vor allem für die verschiedenen Formen des Anglikanismus. Dort gibt es bereits eine stark entwickelte Verehrung der Mutter des Erlösers, und sie scheint mehr und mehr um sich zu greifen[12].

Wie soll sich nun hier jemand verhalten, der die Einheit der an Christus Glaubenden mit heißem Herzen herbeisehnt, eine Einheit, die ganz sicher auch eine Einheit in der Marienverehrung zum Gefolge haben wird? Er muß um diesen Neubeginn wissen, um die Hoffnungen, die er erweckt, er muß damit rechnen und ihn auf jede Weise fördern, und dies alles nach dem Grundsatz: Die Wahrheit in Liebe tun. Dabei sollen selbstverständlich die Wahrheit und die noch bestehenden Unter-

---

[8] Vgl. dazu die in „Maria" erschienenen Studien: Bd. I, 3 C. Crivelli, Notre Dame et les Protestants; E. Stakemeier, De beata Maria Virgine juxta Reformatores, in: De Mariologia et Oecumenismo (Rom 1962) Pont. Acad. Mar. Intern. 423–478; A. Brandenburg, De Mariologia ac cultu venerationis Mariae apud christianos disjunctos hoc tempore vigentibus, l. c. 479–518; J. Hamer, Marie et le Protestantisme, in: „Maria" Bd. V, 7.

[9] Vgl. Anm. 8, vor allem die Artikel von Brandenburg und Hamer.

[10] Tappolet a.a.O. 356: „ . . . dürfen unsere römischen Brüder – das hat wohl die Untersuchung bei den Reformatoren unübersehbar dargetan – die Schuld für unsere Ablehnung und für unser Versagen in einer biblischeren Verwirklichung (der Stellung zu Maria) nicht bei den Vätern und Lehrern unseres Glaubens suchen." Vgl. auch die Stellen über Luther bei Max Thurian, Problèmes posés aux protestants par la mariologie, in: Marie de l'Oecuménisme II, Paris 1963 (Journées Mariales du Saulchoir 1963).

[11] Vgl. A. Brandenburg a.a.O. 507–511; J. Hamer a.a.O. 990–1006.

[12] Vgl. „Maria" Bd. III, 6: F. Davis, La mariologie de Newman; J. H. Crehan, Le mouvement théologique marial en Angleterre (1880–1950); C. W. Corr, La pensée mariale et la pensée angilcane contemporaine; Bd. IV, 7: D. Attwater, Notre Dame dans la littérature anglaise. Piété mariale en Angleterre.

schiede nicht verschwiegen oder verwischt werden. Aber wir sollen nicht nur alles vermeiden, was die anderen stoßen oder irremachen könnte, wir sollen vielmehr in Verständnis und Liebe unsern Schritt an den anpassen, der langsamer geht und weniger leicht.

Man sollte sich zunächst in der Art und Weise, Glaubenswahrheiten vorzutragen und auszudrücken, anpassen. Man muß wissen, wie schwer oder fast unmöglich es für unsere getrennten Brüder ist, Gedanken und Ausdrücke aus der Mariologie, die uns Katholiken ganz geläufig sind, zu verstehen. So werden Ausdrücke wie „Mittlerin aller Gnaden" oder „Miterlöserin" dahin verstanden, als wollten wir Katholiken Maria an die Stelle Christi, des „einzigen Mittlers" stellen (1 Tim 2,5) oder als ob wir die einzigartige Stellung unseres Erlösers und Mittlers antasten wollten. Darauf wird mancher antworten, man brauche doch nur unsere Lehre zu erklären und zu zeigen, daß eine solche Interpretation nicht richtig sei. Das ist gewiß wahr! Aber was zeigt denn die Erfahrung über die Wirksamkeit solcher Erklärungen? Vorurteile sind doch meist von solcher Art, daß Erklärungen sie nur äußerst schwer beseitigen können. Die Denkweise unserer Brüder und unsere sind sehr verschieden. Ihre Theologie und unsere haben sich unter dem Einfluß ganz verschiedener philosophischer Systeme völlig verschieden entwickelt. Was also tun? Es ist ein ähnliches Problem wie jenes, wovon Johannes XXIII. in seiner Eröffnungsansprache des Konzils gesprochen hat: Es handelt sich um die Glaubensverkündigung für den heutigen Menschen. „Die sichere und beständige Lehre, der gläubig zu gehorchen ist, muß so erforscht und ausgelegt werden, wie unsere Zeit es verlangt." Der Papst fährt dann weiter: „Denn etwas anderes ist das Depositum Fidei oder die Wahrheiten, die in der zu verehrenden Lehre enthalten sind, und etwas anderes ist die Art und Weise, wie sie verkündet werden, freilich im gleichen Sinn und derselben Bedeutung. Hierauf ist die Aufmerksamkeit zu verwenden; und, wenn es nottut, muß geduldig daran gearbeitet werden, das heißt, alle Gründe müssen erwogen werden, um die Fragen zu klären, wie es einem Lehramt entspricht, dessen Wesen vorwiegend pastoral ist."[14] Das ist also eine erste Art und Weise, seinen Schritt den nichtkatholischen Brüdern anzupassen: mit Geduld und Ausdauer eine Erklärung suchen, die ihrer Mentalität und ihrer Ausdrucksweise Rechnung trägt.

Bei dieser Aufgabe finden wir Hilfe in einer der großen und fruchtbaren geistigen Bewegungen unserer Zeit. Der Erzbischof von Canterbury, Dr. Ramsay, erklärte auf der Versammlung in Neu-Delhi: „Man findet bei den römischen Katholiken, bei den Lutheranern, bei den Orthodoxen, bei den Reformierten und bei den Anglikanern ein ganz neues Interesse für die Heilige Schrift, für die alten Väter

[13] Vgl. Max Thurian a.a.O. 94; L. Ortiz de Urbina, Mediatio Maria estne exclusa ab unico mediatore Christo, in: De Mariologia et Oecumenismo.

[14] AAS 54 (1962) 792. Deutsche Übersetzung nach der Herderkorrespondenz. Die im Osservatore Romano vom 12. Oktober 1962 veröffentlichte italienische Übersetzung stimmt mit dem in den AAS veröffentlichten offiziellen lateinischen Text nicht genau überein.

und für die Liturgie, ein Interesse, das unsere Beziehungen in Denken und Lehre ändert und ganz neue Möglichkeiten der Diskussion und der Denkverbindungen ins Licht rückt." [15] Im gleichen Geist sprach Johannes von den Aufgaben des Konzils, daß man „auf die reinen Quellen der Offenbarung und der Überlieferung zurückgreifen muß; es handelt sich um die Substanz des menschlichen und christlichen Denkens und Lebens, deren überzeitliche Treuhänderin und Lehrerin die Kirche ist" [16]. Gerade in der Mariologie ist der Rückgriff auf die Quellen mehr als je fruchtbar. Die Schriften der Väter, von Justin und Irenäus bis zu Augustinus, enthalten Schätze an mariologischer Theologie, die noch lange nicht ausgewertet und ausgeschöpft sind. Diese Fundgruben bieten überdies den Vorteil, daß sie vor aller Diskussion und Trennung liegen, sei es mit den Protestanten, sei es mit den orthodoxen Kirchen. Man kann deshalb von beiden Seiten mit größerer Ruhe und darum mit größerem Nutzen an sie herangehen.

Dies ist also ein weiterer Weg, uns unseren getrennten Brüdern anzupassen. Statt unsern eigenen zu verfolgen, ohne uns um die anderen zu kümmern, statt unsere Gedankengebäude und unsere Spekulationen aufzubauen – so notwendig das in sich sein mag –, sollten wir uns zusammen mit ihnen nach dem Rat von Johannes XXIII. den Quellen zuwenden. Das hätte auch für unsere Mariologie erhebliche Vorteile. Denn, wie Pius XII. erklärte, wo unsere theologischen Wissenschaften durch die Spekulation dürr zu werden drohen, verjüngen sie sich durch die Rückkehr zu den Quellen[17]. Einen ganz besonderen Platz nimmt dabei das vertiefte Studium der Heiligen Schrift ein. Mehr und mehr betonen unsere nichtkatholischen Brüder, daß man nicht länger die Augen verschließen darf vor der einzigartigen Stellung, die die allerseligste Jungfrau neben Christus einnimmt. Und bei uns hat das Studium der Heiligen Schrift große Fortschritte gemacht, vor allem in bezug auf die wissenschaftlichen Methoden, wie sie Pius XII. in seiner Enzyklika „Divino afflante Spiritu" beschrieben hat. Wir sollten uns deshalb in brüderlicher Anstrengung an die Arbeit machen, um zusammen zu einer tieferen Erkenntnis dieser Seite der Heilsgeschichte zu kommen. Wir müssen nur Sorge tragen, daß wir dabei das Alte und das Neue Testament als eine Einheit betrachten – wie das zum Teil schon in dem berühmten Neutestamentlichen Lexikon von Kittel geschehen ist. Beide Teile sind aufeinander hingeordnet und durch die göttliche Vorsehung aufeinander bezogen, weil Gott nach katholischer Lehre der vornehmste Verfasser der Heiligen Schrift ist. Wir sollten dann diese Texte im Licht der ältesten Tradition der Kirche lesen. Ein beachtenswertes Beispiel für diesen Rückgriff auf die Quellen haben wir in der Enzyklika „Munificentissimus Deus" vor uns[18]. Ein vertieftes

---

[15] La Croix v. 16. Dez. 1961, 7.

[16] Ansprache vor den Mitgliedern der päpstlichen Kommissionen und Sekretariate zur Vorbereitung des Konzils am 14. Nov. 1960, AAS 52 (1960) 1006.

[17] Enzyklika „Humani generis", AAS 42 (1950) 568.

[18] AAS 42 (1940) 753–773; vgl. A. Bea, La Sacra Scrittura „ultimo fondamento" del domma dell'Assunzione, in: Civiltà Cattolica 1960, IV, 547–561.

Studium der Heiligen Schrift wird uns zweifellos die Stellung der allerseligsten Jungfrau im Heilsplan Gottes klarer erkennen lassen und eine Annäherung der beiden Standpunkte in der Mariologie erleichtern.

Der Rückgriff auf die Quellen wird vor allem die Grundlagen für eine gute Mariologie legen – ohne die Unterschiede zu übergehen oder einem falschen Irenismus zu huldigen. Daraus mag dann auch eine Frömmigkeit entstehen, die aus den reinsten Quellen genährt ist, weil sie alle getrennten Brüder gemeinsam besitzen. Und so dürfte auf jenem Gebiet, wo jetzt noch die größten Unterschiede bestehen, allmählich eine Annäherung möglich werden. Beschreitet man diesen Weg, dann könnte es auch gelingen, jene Wahrheiten, die man vom Konzil gerne näher bestimmt gesehen hätte, gut zu formulieren, jene also, die sich mit der Stellung der Muttergottes befassen. Eine Definition, die aus dem Studium und der Meditation der ältesten Glaubensquellen herauswüchse, hätte die Chance, auch von unseren getrennten Brüdern leichter angenommen zu werden. Vielleicht könnte sie sogar dazu beitragen, ihnen zu einer tiefen und wahren Marienverehrung zu verhelfen, an der sie sich nicht zu stoßen brauchten.

Dafür ein Beispiel. Es handelt sich um den Entschluß des Konzils, die Aussagen über Maria im Schema über die Kirche zu behandeln. Ich halte diese Entscheidung für providentiell. Sie könnte ein wichtiger Schritt in der marianischen Frömmigkeit und in der ökumenischen Arbeit werden. Sie könnte auch einen Fortschritt für die Marienverehrung auf seiten der Protestanten bedeuten. Warum? Man hätte natürlich die Lehre über Maria auch in einem eigenen Schema behandeln können, wie das auch früher in Verlautbarungen des Lehramts geschehen ist. Die Gründe dafür sind gewiß nicht zu verachten und einige von ihnen wird man bei der Redaktion des Kapitels im Schema über die Kirche beachten müssen. Trotzdem ist der Entscheidung des Konzils der Vorzug zu geben. Vor allem auch aus der Sicht der alten Tradition. Der Relator, der dem Konzil die Gründe vortrug, wies mit gutem Grund darauf hin, daß sich im Altertum die Lehre über Maria vor allem an ihrem Verhältnis zur Kirche entwickelt habe[19]. Die Einfügung der Mariologie in dieses Schema bietet überdies den großen Vorteil, daß man ohne viel Worte die zentrale Stellung der allerseligsten Jungfrau im Erlösungswerk Christi und doch ihre völlige Unterordnung unter ihn, den einzigen Mittler, zeigen kann. So betrachtet, steht Maria uns sehr nahe, anderseits aber in einer einzigartigen Erhöhung. Sie erscheint als die, zu der sie bestimmt ist – wie der göttliche Erlöser soll sie der Menschheit dienen und helfen. Daraufhin sind alle ihre Privilegien und Gnadenvorzüge bestimmt. Auf diesem Weg könnte man die Vorurteile unserer getrennten Brüder ausrotten, die sie gegen eine besondere Marienverehrung, vor allem gegen eine solche haben, die der Muttergottes als der „erhabenen Gefährtin des Erlösers" (alma socia redemptoris) zukommt.

---

[19] Osservatore Romano 25.–26. November 1963.

Eine kleine Anregung. In einer kleinen Stadt, deren Bewohner überwiegend evangelisch sind, sollte eine katholische Kirche gebaut werden, da es bisher keine gab. Man war sich über den Namen der Patrons nicht einig. Der Pfarrer, sehr aufgeschlossen für ökumenische Fragen und mit guten Beziehungen zu den getrennten Brüdern, wollte die Kirche der allerseligsten Jungfrau weihen. Unter anderen Gründen führte er folgenden an: Wir sollen zwar den Protestanten keinen Anstoß geben, wir sollen aber auch mit unserer Marienverehrung nicht hinter dem Berg halten und die trennenden Lehrunterschiede verbergen. Wir sollten gerade deswegen offen Zeugnis für die Muttergottes geben. Der Kirchenrat wollte die Kirche Christus dem Erlöser oder Christus dem König geweiht sehen. In diesem Dilemma ließ ich wissen, daß ich mich der Meinung des Kirchenrats anschlösse. Die Umgebung schien mir nicht reif zu sein für die Überlegungen des Pfarrers, und so konnten neue Mißverständnisse entstehen. Aber ich fügte hinzu, man solle in der Christus geweihten Kirche einen der Altäre, vielleicht sogar den Hauptaltar der Muttergottes weihen. So könne man Zeugnis für sie ablegen, sie an eine weithin sichtbare Stelle setzen, jedoch nicht an die erste, sondern an jene, die ihr neben Christus zukäme. So werde sie als Christus zugesellt erscheinen.

Dieses einfache Beispiel ist ganz aufschlußreich und könnte für viele Fälle eine Lösung nahelegen. So bringen z. B. unsere getrennten Brüder kein Verständnis für unsere Wallfahrten auf, vor allem nicht für jene, die ihr Entstehen Marienerscheinungen der jüngsten Zeit verdanken. Sie sehen darin ein ungesundes Schwärmertum, eine zweifelhafte Massenbegeisterung ohne jeden religiösen Wert, wenn nicht Schlimmeres. Für ein christliches Leben sei das alles bedeutungslos. Ihre Meinung kann für uns kein Grund sein, unsere Wallfahrten aufzugeben. Aber sie sollte uns dazu verlassen, daß unsere Marienverehrung, vor allem die an solchen Wallfahrtsorten, daß uns Marienerscheinungen nur dazu anregen, die Lehren des Evangeliums besser zu bedenken und treuer zu erfüllen. Wenn uns diese Wallfahrten helfen, ein reineres, ein den Geboten Gottes entsprechenderes, ein mit Christus mehr verbundenes Leben zu führen, wenn sie uns tapferer das tägliche Kreuz tragen lassen, wenn wir demütiger und liebevoller gegen den Nächsten werden, dann wird es unseren getrennten Brüdern leichter sein, darin eine Frucht der Gnade zu erblicken, und sie werden dann solche Wallfahrten leichter gelten lassen.

Man sieht: eine echte und tiefe Marienverehrung, die harmonisch mit einer Liebe zur Wiedervereinigung der Christen verbunden ist, ist nicht ganz leicht zu verwirklichen[20]. Sie setzt eine tiefe Schau der katholischen Lehre voraus, wie sie durch die Jahrhunderte überliefert und Schritt um Schritt entwickelt worden ist. Sie muß auch die legitime und reiche Fülle der Marienverehrung beachten, wie sie in den verschiedenen Ländern und Zeiten entstand. Und man muß auch ihre Schwächen,

---

[20] C. Balic, De motu mariologico et mariano et motione oecumenico saeculis XIX et XX, in: De Mariologia et Oecumenismo, 519–573, vor allem 568–573.

ihre Übertreibungen, ihre Abweichungen, ihre Mißverständnisse, wenn nicht gar ihre Verfälschungen kennen, die hier wie überall infolge der menschlichen Schwäche vorkommen können. Nur eine umfassende und genaue Kenntnis der Mariologie und der marianischen Frömmigkeit der Jahrhunderte läßt den richtigen Weg finden in den verwickelten Fragen, die sich für jeden stellen, der eine innige Marienverehrung mit der Liebe zur Einheit aller verbinden möchte, die an Christus glauben.

Byzantinische Kunst

Herbert Schade SJ

Die neunte Ausstellung des Europarates, die in diesem Sommer im Zappeion in Athen ihre Türen schloß, stand unter dem anspruchsvollen Titel „Byzantinische Kunst". Diese Ausstellung, die durch die Zusammenarbeit zahlreicher Wissenschaftler und Museumsfachleute entstand, war in mehr als einer Hinsicht bedeutend[1]: Zunächst zeigte diese Ausstellung eine Kunst, in der sich Antike und Christentum in einzigartiger Weise verbinden. Dann aber wird in der byzantinischen Kunst die Begegnung Europas mit Asien sichtbar, d. h. wir sehen den Modellfall einer Weltkultur, die auch für die Moderne zur Aufgabe wird. Schließlich beobachten wir die Größe und Grenze moderner Wissenschaft. Denn die Wissenschaft muß bei dem Versuch, diese Kunst zu erfassen, erkennen, daß sich die alte Kultur ihrem Zugriff entzieht. Byzanz hat – wie André Grabar es lapidar ausdrückte – Menschen für Bilder sterben gesehen[2]. Der Mensch der Gegenwart, der Ausstellungsbetrieb und der damit verbundene Kunstgenuß ignoriert weithin die geistigen Kräfte, die diese Kunst hervorbrachten. Die Modernen wollen nämlich diese Bilder nicht mehr verehren oder gar dafür sterben. Die „Ikone" dient – ähnlich wie die „gotische Madonna auf Rauhputz" – der ästhetischen Vortäuschung einer Bildung, deren eigentliche Verpflichtung der Mensch im Zeitalter des Wirtschaftswunders nicht mehr übernimmt.

[1] Katalog: L'Art Byzantin, 9 ième exposition du Conseil de l'Europe, Athènes 1964, mit Beiträgen von A. Grabar, S. Runciman, O. Demus, A. C. Orlandos, S. Bettini, K. Weitzmann, A. Chadzinicolaou, M. Chatzidakis, A. Xyngopoulos, M. C. Ross, W. F. Volbach, D. Talbot Rice.

[2] André Grabar, L'Iconoclasme Byzantin, dossier archéologique (Paris 1957) 5.

Die Begegnung zwischen Antike und Christentum

Der Besucher der Ausstellung „Byzantinische Kunst" wird – namentlich wenn er aus Deutschland kam – nicht versäumt haben, die großen Zeugnisse der antiken Kunst in Athen zu besichtigen. So wird er die Akropolis gesehen und im Museum etwa die Koren – Mädchenstatuen – bewundert haben. Er stand im Nationalmuseum vor den Bronzestatuen des Gottes aus dem Meer (5. Jh. v. Chr.) oder des Hermes (350 v. Chr.). Die elegischen Darstellungen der weißgrundierten Lekythen (Grabgefäße) hat er mitfühlend betrachtet. Die großen Bildwerke in Marmor nötigten ihm Achtung ab. Bei einem Vergleich mit den Werken der byzantinischen Kunst, der sich zwangsläufig einstellte, mußte sich der Besucher sagen, daß die antike klassische Kunst viel schöner ist als die Werke, die man heute byzantinisch nennt. Er wird sich jedoch dabei kaum bewußt, daß er die antiken Werke mit Augen anschaut, die, etwa durch ein deutsches Gymnasium geschult, sofort die „edle Einfalt und stille Größe" dieser Kunst erkennen oder, mit Goethes Axiom „Edel sei der Mensch, hilfreich und gut" literarisch gewappnet, „unvergängliche Kulturwerte" in sich aufnimmt. Er tut dabei dasselbe, was der Klassizismus tat, der die Plastik eines nackten Jünglings an den Eingang des Englischen Gartens in München stellte, er begreift diese Kunst nur mehr ästhetisch. Der Beischrift wegen nennt deshalb der Volksmund dieses Münchener Werk den „Harmlos". Tatsächlich bringt nicht nur die klassizistische Nachbildung der antiken Kunst eine Verharmlosung mit sich, weil sie die mythische Wirklichkeit, um derentwillen von den Griechen solche Werke aufgestellt wurden, ausklammert und fortläßt. Auch die nur ästhetische Grundlage der Betrachtung der antiken Kunst bedeutet eine Verharmlosung, die einer Zerstörung der Werke, wenn nicht gleich, so doch sehr nahekommt.

Der Ikonoklasmus besitzt verschiedene Formen. Tatsächlich scheint es positiver, wenn die alten Bilderstürmer, Mohammedaner oder Protestanten, die Bildwerke mit dem Hammer zerschlagen haben, weil sich in diesem Tun eine religiöse Haltung aussprach, die die Bilder ernst nahm. Der moderne Betrachter, für den diese Bilder nur mehr zum Kunstgenuß dienen, beraubt sie ihres eigentlichen Sinnes. Dieser Sinn auch der klassischen Kunst war mythisch, religiös. Auch für den Griechen repräsentierten die Kunstwerke eine Wirklichkeit, die ihn zur Verehrung nötigte.

In noch stärkerem Maß war die byzantinische Kunst unästhetisch; sie wollte nicht in erster Linie den Wohllaut der Form, sondern die Darstellung einer metaphysischen Wirklichkeit ins Werk setzen. Auch die griechische Kunst besaß eine ähnliche Ästhetik. So sollte etwa in der kolossalen Statue des archaischen Jünglings von Kap Sunion die Wirklichkeit Apollos erfaßt werden, erst dann trat die Angleichung ans Auge als Aufgabe hinzu. Aus dem geometrischen Stil, nicht aus einem Naturalismus, entsteht die große klassische Kunst der Griechen. Deshalb

mögen auch die Koren des Akropolismuseums den byzantinischen Frauengestalten und Madonnen sehr viel näherstehen als den modernen Museumsbesuchern. Ein Vergleich der Koren mit dem ravennatischen Mosaik, mit der Kaiserin Theodora und ihren Hofdamen, könnte diese Beziehungen deutlicher belegen. Diese innere Verwandtschaft zwischen Antike und Christentum läßt sich an einer Reihe von Beispielen zeigen.

Als die Jesuiten am Ende des 16. Jahrhunderts in München die große St. Michaelskirche bauten, wollten sie dem Erzengel, der in Kleinasien ein uraltes Heiligtum durch die Türken verloren hatte, ein neues Heim bauen und ihn zum „Einwohner Bayerns" machen[3]. Das alte Heiligtum „Sosthenium" (= Ort der Rettung) befand sich wohl in Anaplus (Einfahrt), dem heutigen Yalova[4]. Dorthin hatten sich schon die Argonauten, von Amykos bekriegt, zurückgezogen, als ihnen ein geflügelter Helfer erschien und ihnen Mut machte. Daraufhin errichteten sie dort ein Heiligtum mit dem Standbild des Helfers. „Und dieses Heiligtum beschloß Konstantin, der große Kaiser, als er nach Antritt der Herrschaft nach Byzanz kam, in Stand zu setzen, indem er, da er Christ geworden und die dort stehende Figur der Bildsäule antraf, sagte, daß es eines Engels Bild in Mönchskleidung nach der Lehre der Christen sei. Und erstaunt über den Platz und den Bau und um Erkenntnis betend, welcher Art von Engeln das Bild angehöre, schlief er an dem Orte. Und indem er im Traume den Namen des Engels hörte, stand er sogleich auf und schmückte die Stelle, indem er sein Gebet, gen Osten gewandt, verrichtete. Und er benannte das Bethaus oder den Ort nach dem heiligen Engel Michael."[5]

Sehr wahrscheinlich war der „unbekannte Helfer der Argonauten" die Statue eines Apoll Pythoktonos – Apoll, der Drachentöter – der in Yalova, einem Ort, an dem heiße Quellen entspringen, ein altes Heiligtum besaß[6]. Sicher wird kein moderner Christ den Drachentöter Apoll mit dem Erzengel Michael identifizieren; jedoch tat Konstantin wohl kein Unrecht. Der religiöse Hintergrund der natürlichen Offenbarung ist für beide Gestalten sehr verwandt. Die Anerkennung dieser religiös geschauten Wirklichkeit der Antike und ihre Überhöhung ins Christliche zeigen die innere Begegnung beider Welten.

Einen religiös und kunstgeschichtlich vergleichbaren Vorgang beobachten wir auch bei der Aufstellung der Porphyrsäule auf dem Forum von Byzanz durch Konstantin. So schreibt Johannes Zonaras: „ . . . Die runde porphyrne Säule, die er, wie die Sage ist, aus Rom kommen ließ und auf dem Platze aufstellte, der mit steinernen Platten belegt ist, von denen er Plakoton genannt wird; und auf derselben errichtete er das eherne Bild, ein Wunder zu sehen wegen der Kunst und

---

[3] Herbert Schade, Die Berufung der Jesuiten nach München und der Bau von St. Michael. in: „Der Mönch im Wappen" (München 1960) 209–257, besonders 233.

[4] Arif Mufid Mansel, Yalova und Umgebung (Istanbul 1936) 52–57.

[5] Johannes Malalas (um 491–578), Chronik IV, 78. Zit. n. J. P. Richter: Quellen der byzantinischen Kunstgeschichte (Wien 1897) 129, Nr. 210.

[6] A. M. Mansel a.a.O. 53.

Größe. Jene war nämlich kolossal, dieses aber zeigte Vollendung einer alten Hand, welche fast Beseeltes bildete. Das Bild soll aber die Statue des Apollo und aus Ilion in Phrygien herüber gebracht sein. Jener göttlichste Kaiser aber stellte das Bild unter seinem eigenen Namen auf, indem er dem Kopfe desselben einige der Nägel (wohl als Strahlen) anfügte, welche den Leib des Herrn an das heilbringende Kreuz hefteten; und dasselbe blieb bis auf uns auf der Säule stehen . . ."[7]. Andere ergänzen den Bericht: „Unter der Säule des Forums sind jene beiden Kreuze vergraben und das Salbgefäß, aus dem Christus gesalbt wurde, und viele andere Wunder wirkende Dinge, die von dem großen Konstantin niedergelegt, von dem großen Theodosius aber verschlossen wurden."[8] „ . . . Und unterhalb der Basis der Säule (legte Konstantin) die zwölf Körbe und die sieben Körbe, und noch die sieben Brote, die Christus segnete und mit denen er die Menge speiste, ferner die Axt des Noah, mit der er die Arche zimmerte, nieder, indem er mit eigenen Händen sein Siegel darauf drückte. Und dies Alles bleibt noch jetzt ein unberührter Schatz der Stadt."[9] Eine weitere Ergänzung bietet Malalas: „Derselbe Konstantin aber, indem er aus Rom heimlich das holzgeschnitzte Palladium wegnahm, legte es auf dem von ihm erbauten Forum unter die Säule seines Standbildes, wie einige der Byzantiner sagen, daß es dort sei."[10] Prokop schreibt von diesem Palladium: „Dort (in Benevent) soll auch Diomedes mit Aeneas, des Anchises Sohn, der aus Ilion kam, zusammengetroffen sein und nach dem Orakelspruch ihm das Bild der Athene gegeben haben, das er mit Odysseus geraubt hatte, als sie beide nach Ilion kamen, um es auszukundschaften, ehe es eine Beute der Griechen wurde . . . Und wo dies in aller Welt sei, sagten die Römer, wüßten sie nicht. Sie zeigen aber ein in Stein gehauenes Bild davon, welches noch zu meiner Zeit in dem Heiligtum der Fortuna vor dem Bilde der Athene liegt, das unter freiem Himmel auf der Ostseite des Tempels steht. Dieses steinerne Abbild aber gleicht einer im Kriege Begriffenen und die Lanze wie zum Angriff Vorstreckenden, das Gewand aber geht ihr bis auf die Füße. Das Gesicht aber ist nicht den hellenischen Bildern der Athene ähnlich, sondern ganz und gar, wie es vor Alters die Ägypter machten. Die Byzantiner aber sagen, dieses Bild habe Kaiser Konstantin auf dem Marktplatze, der seinen Namen trägt, eingegraben."[11]

Diese Identifizierung eines antiken Götterbildes mit einem christlichen Herrscher und die Vereinigung von christlichen und antiken Heiligtümern zeigt, daß sich auch die christlich gewordenen Römer und Byzantiner nicht von der griechisch-römischen Antike absetzten, sondern einer Synthese zustrebten. Man kann deshalb nicht den stilistischen Gegensatz zwischen hellenistischer und spätantiker Kunst

---

[7] Johannes Zonaras (12. Jh.) Weltchronik XIII, 3. Zit. n. Friedrich Wilhelm Unger, Quellen der byzantinischen Kunstgeschichte (Wien 1878) 152, Nr. 353.

[8] Anonymus Banduri (11. Jh.) 13. Unger a.a.O. 156, Nr. 364.

[9] Nikephoros Kallisti Xanthopulos (Kirchengeschichte, Anf. 14. Jahrh.) VII, 49. Unger a.a.O. 153, Nr. 355.

[10] Joh. Malalas, XIII, 321. Unger a.a.O. 156, Nr. 366.

[11] Prokopios von Caesarea (Got. Krieg 6. Jh.) I, 15. Unger a.a.O. 156/157, Nr. 368.

unmittelbar mit den religiösen Unterschieden zwischen Christentum und Hellenismus vergleichen, wie das auch der große Kunsthistoriker O. Wulff tat, als er schrieb: „Neben der vielgestaltigen Entwicklung der Reliefbildnerei erscheint das Schaffen derselben Epoche in der Rundplastik, zumal das christliche, fast ärmlich. Und schwerlich trägt daran der Zufall gründlicherer Zerstörung der Standbilder die Hauptschuld. Dem Urchristentum wohnte kein Antrieb zu selbständiger freiplastischer Neuschöpfung inne, ja es mußte ihr seiner ererbten Religionsanschauung nach den stärksten Widerstand entgegensetzen. Die Entstehung solcher Bildwerke beweist daher am schlagendsten den übermächtigen Einfluß, den der Hellenismus schon in den ersten Jahrhunderten auf die christliche Denkweise gewann. Ihm allein ist es zu danken, daß im Gefolge der Reliefskulptur auch eine christliche Freiplastik aufkommt.“ [12] Tatsächlich gab es in Byzanz und Rom sehr viel Plastik damals. So lesen wir beim Anonymus Banduri: „In der großen Kirche, die jetzt heilige Sophia genannt wird (gemeint ist die Sophienkirche Konstantins) standen 427 Bildsäulen.“ [13] „Konstantin stellte viele Bildsäulen auf dem Forum auf, darunter dreißig, die er selbst verfertigen ließ.“ [14] Dem Theodosius errichteten die Scrinarii „ein ganz in Silber getriebenes Bild, auf einer Säule.“ [15] „Indem sie viele Bildsäulen von Rom herbrachten, stellten sie einige im Hippodrom auf, vornehmlich 60, worunter die des Augustus.“ [16] „In der sogenannten Chalke (= die „Eherne“, d. h. Vorhalle des Kaiserpalastes) war ein Erzbild unseres Herrn Jesus Christus von dem großen Konstantin aufgestellt.“ [17] Seine Zerstörung durch Leo den Isaurier (717–741) löste die blutigen Wirren des Bilderstreites aus[18]. „Außerhalb der (Sophien-)Kirche gen Mittag auf dem Platz sieht man eine Säule, siebzig Ellen hoch, auf deren Spitze sich Justinian zu Pferde aus Erz befindet, und mit der Linken einen goldenen Apfel haltend, droht er mit der Rechten gegen Osten...“ [19]

Bis weit ins Mittelalter hinein müssen sich Hunderte von Vollplastiken aus Bronze und Marmor im alten Byzanz und Rom befunden haben. Sicher war ein Großteil der Standbilder aus einer voraufgehenden Zeit; jedoch noch sehr viele sind in der Zeit Konstantins und der folgenden Kaiser hergestellt worden. Wenig davon hat sich erhalten. Bedeutend ist etwa der sogenannte Koloß von Barletta oder die Beamtenstatue aus Ephesus[20]. Die Ausstellung zeigte von dieser Plastik nur den Kopf aus dem Wiener Museum[21].

---

[12] O. Wulff, Altchristliche und byzantinische Kunst (Berlin-Neubabelsberg 1914) I, 147.

[13] Anonymus Banduri 14. Richter a.a.O. 13, Nr. 39.

[14] Georgios Kodinos (Paläologenzeit 15. Jh.?) 182. Unger a.a.O. 147, Nr. 340.

[15] Johannes Lydos aus Philadelphia (geb. um 490), Ämter III 35. Unger a.a.O. 160, Nr. 378.

[16] Kodinos 52 (Anon. Band 41) Unger a.a.O. 321, Nr. 879.

[17] Kodinos Topographie 77. Richter a.a.O. 268, Nr. 708.

[18] Bilderstreit und Arabersturm in Byzanz. Das 8. Jahrhundert (717–813) aus der Weltchronik des Theophanes, übers., eingeleit. und erklärt von Leopold Breyer (Graz 1957) 39.

[19] Christophorus Bondelmontius (1422) 62. Unger a.a.O. 145, Nr. 331. (Diese Statue stand noch im 16. Jh. dort.)

[20] Wolfgang Fritz Volbach mit Aufnahmen von Max Hirmer, Frühchristliche Kunst. Die Kunst der Spätantike in West- und Ostrrom (München 1958) Abb. 66–71. Die Werke des Hirmer-Verlags sind nach Inhalt und Ausstattung besonders empfehlenswert. Ebenso André Grabar, Sculptures Byzantines de Constantinople (IVe–Xe siècle). (Paris 1963).

[21] Heinz Kähler, Wandlungen der antiken Form (München 1949) Abb. 50.

Diese spätantike Plastik und ihr Werdegang ist gut analysiert. So hat man bemerkt, daß diese Figuren einen besonderen Bezug zur Architektur anstreben. Die „autonome Freiplastik" (Kähler) tritt zurück, die Gestalten werden flach und erscheinen sehr oft in Nischen der Bauwerke. Talbot Rice nannte diesen Stil „expressionistisch" [22]. Kähler schreibt: „Die Figuren sind nicht mehr körperlichen Gesetzen unterworfen. Unbelastet durch die Schwere der Wirklichkeit werden sie zum Ausdruck einer transzendenten Geistigkeit." [23] Andreas Rumpf spricht sogar von einem „ekstatischen Stil" [24]. Tatsächlich wird der Blick der Gestalten in besonderer Weise charakterisiert. Die Augen sind in die Ferne gerichtet, ihre Pupillen werden gebohrt. Das ist zunächst noch nicht wesentlich christlich. Schon von der Plastik des ausgehenden 2. und beginnenden 3. Jahrhunderts konnte Ernst Buschor sagen: „In den aufgewühlten Bildnissen der späten Stufe scheint sich ein überpersönlicher Zug zu verdichten, ein Leiden an der Leere der sinnlicher erlebten Welt, eine Sehnsucht, im Übergeordneten aufzugehen." [25]

So empfahl der große nichtchristliche Philosoph Plotin im 3. Jahrhundert schon eine neue Art der Schönheit, die nicht das Materielle suchte[26]. Lange vor Plotin hatte der alexandrinische Jude Philo bereits die biblischen Vorstellungen mit der platonischen Philosophie ausgesöhnt. Die Weisheit und der Logos durchwalteten die Welt. Die christlichen Theologen wie Clemens von Alexandrien und Origenes haben diese Beziehungen weiter aufgezeigt und christlich gedeutet. Erst diese jahrhundertealten Vorarbeiten ermöglichten es Konstantin, Kirchen zu bauen, die Namen wie Hagia Sophia, Hagia Dynamis und Hagia Irene (= hl. Weisheit, hl. Kraft und hl. Friede) tragen. Es war eine „Hagia Metamorphosis" (Titel einer kleinen orthodoxen Kirche am Fuß der Akropolis, die das Geheimnis der Verklärung Christi monumentalisiert); denn es ging auch bei der Kunst um eine Metamorphosis, eine Umwandlung und Verklärung des Natürlichen und des Griechischen. So konnte Buschor von der Eroberung eines neuen „spirituellen Reiches" durch die Plastik sprechen: „Der große gepanzerte nachkonstantinische Kaiser in Barletta gehört diesem Reich an; Stand, Haltung, Blick, Stoffliches und Oberflächenleben, Licht- und Raumgestaltung sind in eine übersinnliche Sphäre eingegangen, sind kristallinisch geordnet, lichtverklärt, auf Goldgrund gewirkt" [27] Es suchte also schon der antike Mensch vor der „konstantinischen Wende" von „der Leere der sinnlicher erlebten Welt" weg die tragenden Ideen der Welt zu schauen. Nicht das Zufällige, sondern das Notwendige, nicht das Individuelle, sondern das Allgemeine, nicht das Materielle, sondern das Geistige und nicht das Einzelne, sondern das Ganze wurden gesucht. So trat auch in der Porträtplastik eher das Amt und sein Auftrag als die Person in Erscheinung. Die großen Stand-

---

[22] D. Talbot Rice, Beginn und Entwicklung christlicher Kunst (Köln 1947).
[23] Kähler a.a.O. 69. [24] Andreas Rumpf, Stilphasen der spätantiken Kunst (Köln-Opladen 1957) 35.
[25] Ernst Buschor, Die Plastik der Griechen (Berlin 1936) 117/118.
[26] André Grabar, Plotin et les origines de l'esthétique médiévale. in: Cahiers archéologiques I, 1945.
[27] Buschor a.a.O. 120.

bilder der Zeit werden alle von dieser Sehnsucht nach einer übergeordneten Welt, von der Ausschau nach den Urbildern am Himmel und in der Seele bestimmt. Jene natürliche Welt der Antike aber wurde bis in die höchsten Ausformungen der klassischen griechischen Kunst von den Byzantinern beibehalten und ihre Werke wurden aufgestellt. Die zeitgenössische Plastik der Spätantike dagegen zeigte den Menschen mit dem visionären Blick, der darüber hinaus in den Besitz der unauslöschlichen Ideen gelangen wollte.

Hätte man – auch wenn man die Werke für „unplastisch" hielt – die vorhandenen Großplastiken wie den Kolossalkopf Konstantins II. (Rom, Konservatorenpalast), den Koloß von Barletta, den Valentinian II. (Istambul), die Aelia Flacilla (Paris), den Kopf der Theodora (Mailand), den Diokletian (Istambul) und selbst den Julian Apostata (Paris) in dieser Ausstellung vereinigt, man wäre wahrscheinlich beim Anblick dieser großen Porträts, die alle von diesem seltsamen Blick gezeichnet sind, erschüttert gewesen und hätte verstanden, wo die Wurzeln der byzantinischen Kunst liegen. Aber vielleicht war eine solche Ausstellung der Plastik technisch unmöglich.

Erst beim Anblick der Großplastik wäre – mehr als bei den Mosaiken – der einzigartige geistige Vorgang sinnenfällig geworden, der dem Christentum im römischen Reich zum Siege verhalf. Das Christentum verband nämlich die Anerkennung der Materie, der Erde, mit dem Wissen von der Übermacht des Himmels. Es vermochte in Christus auch die historische Einmaligkeit mit der unvergänglichen Dauer zu verbinden und Person und Amt zu einer großen Einheit zu fassen. Theologischer und künstlerischer Ausdruck für diese Zusammenfassung war der Typus – ein Begriff, der wohl von Paulus seine Prägung erhielt[28]. Der Typus als künstlerische Form verlieh dem historischen Ereignis Dauer und Wert; denn er verband die Tradition mit der Gegenwart und die Erde mit dem Himmel. Das byzantinische Museum in Athen besitzt einen eigenen Saal, in dem die vorzüglichsten Typen der byzantinischen Malerei durch Originale belegt sind. Menschwerdung, Kreuzigung, Anastasis und ähnliche Motive kehren immer wieder.

Byzanz, das Modell einer Weltkultur

Ähnlich wie in dieser Typologie das Alte Testament – die Gestalt des Moses oder David – sich nur von Christus her erklären und umgekehrt Christus seine Würde als göttlicher Legat durch das Gesetz und die Propheten nachweist, so kann man auch die Koren des Akropolismuseums nicht von den byzantinischen Madonnen trennen. Nicht nur der Alte Bund, auch die Griechen waren Erzieher auf Christus hin[29]. Beide Kulturen oder Formen machen erst verständlich, was mit diesen Bil-

[28] Leonhard Goppelt, Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen (Gütersloh 1939).
[29] Clemens von Alexandrien, Teppiche I, 28, 3.

dern gemeint ist. Diese Interpretation aber setzt eine geistige Schau des Kosmos und der Geschichte voraus, die einzigartig sind. Allegorese und Typologie, die die Modernen nur allzu oft als bloße Gedankenkunst oder „Literatur" begreifen, bringen zuerst die Einheit des Kosmos und der Geschichte zum Ausdruck. Die geschichtlichen Vorgänge stehen zueinander in Beziehung, ähnlich wie die Vorgänge am Himmel mit den Ereignissen auf der Erde zusammengesehen werden. Selbst die Gesellschaft wird als eine begriffen und erhält in Christus und im Kaiser ihre unzerstörbare Mitte.

Schon die Römer hatten die verschiedenen Religionen ihres gewaltigen Reiches in etwa toleriert. Aber diese Toleranz war eine Art „Konglomeratbau" [30]. Das heißt, diese Religionen wurden nicht integriert. Die Vereinheitlichung erfolgte durch die „Interpretatio Romana", die Deutung der verschiedenen Mythologien aus römischen Göttervorstellungen heraus. Die Byzantiner brachten zu dieser sehr lockeren Form des Beieinanderseins der Religionen das Christentum, dessen wesentlicher Gedanke des Eingreifens Gottes in die Geschichte und seine Offenbarung durch Christus die Zeit zur Heilsgeschichte machte. Ambrosius schreibt gegen die restaurativen Ansichten der Symmacher und Kommacher, daß nicht die Eingeweideschau, sondern die Tüchtigkeit der Krieger der Stadt zur Macht verhalf[31]. Der Sieg Konstantins wurde nahezu als Offenbarung aufgefaßt, entsprechend der Vision des Kaisers: „In diesem Zeichen wirst du siegen." Tatsächlich finden wir dieses IC XC NIKA „Jesus Christus siegt" immer wieder auf den Kreuzen[32]. Der Vertreter dieses Gottes in der Geschichte war der Kaiser. Sichtbarer Ausdruck der neuen weltumfassenden Gesellschaft die Kirche und ihre Architektur: die Hagia Sophia.

Das Wesen der Hagia Sophia, die Kaiser Justinian anstatt der alten Kirche Konstantins errichtete, besteht nicht nur darin, daß man die künstlerisch-architektonischen Mittel der Antike zusammenfaßte zu einem Werk einzigartiger Harmonie, sondern daß man den Kosmos darstellen wollte. Dieses Motiv wird schon im Namen deutlich. Der Engel, der dem Sohn des Meisters Ignatius beim Bau der Kirche sagte, daß er nie von diesem Werk fortgehen werde, schwört „bei der Weisheit, das ist Gottes Wort, welche hier gebaut wird" [33]. „Mich besaß der Herr am Anfang seiner Wege, bevor er etwas schuf, im Anfang war ich da. Von Ewigkeit her bin ich eingesetzt, zu Anfang seit dem Weltbeginn. Die Ozeane waren nicht, da war ich geboren, als es noch keine reichen Wasserquellen gab" (Spr 8, 22 f.). Diese Weisheit und der Logos, die das All zum Kosmos machten, waren die großen jüdischen und griechischen Gedanken von der Welt. Dieser Logos machte die Welt zu

---

[30] Hans Sedlmayr, Das erste mittelalterliche Architektursystem. Epochen und Werke. (Wien-München) I, 112. Hier werden die römischen Kaiserpaläste und Kaiserthermen „Konglomeratbauten" genannt.

[31] Vgl. dazu Peter Metz, Elfenbein der Spätantike (München 1962) 8. Dieser schmale Band bringt eine sehr tiefe philosophisch-theologische Interpretation dieser Kunst.

[32] D. Talbot Rice, Kunst aus Byzanz. Mit Aufnahmen von Max Hirmer. (München 1959) 18.

[33] Combefis – Anon. Banduri – Kodinos. Richter a.a.O. 33.

einem geordneten Ganzen. Inbegriff des geordneten Ganzen aber war die Kuppel der Kirche mit dem Kreuz auf goldenem Grund. Sehr oft hat die spätere byzantinische Kunst in den Scheitel dieser Kuppel ein Rundbild Christi gesetzt. Erst wenn man die Welt als eine erkennt, kann man Gott als Schlußstein der Welt begreifen und eine solche Architektur wie die Hagia Sophia bauen. Deshalb vor allem konnte auch die islamitisch-türkische Kunst die Hagia Sophia in so bedeutsamer Weise für ihre Architekturen zur Grundlage nehmen, weil der Islam die Wahrheit von der Größe des einen Gottes noch heute von allen Minaretten seiner Moscheen herabruft. Und es gibt wohl kaum eine Wahrheit, die so wesentlich ist wie diese: Es ist ein Gott.

Die technischen Dinge sind nahezu nur mehr eine Folge dieser Weltauffassung. So hat Justinian die Baumaterialien, Säulen, Steine, Holz und Metalle aus allen Teilen des Weltreiches zusammentragen lassen. Auch die künstlerische Form wird von ähnlichen Gedanken bestimmt. In mehreren bedeutenden Arbeiten hat Hans Sedlmayr in der übergreifenden Form der Arkaden der Wand und in dem Baldachin das Wesen dieser Architektur erklärt[34]. In der antiken Kunst vorbereitet, bringt der Bau der Hagia Sophia die erste Architektur des Mittelalters. Man baute von dem Einen, dem Ganzen her.

Diesem Bauen entsprach die Gesellschaftsordnung. Die verschiedensten Völker und Rassen des römischen Reiches wurden nicht nur gleichwertig, sondern in Christus eine Nation, wie es Paulus im Galaterbrief sagt (Gal 3, 7). Diese Idee eines alle Völker in Christus umfassenden Reiches war wohl auch das Motiv für Konstantin, aus dem westlichen Rom und aus Athen, wo sich reaktionäre Adelskreise und Philosophen immer noch für die spezifisch griechisch-römischen und heidnischen Gedanken einsetzten und die Vereinheitlichung des Reiches gefährdeten, abzurücken. In Byzanz, wo sich Europa und Asien trafen, war der Boden für das „neue Rom", die Kapitale eines auch geistig integrierten Weltreiches. Dieser Wille zur Integration zeigt sich in der neuen Formkraft, die neben den antiken griechisch-römischen auch die archaisch asiatischen und ägyptischen Stilformen erhielten. André Grabar spricht von einer „Koine der byzantinischen Kunst"[35]. Die Integration dieser Formen wurde nicht auf der Basis eines weltanschaulichen oder ästhetischen Liberalismus vollzogen, sondern dadurch, daß man auf die allen gemeinsamen tragenden Ideen zurückging und in den griechischen und asiatischen Formen gleichberechtigte Grundanliegen der religiösen Formenwelt sah. Auch dazu hatten die Diadochenkulturen des späten Hellenismus und die Kaiserzeit den Boden bereitet.

Deshalb vor allem durfte auch der Kaiser nicht mehr ein persönlicher Machthaber, ein „Tyrann", sein, sondern konnte nur mehr als Verwalter eines Amtes

---

[34] Hans Sedlmayr a.a.O. 31–80: Spätantike Wandsysteme 80–140: Das erste mittelalterliche Architektursystem. – Weiterhin: Die Entstehung der Kathedrale (Zürich 1950).

[35] André Grabar, La peinture byzantine (Genf 1953) 38.

aufgefaßt werden. Von den Standbildern Konstantins bis in die mittel- und spätbyzantinische Kunst erscheinen die Herrscher immer wieder frontal, mit Prunkgewändern und Insignien überladen als die Repräsentanten dieses Christus-Logos. Die Übergröße der Kaiserbilder hat oft ihre Ursache in dieser Auffassung des Amtes. Vom Reiterbild Justinians wissen wir, daß es ungefähr dreimal so groß wie in der Natur war. Der Kaiser von Barletta ist ungefähr fünf Meter hoch. Das Standbild des Kaiserkopfes aus dem Konservatorenmuseum muß man zu einer zehn Meter hohen Statue ergänzen[36]. Die Bilder und Titel des Kaisers, der als „sol invictus", als „neuer Moses" oder als „dreizehnter Apostel" und Priester aufgefaßt werden konnte, erklären sich ebenfalls aus dieser Würde, nicht aus der Person[37]; denn diese Kaiser selbst liegen auf den Knien vor dem Größeren, dessen Statthalter sie sind. Über dem mittleren Portal des Endonarthex der Hagia Sophia kniet der Kaiser in byzantinischer Proskynese vor Christus, und in dem Chorakloster reicht Theodoros Metochites Christus kniend das Modell des Bauwerks. In einem Elfenbeinrelief aus Paris reicht der erhöhte Christus dem Kaiser Romanos und seiner Gattin die Kronen.

Deshalb muß man vor allem das Gottes- oder Christusbild betrachten, wenn man diese Eigenart des Kosmos oder Pantokrator verstehen will, der hinter der byzantinischen Weltauffassung und Kunst steht. Dabei wäre es vor allem aufschlußreich, die Silberstatuetten des zwischen den Aposteln thronenden Christus zu kennen, die Konstantin an das Baptisterium des Lateran geschenkt hat, oder das Erzbild Christi zu sehen, das der Kaiser für die Chalke in Konstantinopel schaffen ließ. Auch das vollplastische Bild Christi aus purpurnem Marmor in derselben Halle wäre der Erwähnung wert. In großartiger Weise aber sehen wir das Bild dieses Kosmokrators in den erhaltenen Apsismosaiken von Cefalù und Monreale aus dem Goldgrund aufsteigen oder im Scheitel der Kuppeln, wie in Daphni, aufglänzen. Immer ist es der Kopf einer überlebensgroßen Büste, der uns von dort entgegenleuchtet. Selbst in den historischen Szenen, die die Geheimnisse des Lebens Jesu darstellen, beobachten wir diese hierarchische Ordnung der Gestalten.

Allerdings vermittelte die Ausstellung keinen Eindruck von dieser großen Flächenkunst von Byzanz. Zunächst haben sich aus der frühen Zeit kaum Werke erhalten. Die Mosaiken des Palastes in Konstantinopel, die man um 500 datiert, sind die frühesten Arbeiten in der Stadt selbst. Auch von der Justinianischen Hagia Sophia sind die Mosaiken nicht mehr vorhanden. Nur durch die Ravennatischen Denkmäler können wir uns eine Vorstellung davon machen. Bedeutend sind aus der späteren Zeit die griechischen Kirchen und die sizilianischen Werke. Aber Architekturen, Mosaiken und Wandmalerei kann man nicht ausstellen. Nur die Europaausstellung romanischer Kunst in Barcelona vermochte einen Eindruck von der Wandmalerei der Zeit zu vermitteln, weil seit langem die Fragmente von un-

[36] W. F. Volbach a.a.O. 49.

[37] Metz a.a.O. 28.

gefähr 20 Kirchen an den Wänden des katalanischen Museums in Barcelona angebracht sind. In Athen gab es einige zufällige Fragmente, die keinen Eindruck von der tatsächlichen Ausstattung einer byzantinischen Kirche vermitteln konnten. (Wobei man natürlich anerkennen muß, daß es der Ausstellungsleitung gelang, eine Reihe von sonst schwer zugänglichen Werken zu vereinen.) Man stelle sich nur einmal eine antike Stadt wie Konstantinopel oder Rom vor, wo die Tempel und die Statuen der Vergangenheit standen, die Säulenhallen und Plätze sich öffneten. In dieser Umgebung erhoben sich die Kirchenbauten der byzantinischen Kunst, die nach außen hin einfach und anspruchslos, wenn nicht abweisend waren, in ihrem Inneren aber jene Pracht von Marmor und Mosaik, Gold und Farbe entfalteten und die schließlich bis zu einer Ikonostase oder einem Vorhang vor das „Heilige der Heiligen" führten, das das eigentliche Sacramentum und Mysterium verbarg. Diese Verinnerlichung und Vertiefung der antiken Welt hat sicher den damaligen Menschen überzeugt. Die sakramentale Bildvorstellung, die auch den modernen Menschen in einer byzantinischen Kirche beeindruckt, hat auch den Menschen des Altertums und Mittelalters in der Tiefe bewegt.

Fragmente, die in der modernen Kunst von besonderer Eindringlichkeit sind, weil diese Kunst personal ist, verfälschen in der byzantinischen Kunst den tatsächlichen Sachverhalt: Diese Arbeiten wollen keine bloßen Kunstwerke sein, Ausdruck eines persönlichen geistigen Lebens. Sie sind auch nicht nur vom Detail und von der Form des Fragmentes her allein zu begreifen. Sie sind aber auch nicht unabhängig vom Inhalt zu verstehen. Das mag in einer „pluralistischen Gesellschaft" möglich sein, in der jeder über Gott und die Welt denken kann, was er mag, in Byzanz widerspricht das dem Wesen dieser Kultur. Diese Kultur verehrt den einen Gott, der diesen einen Kosmos geschaffen und erlöst hat. „Pluralismus" käme einem Byzantiner nicht einmal barbarisch vor – es wäre für ihn nur unsinnig.

Die byzantinische Weltkultur geht also von wesentlich anderen Voraussetzungen aus als die modernen Versuche auf diesem Gebiet. Die Einheit der modernen Welt ist zunächst nur technisch. Die Uhren und Fahrpläne, Währungen und Speisekarten werden koordiniert. Die Gottesfrage, die Frage nach dem Sinn des Lebens, nach dem Fortleben nach dem Tode sind für die moderne Welt als solche irrelevant: Jeder kann davon halten, was er mag. Nur die Angst vor Weltkriegskatastrophen bringt die Zwangsvorstellung von einer Art Freiheit mit ins Spiel, die aber ebenfalls ohne metaphysischen Hintergrund ist.

Byzanz und die Grenzen der modernen Geistigkeit

Diese wenigen Überlegungen zeigen deutlich, wie schwierig es ist, die Kunstwerke einer Kultur auszustellen, ohne ihre metaphysische Geistigkeit als verbindlich anzuerkennen. Die Byzantiner selbst haben sich bemüht, die Tradition des Altertums

aufzunehmen, zu erkennen und zu integrieren. Die moderne Wissenschaft geht von anderen Voraussetzungen an diese Kunstwerke heran. Für die Moderne war zunächst Byzanz der Inbegriff des Abzulehnenden: „Voltaire und Montesquieu brandmarkten die byzantinische Geschichte als eine Geschichte fortlaufenden Verfalls, die zu kennen sich nicht lohne." [38] Goethe – dessen Stellungnahme zur byzantinischen Kunst Schweinfurth zu retten suchte – sieht sie positiv als Vermittlerin der Antike, sonst ist auch ihm „in Byzanz alle Kunst mumienhaft geworden" und „die düstere byzantinische Trockenheit" wird nach dem Dichter im 13. Jahrhundert durch „ein frohes Naturgefühl" aufgelöst[39]. Auch Gottfried Semper, der Baumeister und Kunsttheoretiker des 19. Jahrhunderts spricht vom „byzantinischen Erstarrungsprozeß" [40]. Franz Kugler schreibt in seiner Kunstgeschichte von der justinianischen Periode des 6. Jahrhunderts, deren gesteigerten Glanz er anerkennt: „Aber eine neue künstlerische Belebung der Form war hiermit nicht verbunden; vielmehr ist es wesentlich nur die alte Form, mehr und mehr willkürlich verwandt, mehr und mehr entartend und erstarrend, zum Teil mit Barbarismen eigner Erfindung versetzt, was die künstlerische Hülle jener neuen Combinationen, ihre künstlerische Sprache bildet. Es ist die ‚byzantinische' Kunst, welche hiemit, nach den minder entschiedenen Anfängen im Laufe der ersten Periode der altchristlichen Kunst, ins Leben tritt." [41] Carl Schnaase kritisierte in seiner Kunstgeschichte nicht nur den „abgestumpften Formensinn", sondern auch die „moralische Erstarrung" der byzantinischen Kunst[42].

Bei allen diesen Äußerungen ist die Unkenntnis der sonst so verdienten alten Wissenschaftler ebenso auffallend wie die Art der Urteilsbildung. Der psychologische Vorgang scheint höchst einfach: Das Wesen der Kunst war an der ästhetisch aufgefaßten griechischen Kunst und an der Renaissance entwickelt worden. Diesem Wesen entsprach die byzantinische Form nicht. Dazu baute Byzanz auf hieratischen religiösen Strukturen auf, die die Aufklärung und der Positivismus ablehnten; also war die byzantinische Kunst wertlos. Die moderne Wissenschaft, die sich so gern als voraussetzungslos bezeichnet, brachte also derartige Vorurteile mit, daß ihr die Sicht dieser ganzen großen Kulturen verhängt war.

Sicher kann man den großen Gelehrten der Gegenwart, die auf diesem Gebiet arbeiten, diesen Vorwurf nicht mehr machen. André Malraux sieht sogar in der „geknickten Linie des Byzantinischen" den Stil schlechthin[43]. „Parallel damit haben jegliche Wirkung verloren: die hellenische und römische Kunst." [44] Man ist also sehr aufgeschlossen für die byzantinische Form. Nur bleibt nach wie vor die Frage, ob diese Aufgeschlossenheit das Wesen dieser Bilder nicht ähnlich verzeichnet wie

[38] Franz Dölger, Byzanz und das Abendland. in: Universitas 1957, 1257.

[39] Philipp Schweinfurth, Die byzantinische Form (Berlin 1943) 14/15. Goethe, Ges. Werke, Bd. 49, erste Abt. (Weimar 1898) 15.

[40] Gottfried Semper, Der Stil (München 1879) II, 500.

[41] Franz Kugler, Handbuch der Kunstgeschichte (Stuttgart [4]1861) I, 231.

[42] Carl Schnaase, Geschichte der bildenden Kunst im Mittelalter (Düsseldorf 1869) I, 216.

[43] André Malraux, Psychologie. Das imaginäre Museum (Baden-Baden o. J.) 148. [44] ebd. 77.

die früheren Mißverständnisse. Beide Auffassungen kommen nämlich aus wesentlich ästhetischen Voraussetzungen.

Dagegen sagt Malraux sehr zu Recht: „Der Christus von Monreale ist kein ‚Angenommen, daß . . .' (d. h. eine Fiktion), sondern ein ‚So ist es'." [45] Wenn aber diese Kunst das Sein, die Ontologie – Metaphysik und Theologie – ist, dann kann man sie nicht ohne Metaphysik und Theologie betrachten. So stellt Hans Georg Beck in seinem Werk „Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich" fest: „Byzantinistik zu treiben, ohne Rücksicht zu nehmen auf die byzantinische Theologie und auf die Kirche im byzantinischen Staat, ist ein aussichtsloses Unterfangen, sooft es auch versucht wird" . . . „Die Kunst aber ist in einem hohen Grad kirchliche Kunst, wobei dieser Ausdruck – auch im Formal-Künstlerischen – mehr bedeutet als seine geläufige Verwendung im Westen vermuten läßt." [46] Sicher haben die großen Wissenschaftler der byzantinischen Kunst wie André Grabar, Kurt Weitzmann, die Mitarbeiter des Warburginstituts in London und die Gelehrten des Instituts in Washington (vgl. Dumbarton Oaks Papers) sehr viele Ergebnisse in dieser Richtung aufzuweisen. Eine fundamentale Arbeit ist auch das von Klaus Wessel unter Mitwirkung von Marcell Restle herausgegebene „Reallexikon zur byzantinischen Kunst", das seit 1963 in Stuttgart erscheint. Von einer Ikonologie der byzantinischen Kunst sind wir aber noch weit entfernt. Eigentlich sollte der Kunsthistoriker die frühmittelalterlichen Werke an Hand der ihnen parallel laufenden theologischen Quellen aufschlüsseln. In der älteren Forschung beobachten wir jedoch den eigenartigen Vorgang, daß eine wissenschaftliche Arbeit, die etwa die Illustrationen zur Genesis oder zum Davidbild untersuchte, die letzten Aufsätze der Kunstgeschichte anführen mußte, um als Wissenschaft anerkannt zu werden, daß es aber wissenschaftlich durchaus nicht notwendig war, die patristische Quellenliteratur von Origenes bis zu den großen Kirchenvätern bei der Arbeit zu berücksichtigen, obwohl die Kunstwerke, namentlich die Bibelillustrationen, auf deren Kommentaren beruhen. Für manchen Gelehrten war die Unterscheidung von Christus und Gottvater nicht selbstverständlich. Manche Diskussion entsteht, ob eine Darstellung einen Engel oder den Hl. Geist meint. Person und Natur werden verwechselt. Die Bildtheologie im konkreten Kunstwerk aufzuschlüsseln wird selten versucht. Wer würde auf den Gedanken kommen, die byzantinische Illustration der Paradiesesschlange, die auf einem vierbeinigen Tier daherkommt, auf die um Jahrhunderte älteren jüdischen Kommentare zurückzuführen, wie es Kurt Weitzmann vermochte[47]? Für den durchschnittlichen Betrachter erscheint eine solche Darstellung nur merkwürdig oder phantastisch, weil er die religiösen Zusammenhänge nicht kennt.

Vor diesen Schwierigkeiten steht nicht nur der moderne Kunsthistoriker. Auch

---

[45] ebd. 79.

[46] Hans Georg Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich (München 1959) 1.

[47] Kurt Weitzmann, Die Illustration der Septuaginta. in: Münchener Jahrbuch der bildenden Kunst 1952/53, 119.

dem Theologen geht es nicht besser. So erscheint sicher vielen Theologen die byzantinische Liturgie beispielhaft für die Liturgie überhaupt[48]. Man beachtet aber kaum die Grundlagen dieser Liturgie. Das Fundament aller Liturgie besteht nämlich in einer religiösen Sicht des Kosmos. Die Schöpfung wurde als natürliche Offenbarung aufgefaßt. Ihr Sinn bestand darin, dem Menschen das Wesen Gottes sichtbar zu machen: „Die Himmel erzählen die Ehre Gottes und seiner Hände Werk zeigt an das Firmament", sagt der Psalmist.

So fehlt auch dem christlichen Betrachter und Bewunderer der byzantinischen Kunst dasselbe, was dem modernen Kunsthistoriker bei den so anerkennenswerten Forschungen abgeht: die philosophische Grundlegung, die die kunsthistorischen Einzeluntersuchungen oder liturgischen Neugestaltungen zu einem geordneten System zusammenfaßt.

Von künstlerischer Seite hat André Malraux einen ebenso genialen wie problematischen Versuch in seinem „Imaginären Museum" gemacht. Tatsächlich ist die Sicht der alten Kulturen in einer Weise, wie sie Hegel und Dilthey versuchten, bis auf den heutigen Tag die Aufgabe der Geistesgeschichte. Alois Dempf hat in seiner „Unsichtbaren Bilderwelt" von christlicher Seite eine solche Arbeit unternommen[49]. Da aber alle diese Entwürfe die geschichtliche Einzelforschung mit einem philosophischen System verbinden müssen, übersteigen sie die Kraft des einzelnen in unserer vorwiegend technisch-ästhetisch orientierten Welt.

Die Konfrontation der Moderne mit der byzantinischen Kultur in der großen Ausstellung des Europarates in Athen hat die Notwendigkeit der Schaffung eines geistigen Kosmos deutlich gezeigt; denn die Welt war für Byzanz kein „Konglomeratbau" aus Massen und Energien, sondern ein Kosmos – das Bild des unsichtbaren Gottes – das man verehren mußte. Die Heiligen dieser Stadt starben für die Bilder, nicht weil sie von der künstlerischen Qualität der Mosaiken beeindruckt waren, sondern weil sie um das Geheimnis der Ikonostase der Welt wußten.

---

[48] Louis Bouyer, Mensch und Ritus (Mainz 1964).

[49] Alois Dempf, Die unsichtbare Bilderwelt. Eine Geistesgeschichte der Kunst (Zürich-Köln 1959).

Bekenntnis und Wahrheit

August Brunner SJ

Die Offenbarung Jesu

Es ist auffallend, daß sich in den Evangelien keine direkte und unmißverständliche Aussage Christi über seine Gottheit findet. Er gibt wohl genügend Hinweise, und von seiner Person geht ein Geheimnis aus, das über das bloß Menschliche hinausführt. Aber die schlichte Aussage: „Ich bin Gott" fehlt. Hätte eine solche Aussage nicht allen Zweifeln ein Ende gemacht, so daß der die Jahrhunderte erfüllende Streit darum, wer Christus war, hätte vermieden werden können?

In Wirklichkeit hätte jedoch ein solches Vorgehen keineswegs allen Streit um Christus aus der Welt geschafft. Vor allem aber wäre es dem Wesen Christi und seiner Aufgabe nicht angemessen gewesen. Einmal wäre eine solche Aussage nur dann sinnvoll, wenn man voraussetzen kann, daß allen gut bekannt sei, wer Gott ist. So wie die Aussage: „Das ist ein Baum" nur einen Sinn hat und unterrichtend wirkt, wenn man wenigstens im großen und ganzen weiß, was ein Baum ist und was ihn in der alltäglichen Erfahrung von allem dem unterscheidet, was nicht ein Baum genannt wird.

Nun war es aber so, daß Christus gekommen war, um über das, was Gott wirklich ist, über sein Wesen, erst Offenbarungskunde zu bringen. Die Heiden hatten sich alle möglichen, oft sehr unwürdigen Vorstellungen von den göttlichen Mächten gebildet, von denen sie sich und die Welt abhängig glaubten. Auch das, was die Juden von Gott dachten, war zwar nicht falsch, aber sehr einseitig und unvollständig. Hätte Christus einfach gesagt, ich bin Gott, so hätte er einschlußweise damit gesagt, daß man bisher immer schon gut gewußt hatte, wer Gott ist, daß es also nur darauf ankam, dieses Wissen auf ihn anzuwenden. Er hätte also die bestehenden Vorstellungen von Gott bestätigt. Was er aber über Gott lehrte, war nicht nur verschieden von allem bisherigen; es stand dazu in grundlegenden Belangen in Widerspruch, weshalb er ja auch damit dem heftigsten Widerstand begegnete.

Nun könnte man sich aber immer noch denken, daß Christus dieses neue Wissen um Gottes Wesen seinen Zeitgenossen mitgeteilt hätte und ihnen zugleich bedeutete, daß auch er Gott sei, eben der Gott, von dem er zu ihnen gesprochen hatte. Aber war dies möglich? Das setzt doch wohl voraus, daß solches Wissen etwas ist wie das Wissen, das wir uns von den Dingen erwerben. Durch mannigfache Er-

fahrung erfüllt sich der Sinn von Worten wie Stein, Baum, Vogel mit einem Inhalt, der für alle Wesen, die diesen Namen verdienen, bezeichnend ist. Solche Erfahrung ist grundsätzlich allen zugänglich. Sie erfordert keine besondere sittliche Haltung und stellt keine Forderungen. Auch ist sie dem Menschen und seinen Fähigkeiten ohne weiteres angemessen und übersteigt sie in keinem Punkt. Erhebt sich ein Zweifel über die richtige Anwendung eines Wortes und seines Sinnes, so braucht man sich nur den Dingen zuzuwenden und an dem allen zugänglichen Sachverhalt die Frage zu entscheiden.

So liegen die Verhältnisse schon nicht mehr bei der Erkenntnis eines Menschen als dieses einzelnen in seinem Charakter, seinem Können, seiner Geistigkeit. Das Sachliche am Menschen läßt sich zwar ungefähr so, wenn auch nicht ganz, wie die Dinge erkennen, nicht mehr ganz, weil es beim Menschen auch Ausdruckswert besitzen kann. Aber seine Personhaftigkeit stellt an den Erkennenden die Anforderung, er müsse auch bereit sein, diese praktisch anzuerkennen und ihn als ein sich selbst besitzendes Seiendes und nicht als Ding zu behandeln. Nur in dem Maß, als solche Bereitschaft besteht, wird diese einmalige Personhaftigkeit auch erfaßt. Dabei gibt es deswegen viele Grade[1].

Offenbarung und Bekenntnis

Was schon für die Erkenntnis der menschlichen Personhaftigkeit feststeht, gilt in höchstem Maß für die Erkenntnis Gottes. Denn dieser ist vollkommen und rein personhaft, ohne an irgend etwas Naturhaftes und Welthaftes gebunden zu sein. Er liegt nicht vor wie ein Ding, jedermann ohne weiteres zugänglich. Nur der erfaßt ihn wirklich und lebendig in seiner Personhaftigkeit, der auch bereit ist, ihn als Gott und damit sich selbst als Geschöpf, als ein in allem durchaus von ihm abhängendes Seiendes anzuerkennen. Und das wiederum bedeutet unbedingten Gehorsam.

Dieser Gehorsam muß bereit sein, um Gottes willen auf alles Welthafte zu verzichten, wenn es mit Gottes Gebot in Widerstreit kommt, in der Sicherheit, daß es für den weltunabhängigen Gott, und nur für ihn einen Weg gibt, auch für die menschliche Person den Verlust der Welt zu ersetzen. Darum ist das Martyrium das höchste und eindrucksvollste Zeugnis für diesen rein personhaften, an keine Welt gebundenen Gott. Die größtmögliche und reinste Erkenntnis Gottes, allerdings nicht notwendig eine in Formeln gefaßte, sondern eine noch unformulierte, aber lebendige und wirksame Erkenntnis Gottes hat nur, wer in seinem Gehorsam bereit ist, bis zum Tode zu gehen, sollte auch diese letzte Forderung sich nicht verwirklichen. Die heidnische Auffassung, nach der die Götter noch irgendwie der

[1] A. Brunner, Glaube und Erkenntnis (München 1951).

Welt verhaftet waren, konnte ein solches Zeugnis um den Preis des Lebens gar nicht verlangen, wie auch ihre Erkenntnis nicht daran geknüpft war; Verlust der Welt bedeutete hier zugleich Trennnug von den göttlichen Mächten des Lebens.

Wollte Jesus klar machen, wer Gott ist, so mußte er einen solchen Gehorsam und eine solche Hingabe fordern. Begründen aber konnte er eine so einschneidende Forderung nicht durch bloße Worte, sondern nur durch ein Leben, durch das, was durch seine Taten als letzte Haltung hindurchschien, als geistige Wirklichkeit und Mächtigkeit aufleuchtete. Erst sie gab seinen Worten das Gewicht, dessen sie bedurften. Wenn er nun die gleiche Hingabe auch für seine Person forderte, wenn er verkündete, daß sich an ihm das Schicksal des einzelnen entscheide, so sagte er damit klar, wenn auch nur einschlußweise, daß auch er in seinem eigentlichsten Wesen in den Kreis des personhaften Göttlichen gehörte. Zugleich ergab sich daraus, daß dieses Göttliche viel geheimnisvoller war, als je ein Mensch es sich gedacht hatte, daß es auch die Begrenzungen der leibgebundenen menschlichen Person, ja jeder endlichen Person wesentlich überschreitet.

Die Offenbarung, die Jesus brachte, war wesentlich etwas anderes als ein philosophischer Unterricht oder eine Vorlesung, die den Wissensdrang oder gar die Neugier befriedigte. Sie konnte nur Verkündigung, und als solche nur zugleich Forderung nach Umstellung des Lebens nach dem Vorbild Christi sein (Mt 3, 2; 4, 17; Mk 1, 15; Lk 3, 3). Nur wer diese Umstellung zu vollziehen willens war, konnte die Offenbarung auch als Wahrheit annehmen. Eine bloß theoretische Erkenntnis war nie beabsichtigt, und sie konnte es nicht sein, weil sie dem Sachverhalt, dem Wesen Gottes und seiner einmaligen und einzigartigen Personhaftigkeit widersprochen hätte.

Wer durch seine Bereitschaft fähig war, die Offenbarung anzunehmen, dessen Verhalten mußte sich von nun an immer durchgreifender von ihr bestimmen lassen; er wurde ein anderer, ein neuer Mensch. Die gewöhnlichen Beweggründe, die die Menschen zum Handeln antreiben und ihre Zielsetzung bestimmen, wie Suche nach Reichtum, Ansehen, Macht und Einfluß, verlieren an Gewicht oder werden ganz unwirksam. Der Mensch handelt jetzt in einer Weise, die sich von der sichtbaren Welt her nicht mehr verstehen läßt. Damit fällt er auf. Zwei Erklärungen bieten sich zunächst für diese Veränderung an. Wer so handelt, ist entweder nicht mehr ganz bei Sinnen, oder er versucht auf versteckten Wegen zu den weltlichen Vorteilen zu kommen, die er durch Arbeit und Kampf zu erringen sich zu schwach fühlt.

Auf die Dauer müssen beide Erklärungsversuche scheitern. Den ersten widerlegt die vermehrte Geschlossenheit des Charakters und die erhöhte geistige Folgerichtigkeit des Lebens. Der andere Vorwurf wird dadurch entkräftet, daß der verwandelte Mensch irdische Verluste für seine Überzeugung auf sich nimmt bis zum Opfer des eigenen Lebens. Dieses letzte beweist entscheidend und ohne mögliche Widerrede, daß keine weltlichen Vorteile im Spiele sind; wird doch durch den

Tod die Welt als ganzes dahingegeben, zumal dies nicht in dem Rausch des Kampfes oder im Hinblick auf den Nachruhm geschieht, überhaupt nicht zur eigenen Selbstbestätigung. Das Martyrium schließt solche Beweggründe ausdrücklich aus; es ist stilles Festhalten ohne gewaltsamen Widerstand, rein aus geistiger Kraft. Alles Sichtbare, alles Irdische wird für ein Unsichtbares dahingegeben.

Durch das Leben des Gläubigen bezeugt sich dieses Unsichtbare als eine höhere Wirklichkeit, die er durch die Offenbarung vernommen und dessen Kraft er in sich verspürt hat. In seinem Verhalten wird es greifbar und sichtbar, ohne aus seiner Überweltlichkeit herauszutreten. Das Leben wird wesensgemäß zum Zeugnis. Und auf andere Weise läßt sich die Wirklichkeit der Offenbarung nicht beweisen. Wird sie doch nur geistig erschaut durch Menschen, die in dieser lebendigen Erkenntnis Weisung und Kraft für ihr Leben finden. Dadurch weist sie sich als Kraft aus (Röm 1, 16). Eine Kraft, die bis in die sichtbare Welt hinein Ungewöhnliches und Wunderbares vollbringt. Zeugnis ist mit eigentlicher Offenbarung wesentlich verbunden. Erkennen wir doch schon die tieferen und in sich unmittelbar nicht greifbaren Haltungen eines Menschen aus seinem Benehmen; dieses bezeugt sie. Ist Gott rein personhaft und rein geistig, so wird sein göttliches Leben durch Menschen sichtbar und verstehbar, die unter seinem besonderen Einfluß leben und wirken. Nur durch menschliches Verhalten, das wesentlich von einem Sinn geleitet ist und ihn ausdrückt, läßt sich die absolute Wahrheit, Sinnhaftigkeit und Weisheit Gottes irgendwie noch darstellen und faßbar machen. Das Naturgeschehen bleibt für sich allein stumm und widersetzt sich auch einer falschen Auslegung nicht.

Das Zeugnis durch das Leben weitet sich dann aus zum Zeugnis durch das Wort. Den falschen Erklärungen seines Verhaltens kann der Gläubige entgegentreten und die wahren Gründe seines neuen Lebens darstellen. Er kann auf das Widersinnige falscher Erklärungen hinweisen und zeigen, wie nur durch seine Erklärung alles verständlich und folgerichtig wird. Dadurch eröffnet er denen, die guten Willens sind und aufrichtig die Wahrheit suchen, den Zugang zu der geoffenbarten Wirklichkeit. Er legt für sie in diesem neuen Sinn Zeugnis ab. Aber dieses Zeugnis besitzt nur dann Überzeugungskraft, wenn es durch sein eigenes Leben oder durch das Leben Gleichgesinnter bestätigt wird. Sonst ist der Verdacht, daß alles nur ein Vorwand für die Erlangung irdischer Vorteile sei, schwer zu widerlegen.

Mächtiger noch und wesentlicher drängt ein anderes zum Bekenntnis. Die durch die Offenbarung erkannte Wirklichkeit ist eine lebendige Wirklichkeit, die nur darum an den Menschen Forderungen stellt, weil sie ihn zum Heil führen will. Das Heil ist aber die unerläßliche Angelegenheit eines jeden Menschen. Alle wollen ins Heil kommen, wenn auch nicht alle das Heil in gleicher Weise verstehen und darum auch verschiedene Wege dazu einschlagen. Wer aber das wahre Wesen des Heils erkannt hat, nämlich die liebende Gemeinschaft mit dem Gott, der Liebe ist (1 Jo 4, 8), der kann sich nicht damit begnügen, dieses Heil für sich allein zu er-

langen. Je reiner seine Gemeinschaft mit Gott, um so inniger wird er sich dessen Gesinnung aneignen und mit ihm (1 Tim 2, 4) das Heil aller wünschen und nach dem Maß seiner Kräfte auch zu ihm beitragen. Die Liebe zu den Mitmenschen drängt ihn, ihnen das wahre Wesen des Heils kundzugeben und sie auf den Weg zu ihm zu führen.

Man sieht leicht ein, daß solches Zeugnis da nicht vonnöten ist, wo die göttlichen Mächte um die Güter angegangen werden, die der Mensch von Natur aus sucht, also Reichtum, Macht, Ehre, Lust. Das Wirken solcher Beweggründe verspürt jeder in sich, und es bedarf darum keiner besonderen Erklärung. Die solchem Streben entsprechende Wirklichkeit liegt klar vor aller Augen und braucht weder Beweise noch Bezeugung. Auch kennt man keine Schöpfung aus Nichts und fühlt sich folgerichtig nicht bis ins letzte von den Göttern abhängig. Darum kennen die Religionen, die das Göttliche als weltverhaftet ansehen und damit sein Personsein herabsetzen oder gar leugnen, keine Zeugen und keine Martyrer. Umgekehrt gehört das Zeugnis um so wesentlicher zu einer Religion, je klarer sie die reine und absolute Personhaftigkeit des Göttlichen erkannt hat. Sie kann sich nur auf diesem Weg verbreiten. Sonst ginge es um eine Wahrheit sachhafter Natur, die auf das Leben des Menschen keinen Einfluß hat. Alle existenzielle Wahrheit verbreitet sich nur durch Zeugnis und verlangt zu ihrer Erkenntnis eine entsprechende Haltung der Bereitschaft, durch sie das eigene Leben ändern zu lassen.

So entspricht der Offenbarung das Zeugnis, das Bekenntnis. Es spricht unmittelbar die Personmitte, die Freiheit des Menschen an. Solcher Anruf ist kein welthaftes Geschehen und darum nicht in sich wahrzunehmen. Aber er wird für andere vernehmbar durch die Haltung dessen, der ihm in seinem Leben stattgibt, allerdings nur dann, wenn sie in der entsprechenden Haltung dem andern entgegentreten. Ohne diese Haltung bleiben sie blind für die neue Wirklichkeit. Und es muß so sein. Wird doch Wahrheit dieser Art, Heilswahrheit, die höchste Art von Wahrheit, nicht zuerst um der Erkenntnis willen, sondern um des Heiles willen mitgeteilt. Wo sie nicht dem wahren und echten Heilswillen begegnet, hat solche Erkenntnis keinen Sinn und bleibt darum unzugänglich. Nur sachhafte Wahrheiten stehen jedem beliebig offen, stellen sie doch an die Haltung keinen Anspruch.

Bekenntnis und Überlieferung

Bekenntnis im vollen und eigentlichen Sinn ist also nicht bloß eine Aussage über eine Erkenntnis, sondern etwas, was das ganze personhafte Sein des Menschen umfaßt. Es geht aus von der Person als solcher. Es bedeutet zuerst persönliche Hingabe, nicht an eine abstrakte Wahrheit, sondern an einen personhaft Seienden, religiös an einen personhaften Gott. Es schließt eine Haltung der Bereitschaft als Vorbedingung in sich, dann eine Erkenntnis, die wesentlich mit Anerkennung verbun-

den ist, und damit eine Stellungnahme zur Welt, die nicht in ihrem sachhaften Gehalt, sondern in ihrem existenziellen Wert verwandelt wird; kurz es umfaßt das ganze Leben, soweit es der Freiheit und der Selbstbestimmung unterliegt. Die Erkenntnis ist hier nur ein Moment des Ganzen und hat nur Sinn innerhalb dieses Ganzen. Daraus ergibt sich, daß Glaube der umfassendste und tiefstgehende Zugang zur Wirklichkeit ist; ihm gegenüber sind alle anderen Erkenntnisarten abkünftig und vermindert; sie beschränken sich auf ein Moment aus dem Ganzen; und dieses Moment kann nie das eigentlich Personhafte sein. Denn dieses west seinem Wesen nach nur im Ganzen und kommt außer Sicht, sobald sich der Blick ausschließlich auf ein oder mehrere Momente davon begrenzt. Echter Glaube und das von ihm unzertrennliche Bekenntnis stehen an der Spitze menschlichen Verhaltens und Tuns. Sie sind keinesfalls eine minderwertige und unsichere Art der Erkenntnis.

Voll verständlich wird das religiöse Zeugnis nur für den, der die entsprechende Haltung lebendig einnimmt. Da Zeugnis ablegen nicht nur und nicht zuerst Mitteilung von Erkenntnissen, sondern Aufruf zu bestimmten geistigen Haltungen bedeutet, so ist alle Überlieferung, zuvörderst aber die religiöse Überlieferung, nicht zuerst Weitergabe von Erkenntnissen, sondern Anruf zu bestimmten persönlichen Haltungen, die gewisse Einsichten erst ermöglichen. Wer diese Haltungen einnimmt, steht in Gemeinschaft mit allen, die dies ebenfalls tun. Denn Gemeinschaft wird nicht von reinem Wissen begründet, sondern von gleicher Haltung. Deswegen hat Wissenschaft noch nie für sich allein Gemeinschaft geschaffen. Die überlieferte Lehre ist nur ein Moment der religiösen Gesamthaltung. Der Begriff der Überlieferung würde zu eng gefaßt, wollte man ihn auf Erkenntnisse und Lehren einschränken.

Haltung aber entzündet sich, und zwar um so ausschließlicher, je näher sie ihrem Wesen nach dem Personkern liegt, immer nur an lebendigen Personen. Darum lebt das Zeugnis in und durch die Überlieferung weiter; in dem dargelegten Sinn ist diese grundlegend und kann nicht durch ein Buch ersetzt werden. Dies ist nur in der Wissenschaft und höchstens noch in der Philosophie möglich. Zeugnis und Überlieferung gehören wesentlich zusammen. Selbst der Islam konnte sich nicht mit dem Koran begnügen, sondern mußte auf Überlieferung zurückgreifen. Wer nicht in der Überlieferung lebendig drinsteht, kann das Tiefste, Einmalige, Persönlichste einer höheren Religion nicht erfassen; er bleibt notwendig auf allgemeinere Schichten beschränkt. Dies wirkt sich um so nachteiliger aus, je mehr sich eine Religion auf das personhafte Sein aufbaut, je mehr sie Gott als reine Personhaftigkeit erfaßt hat. Hier am meisten breitet sich die Religion aus durch das Zeugnis von Mensch zu Mensch. Bücher haben nur Wirkung auf Grund des lebendigen Zeugnisses, wie sie auch nur innerhalb der Überlieferung richtig verstanden werden können, da die richtige Haltung, die dazu erfordert ist, nur durch die Überlieferung weitergegeben wird.

Christentum und Bekenntnis

Es ist klar, daß sich die bisherigen Ausführungen am reinsten und ohne Abstrich im Christentum verwirklichen müssen. Ist es doch die Religion des rein personhaften Gottes. Dieser Gott ist auf menschliche Weise verstehbar geworden durch Christus, durch sein Verhalten und sein Wort. Durch sein Leben bringt Christus die inneren Gesinnungen Gottes, dessen Haltung allen Fragen des Lebens gegenüber uns zur Kenntnis. Aber um diese Kenntnis aufzunehmen ist die Bereitschaft vorausgesetzt, aus ihr die Folgerungen für das eigene Leben zu ziehen. Wer solche Kenntnis für richtig hält, kann nicht einfach und ruhig weiterleben, wie er es bisher getan hat.

Darum ist Erkenntnis Christi wesentlich Bekenntnis zu ihm, Bezeugung, daß er die Wahrheit spricht, daß er recht hat. Es gibt keine sogenannte uninteressierte Erkenntnis der Offenbarung. Ist doch ein jeder, was er auch sagen mag, an seinem Heil interessiert. Jeder nimmt an, was er als dem eigenen Heil förderlich ansieht, und lehnt alles das ab, was ihm das Heil verstellen kann.

Aus den gleichen Gründen mußte sich das Christentum durch Zeugnis verbreiten. Schon im Neuen Testament wird die Bereitschaft verlangt, den Glauben durch die Hingabe des eigenen Lebens zu bezeugen, wie Christus die Wahrheit seiner Lehre durch den eigenen Tod besiegelt hat. Es konnte nicht wie eine philosophische Lehre weitergegeben werden. Eine solche wendet sich an die eigene Einsicht des Menschen, eine Einsicht, die grundsätzlich jeder, wenn auch oft nur im Nachvollzug, zu erreichen vermag. Solche Wahrheiten bedürfen des Zeugnisses nicht, sondern nur der theoretischen Hinführung. Das Christentum hingegen lebt wesentlich und darum zu allen Zeiten durch das Bekenntnis seiner Anhänger. Wo dies nicht mehr der Fall ist, werden seine Lehren zu mythischen Einkleidungen von existenziellen Erkenntnissen, die allen Menschen aus ihrer eigenen Kraft zugänglich sind. Alles, was über solche Einsichtigkeit hinausgeht, muß als geschichtlich bedingte Einkleidung verstanden werden, aus der man darum den allzeit gültigen Wahrheitskern herauslösen muß. Der Glaube muß hier in Erkenntnis aus eigener Einsicht übergeführt werden. Einschlußweise setzt diese Lehre voraus, daß Offenbarung weder nötig noch möglich ist, daß es keine Wirklichkeit höherer Art geben kann, die fähig ist, den Menschen anzusprechen und sich ihm zu erkennen zu geben; daß darum das Göttliche nicht eigentlich personhaft ist, sondern eine Art unpersönlicher Weltgrund[2].

Bekenntnis und Wahrheit

Es ist also nicht überraschend, daß die Evangelien Bekenntnisse zu Christus und zur Wahrheit seiner Lehre sind. Und daß sie aus mündlichen Überlieferungen her-

[2] Vgl. Stimmen der Zeit 171 (1962/63) 161–175: Naturwissenschaftliche Kategorien bei Bultmann.

vorgegangen sind, die selbst ebenfalls Bekenntnisse waren. Die Absicht, andere zum Glauben zu führen oder die Gläubigen in ihrem Glauben zu bestärken, wird auch freimütig ausgesprochen. Sie sind Zeugnisse und wollen es sein. Aber da erhebt sich für den heutigen Menschen die Frage: Tut dieser Zeugnischarakter der Wahrheit der Evangelien nicht Abtrag? Schließt der Wille zum Bekenntnis nicht Voreingenommenheit ein? Solche Bedenken sind heute aus zwei Gründen stärker als früher. Einmal, weil die Mittel zur Verbreitung von Nachrichten heute wie nie zuvor entwickelt wurden, aber auch wie nie zuvor zu lügenhafter Propaganda mißbraucht wurden; solcher Mißbrauch wird gar offen als gerechtfertigt erklärt, wenn er nur der eigenen Sache dient.

Wichtiger erscheint ein anderer Grund: dem heutigen Menschen gilt die naturwissenschaftliche Erkenntnis als das Ideal, dem alle Erkenntnis zuzustreben habe und an der sie gemessen werden müsse. Diese Erkenntnisart schließt aber grundsätzlich und wesentlich jeden Willen aus, etwas zu bekennen oder für etwas Zeugnis abzulegen; das hätte hier auch gar keinen Sinn. Der Forscher ist als dieser Mensch unbeteiligt und stellt seine Vorliebe und seine Gefühle zurück; haben diese hier doch keine wesentlichen Beziehungen zum Gegenstand der Erkenntnis. Er ist nur Auge und nur Verstand. Der heutige Mensch meint jedoch, daß jede Wahrheitserkenntnis diese Einstellung erfordere; wo sie fehlt, da könne von wahrer Erkenntnis nicht mehr die Rede sein. Darum ist ihm jede andere Erkenntnisart verdächtig. Will man also den existenziellen Charakter der Evangelien retten, was ohne Zweifel ein echtes und wesentliches Anliegen ist, so meint man, ihnen die geschichtliche Wahrheit absprechen zu müssen, weil beides nicht zusammen bestehen könne; man muß sie entmythologisieren. Diese Ansicht ist unausgesprochen weit verbreitet.

Sie ist aber deswegen nicht weniger falsch. Denn die naturwissenschaftliche Erkenntnis ist Erkenntnis sachhafter Wirklichkeiten, also von Wirklichkeiten, die von sich aus jedem zugänglich sind und die keine besondere menschliche Haltung für ihre Erkenntnis voraussetzen. Das Fallgesetz stellt keine sittlichen Anforderungen, und die Erkenntnis der Atomkraft läßt sich in gleicher Weise für sittliche oder unsittliche Zwecke verwenden. Noch wichtiger ist aber, daß diese Erkenntnisart dem metaphysischen Rang nach nicht die erste ist; nicht sie ist es, die die Wirklichkeit an sich am besten und vollständigsten erfaßt. Sie ist vielmehr abkünftig von der Erkenntnis anderer Menschen als Menschen[3]. Ist diese grundsätzlich falsch, so auch die von ihr abkünftige naturwissenschaftliche Erkenntnis. Auf jeden Fall kann diese als abkünftig inhaltlich nur einen Ausschnitt der Wirklichkeit erfassen, der in der zwischenmenschlichen Erkenntnis als bloßes Moment enthalten ist. Es ist jedoch methodisch und sachlich falsch, von der abkünftigen Erkenntnis her Forderungen an die ursprüngliche zu stellen; nur das Umgekehrte ist statthaft. Meta-

[3] A. Brunner, Erkenntnistheorie (Köln 1948) Teil IV: Die Wissenschaft – Glaube und Erkenntnis (München 1951) Kap. 4.

physisch und zeitlich ist erste Erkenntnis die zwischenmenschliche, und diese beruht auf Glaube und auf Bekenntnis, und zwar um so ausschließlicher, je mehr es um das Menschliche und nicht bloß um das Sachhafte am Menschen geht. Also am reinsten da, wo es sich um das Heil der Person als solcher handelt, wie dies im Unterschied zu den meisten heidnischen Religionen im Christentum wesentlich der Fall ist. Das Christentum könnte nicht den rein personhaften Gott verkünden, beruhte es nicht auf Offenbarung, Glaube und Bekenntnis. Das sind Wesenszusammenhänge, die sich nicht aufheben lassen.

Es ist also falsch, die Evangelien schon wegen ihres Zeugnischarakters für verdächtig zu halten. Gewiß ist alle menschliche Erkenntnis von Irrtum und Einseitigkeit bedroht. Aber es gibt Kennzeichen der Wahrheit. Für existenzielle Wahrheiten ist aber ihre lebendige Verwirklichung ein solches. Zumal wenn diese Verwirklichung keine irdischen Vorteile bringt, sondern im Gegenteil nur Schaden. Darum ist das Martyrium das ausgezeichnete Zeugnis für die Wahrheit, das Martyrium, wenn es nicht ein zufälliges Geschehen ist, sondern aus dem Wesen der Lehre folgt und nicht nur von einem, sondern von vielen übernommen wird. Hätten die Jünger Christi im Umgang mit ihm nicht seine absolute Glaubwürdigkeit, seine bei aller schlichten Menschlichkeit übermenschliche Art lebendig und sicher erfaßt, so hätten sie nicht um den Preis ihres Lebens Zeugnis für ihn abgelegt. Voreingenommenheit kommt gewöhnlich von offener oder versteckter Sorge um einen irdischen Vorteil, den man nicht aufgeben will, und wäre es auch nur der, daß man recht behielte.

Die Evangelien als Bekenntnis

Es war die Absicht der Evangelisten, Tatsachen aus dem Leben Jesu so auszuwählen und so darzustellen, daß an dem Bericht unausgesprochen das aufleuchtete, was sie oder ihre Gewährsmänner an Jesus als dem letzten Quell dieses so einzigartigen Lebens und Sterbens geistig erschaut hatten. Um der Wahrheit dieses Zeugnisses willen mußte das Erzählte wirklich geschehen sein. Hingegen durfte diese oder jene Einzelheit, die mit dem Zeugnis nichts zu tun hat und die darum nicht um ihrer selbst willen berichtet wird, sondern weil ohne solche keine Darstellung möglich ist, einmal ungenau sein; das veränderte ja das Zeugnis nicht. Aus dem gleichen Grund wird auch nicht der geringste Versuch gemacht, über die äußere Erscheinung Christi etwas zu berichten. Solches Wissen, so erwünscht es unserer Neugierde wäre, trüge zu dem, um was es geht, nicht das geringste bei. Ebenso blieb die zeitliche Folge der Geschehnisse an sich gleichgültig; wollen doch die Evangelien nicht berichten, wie sich Jesus zu dem entwickelte, der er war, da sie wohl für die Außenschichten des Menschlichen in ihm (Lk 2, 52), aber nicht für das Eigentliche eine solche Entwicklung annahmen. Immer und überall ging es um

das, was an sich unsichtbar in den Geschehnissen aufleuchtete, unzugänglich für den, der nicht mit der richtigen Haltung hinzutritt, aber überzeugend für den, der Augen hat zu sehen und Ohren zu hören. So bleibt die Erkenntnis des personhaft-geistigen Gottes bei aller Sicherheit unverfügbar, geistig, gebunden an die Person als solche, und nicht an eine unterpersönliche Schicht, wie etwa die Naturwissenschaft der Leiblichkeit des Menschen und ihren Bedürfnissen wesentlich verpflichtet ist.

Wer Christus war, mußte letztlich ein Geheimnis bleiben. Seine Offenbarung konnte es, indem es kund wurde, nur noch tiefer erscheinen lassen; denn sie riß ja neue Abgründe der Größe Gottes auf. Weil er davon nur indirekt, nur hinweisend und durch sein ganzes Leben sprechen konnte, so mußte es so scheinen, als verberge und offenbare er zugleich das Geheimnis seiner Person. Er verbarg es, insofern er jede unmittelbare Aussage darüber vermied, die ja nur mißverstanden werden konnte und auf Irrwege geführt hätte. Er offenbarte es für die, die Ohren hatten zu hören, durch seine Haltung, durch seine Taten, durch die Weisheit seiner Lehre, durch seinen Anspruch, daß an der Stellung zu ihm sich Heil oder Unheil des Menschen entscheide. Im Umgang mit ihm erfuhren die Apostel dieses unsagbare Geheimnis, das sich mit nichts sonst vergleichen ließ. Es stand für sie hinter all seinen Worten und gab diesen erst ihren wahren Sinn. Weil es sich aber letztlich mit nichts anderem vergleichen ließ, mußten sie für die Verkündigung erst die Mittel schaffen, das Unsagbare irgendwie zu sagen, ohne es zu verfälschen. In den verschiedenen Schriften des Neuen Testaments merkt man noch Spuren der tastenden Versuche, die neue Ausdrucksweise zu schaffen und sie so zu schaffen, daß die Einzigartigkeit der Offenbarung nicht in die Niederungen heidnischer Mythen und Fabeln hereingezogen werde. Aber gehalten sind diese Versuche und werden gemessen an der lebendigen Person Christi, die seine Jünger im Umgang mit ihm in ihrer Einmaligkeit und so menschlichen Übermenschlichkeit erfahren hatten. Es ist staunenswert, daß die Evangelisten, die Synoptiker vor allem, bei der Direktheit der Darstellung dieses Umgangs geblieben sind und es nicht gewagt haben, durch eigene Reflexionen das, was sie sagen wollten, zu erläutern; nur Johannes geht in einer Zeit, da diese Erkenntnis schon in der Gemeinde fest verankert war, einen kleinen Schritt darüber hinaus. Sie ließen die Wirklichkeit für sich selbst sprechen in dem unausgesprochenen Bewußtsein, daß kein Mensch außer Christus selbst für sie zu sprechen brauchte und es auch nicht vermöchte.

Die Evangelisten waren vor die schwierigste Aufgabe gestellt, die ein Historiker je zu lösen haben kann. Sie haben sich dieser Aufgabe so erledigt, wie es der Meister selbst in seinem Leben getan hatte. Es war der einzige Weg. Schlicht und einfach suchten sie zu erzählen, was sich zugetragen hatte. Dabei trat für jeden Evangelisten irgendeine Seite der gottmenschlichen Wirklichkeit besonders hervor[4]. Das ist nicht

[4] Vgl. Xavier Léon-Dufour, Les évangiles et l'histoire de Jésus (Paris 1963) 101–224, 458–466.

überraschend. Ist doch nur das Ergebnis der Naturwissenschaften immer eindeutig; denn sie gehen die stofflichen Wirklichkeiten notwendig nur unter der einen Rücksicht der meßbaren Ansdehnung an[5]. Jede geistige Wirklichkeit ist aber so reich und vielseitig, daß sie nicht durch einen einzigen Blick erschöpfend erfaßt werden kann. Sie zeigt sich infolge der Leibgebundenheit des menschlichen Geistes immer nur von einer besonderen Seite her, aber so, daß sie in ihrer Ganzheit als die einigende Mitte und der Quell von allem durchscheint und sich mit offenbart. Ist also eine erschöpfende Darstellung menschlicher Geistigkeit uns nicht gegeben, so noch weniger da, wo es sich um das Geheimnis Christi handelte, in dem die Tiefen der Gottheit wohnen. Aber diese Tiefen sind bei allen Evangelisten, wenn auch mit verschiedener Klarheit, der geheimnisvolle Hintergrund, der das einzelne verständlich und glaubhaft macht. Und um dieses Hintergrundes willen stehen die einzelnen Berichte da.

Weiter ist zu bedenken, daß geistige Wirklichkeiten nicht nur von verschiedenen Seiten her angegangen, sondern auch verschieden tief erfaßt werden können. Auch hier darf man sich durch die naturwissenschaftliche Erkenntnis nicht täuschen lassen. Ist eine mathematische Wahrheit einmal einsichtig geworden, so kann man nicht tiefer in sie eindringen, weil sie selbst keine Tiefe hat; man kann nur von ihr aus zu weiteren Erkenntnissen und auch zu verschiedenen Anwendungen weitergehen. Man kann sie nicht durch Meditation ins eigene geistige Sein aufnehmen. Aber schon ein Kunstwerk kann man um so öfter betrachten und sich davon bereichert fühlen, je mehr es wahre Kunst ist. Den Charakter eines Menschen kann man immer tiefer erfassen, ohne daß Neues hervortritt. Das bereits Bekannte wird nur noch besser erkannt und führt zu innigerer geistiger Gemeinsamkeit. Aus dieser Eigenschaft der Erkenntnis des Geistigen ergibt sich, daß selbst das, was am Geheimnis Christi menschlichem Verständnis noch irgendwie zugänglich ist, nicht auf einmal in seiner Tiefe ausgelotet werden kann. So kamen die Apostel im Umgang mit dem Herrn zu einem ersten Verständnis. Aber mit der Zeit wuchs dieses Verständnis. Züge, deren Bedeutung ihnen zunächst nicht aufgefallen war, traten nun als wichtig und bedeutsam hervor. Vor allem aber wurde das eigentliche Geheimnis selbst, ohne aufzuhören, ein Geheimnis zu sein, gewichtiger und vertiefte den Sinn der Einzelheiten. Von diesem neuen, tieferen Verständnis aus gesehen mußte es den Aposteln erscheinen, als hätten sie den Herrn nicht verstanden, auch da, wo sie ihn nicht eigentlich mißverstanden, wohl aber die Tiefen, die in seinem Tun und in seinen Worten verborgen lagen, nicht bemerkt hatten. Auch hier konnte nur der Blick auf die geistige Ganzheit dessen, was sich im Leben Christi kundgab, ein echtes Ausdrücklichwerden von bisher nur Miterkanntem, aber nicht ausdrücklich Bemerktem und nicht genügend Verstandenem gegen eigenwillige nachträgliche Auslegungen abgrenzen.

---

[5] A. Brunner, Erkenntnistheorie a.a.O. 308 ff.

Bekenntnis in der heutigen Zeit

Aus dem Bisherigen ergibt sich, daß die Auseinandersetzung zwischen den verschiedenen Religionen in der heutigen pluralistischen Gesellschaft nicht in erster Linie von der Theologie und der Wissenschaft zu leisten ist. Deren Arbeit ist zwar von größter Bedeutung und unentbehrlich. Aber die Entscheidung fällt durch das Zeugnis ihrer Bekenner, durch ein Leben, das sich bemüht, in Einklang zu kommen mit dem, was man für wahr hält. Denn schließlich gibt in diesem Ringen die geistige Kraft, die Wirklichkeit, die hinter dem Zeugnis steht und zu den Opfern befähigt, den Ausschlag. Die ruhige, unfanatische Bewährung im Leben gegenüber allen Widerständen der Welt ist das beste Zeugnis für die Wahrheit einer Religion, wie es schon Tertullian gesagt hat: das Blut der Martyrer ist Same für neue Christen. Nur durch die Tiefe und Mächtigkeit der Hingabe und der Opferbereitschaft erweist sich die geistige Wirklichkeit und entscheidet sich, welcher Religion reinere Wahrheit und größere geistige Kraft zukommt, weil sie enger mit der göttlichen Wirklichkeit verbunden ist und sie besser und tiefer erkannt hat.

Man mag bedauern, daß in der heutigen Zeit so viele äußere Stützen des Christentums gefallen sind und so manche Schutzwälle, die man um es herum gezogen hatte, abgetragen wurden. Es ist aber tröstlich zu wissen, daß die Kirche, sosehr sie wünschen muß, daß alles in der Welt dem Reiche Gottes diene, auch ohne diese Stützen bestehen kann. Die eigentliche Kraft erwartet das Christentum seinem Wesen nach nicht aus der Welt, sondern von Gott her, von Gott, der der Welt nicht verhaftet ist und sie nicht braucht. Er wird die Wahrheit auch ohne Hilfe der Welt bewahren können. In der Entblößung von aller weltlichen Hilfe strahlt die geistige Macht um so heller und unmißverständlicher auf.

Das will nicht bedeuten, daß sich der Christ aus der Welt zurückziehen soll. Im Gegenteil, in der Welt muß er die Wahrheit und die Kraft seines Glaubens erweisen. Von seinem Glauben her muß er versuchen, die Welt nach dem Willen Gottes umzugestalten, zuerst die eigene Welt seiner Familie und seines Berufes, dann auch die weiteren Bereiche, in denen er steht. Weil er seinen endgültigen Standpunkt außerhalb der Welt hat, kann er die Welt in Bewegung setzen und sie von der Knechtschaft der Vergeblichkeit und Sinnlosigkeit erlösen (Röm 8, 19–22).

Utopie und Gegenutopie

Hans Gerd Rötzer

Die Geschichte der Utopien, so meint Lewis Mumford[1], sei die andere Hälfte der Geschichte der Menschheit; sie ist der Katalog dessen, was die Menschheit an möglichen Seinsweisen ausgedacht hat, ohne mit ihrer Realisierung in naher oder ferner Zukunft zu rechnen. Die Utopie behandelt das Anders-Sein, vom idealen Vorbild bis zum alptraumhaften Schreckbild; sie ist eine aus der umweltlichen Wirklichkeit entrückte Denkform, ein Modell, das ortlos existiert; denn das Grundverhalten des Menschen und der mögliche Wandel seines Eigenverständnisses lassen sich auf dem Plateau des „Nirgendheim", das keiner aktuellen Lebensform verwandt ist oder sie gar konterfeit, am klarsten und schärfsten durchleuchten. Die jüngste Definition lautet: Der utopische Roman (um ihn geht es im folgenden) ist „die literarische Erscheinungsform der spielerischen Zusammenschau von Mensch, Gesellschaft und Geschichte in einem variablen, bildhaften Denkmodell von raumzeitlicher Autonomie, das die Erkundung von Möglichkeiten losgelöst von der sozialen Wirklichkeit, jedoch mit Bezug auf sie, erlaubt"[2]. Die Utopien – das läßt sich allgemein sagen – sind meist vollkommene und geschlossene Denkmodelle in beiden Richtungen: als harmonisches Sozialgefüge wie auch als diesseitiges Inferno. Obwohl sie nirgends im Raum oder in der Zeit angesiedelt sind, haben sie gleichwohl manche Wirklichkeit beeinflußt, nicht so, daß ein vorgeformtes Modell auf die Geschichte übertragen wurde, sondern nur in dem Maße, als ethische und, enger gefaßt, moralische Perspektiven, die an ihnen durchgespielt wurden, auch in der historischen Zeit reiften.

Um die Begriffe nicht zu verwirren: Da das utopische Denken scheinbar unbegrenzt ist und der menschliche Verstand unentwegt neue Modelle ersinnen kann, ist der utopische Roman keine literarische Gattung im landläufigen Sinn, die sich durch Analysen ihrer formalen Gesetzlichkeiten – wie vielleicht das Drama oder das Epos – bestimmen ließe: Der utopische Roman lebt als Gattung von seinem Inhalt; deshalb haben sich in letzter Zeit besonders Soziologen um seine Bestimmung bemüht[3]. Der Inhalt selbst ist schillernd. Er kann den gesamten Bereich der menschlichen Erfahrung, verbunden mit unendlichen Denkmöglichkeiten des Anders-Seins, umfassen. Da der Autor aber jeweils einer bestimmten Epoche angehört, sich mit ihr identifiziert oder von ihr distanziert, ist der Inhalt von den jeweils

[1] Lewis Mumford, The Story of Utopias (¹1922) (Gloucester ²1959).
[2] Hans-Jürgen Krysmanski, Die utopische Methode (Köln-Opladen 1963) 19.
[3] Neben Krysmanski ist Martin Schwonke zu erwähnen: Vom Staatsroman zur Science Fiction (Stuttgart 1957).

aktuellen Themen der Zeit und den individuellen Intentionen des Autors beeinflußt, auch wenn er durch den Erzählrahmen in eine „autonome Raum-Zeitlichkeit" verwiesen ist. Der behandelte Stoff ist im utopischen Roman der kristalline Extrakt der epochalen Probleme, gefärbt durch die Persönlichkeit des Schreibers. Diese Definition, so mag man einwenden, treffe auch auf andere literarische Werke zu. Das stimmt nicht ganz: Der utopische Roman erhebt nicht den Anspruch auf dauernde Gültigkeit. Er weist wegen seines jeweils zeitbedingten Anlasses nicht notwendig über sich hinaus, auch wenn er mit dem „Trick" Zukunft operiert; sein Wunsch- und Furcht-Denken ist gegenwartsbezogen, die Denkmodelle sind niemals wirklich beziehungslos. Sie sind zwar in sich geschlossen, aber den Anstoß zu ihrem Bau gab die jeweilige historische Zeit mit ihren Schwerpunkten. Diese Tatsache gilt uneingeschränkt von Platon bis Clive Staples Lewis.

Genau zu unterscheiden ist der utopische Roman vom naturwissenschaftlich-technischen Zukunftsroman, der erst mit dem Vormarsch der naturwissenschaftlichen Weltorientierung aufkam und das statische Weltbild durch ein dynamisch veränderbares ersetzte; utopia nämlich besagt nur, daß die Ordnung oder der Staat, der hier entworfen wird, nirgends in der Erscheinungswelt zu finden ist, also ein Denkmodell ist, an dem Verhaltensweisen in der kühlen Zone des Verstandes geübt werden. Der Wunsch nach Verwirklichung ist zweitrangig und oft gar nicht ausgesprochen. Utopia äußert sich nicht über die Zukunft, sie ist eher ein gesellschaftskritisches Spiegelbild der Zeit, wie sie sein könnte bei der optimalen Nutzung der jeweils zeitgemäßen Möglichkeiten. Dies geht auch daraus hervor, daß die älteren Utopien im Raum und nicht in der Zeit „verfremdet" wurden. Die zweite Methode ist eine Erfindung der Neuzeit, im Gefolge der endgültigen Erschließung der Erde. Sie ist ein Ausweg in die Dimension der Zeit und deshalb noch unverbindlicher in ihren Parallelen zur historischen Gegenwart, aber auch um so durchsichtiger auf ihre Absicht hin.

In der letzten Auflage der Encyclopaedia Britannica (1963) wird Utopia folgendermaßen definiert: „an ideal commonwealth whose inhabitants exist under perfect conditions. Hence ‚utopian' is used to denote visionary reform, which fails to recognize defects in human nature."[4] Der utopische Roman war ursprünglich ein Staatsroman. Sein großer Vorläufer ist Platons Dialog über den Staat: der geniale, aber weltfremde Entwurf einer harmonischen Staatsform, die durch das vielrädrige Zusammenspiel des Volksganzen alle Gefahrenmomente eines Umschlags in Tyrannei, Plutokratie oder Ochlokratie ausschaltete. Der einzelne wird als Teil des Ganzen, nicht als autonomes Individuum gesehen. 1900 Jahre später verlegt Thomas Morus: De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia (1516) – den idealen Staat nach Utopia (der Begriff geht auf ihn zurück). Hier spricht nicht mehr der Philosoph, der den zeitlos gültigen (statischen)

[4] Ein ideales Staatsgebilde, dessen Bürger unter den vollkommensten Lebensbedingungen stehen. Seitdem bezeichnet man mit „utopisch" Reformprojekte, die die Beschränktheit der menschlichen Natur nicht zur Kenntnis nehmen.

Idealstaat konstruiert, sondern der Zeitgenosse Heinrichs VIII. Das Werk ist eine chiffrierte Warnung an den „großtyrannischen" König. Das utopische Gegenbild hält ihm die Mißstände der Zeit vor Augen; es ist Zeitkritik und nicht mehr, auch wenn mancher damals noch revolutionäre Gedanke später verwirklicht wurde. Die Zustände im England von damals provozierten das utopische Gegenbild. Es sei das Wortspiel erlaubt: Morus stellt der Kakotopia seine Eutopia gegenüber; – Anders-Sein, aus aktuellem Anlaß erdacht.

An den frühen utopischen Modellen – als Beispiele Platons Politeia und Morus' Utopia – fällt auf, daß sie sich um den Lebensraum und die Freiheit des einzelnen wenig kümmerten. Das Objekt der Betrachtung war die Gemeinschaft. Platon und Morus entwarfen eine stufenförmige Ordnung, in die der einzelne fraglos eingegliedert war. Das Ziel war die Harmonie der Gesellschaft. Die Sorge um den Bürger – das Verhältnis: Gesellschaft und einzelner – lag den Überlegungen noch fern: Der Staat bestand nicht aus Masse, sondern aus Volk, d. h. einem harmonischen Zusammenspiel der Kräfte, ständisch geordnet und in sich geschlossen. Auch Francis Bacon „Nova Atlantis" (1627) und Tommaso Campanella „Civitas Solis" (1623) schufen ihre Wunschbilder im Blick auf die Gesamtheit.

Im 18. und 19. Jahrhundert verdrängte der naturwissenschaftlich-technische Zukunftsroman den utopischen Roman. Jener hatte sich mit der Struktur der Gesellschaft auseinandergesetzt, ohne Mittel vorwegzunehmen, die erst in der Zukunft unter Umständen zur Hand sind. Jetzt aber wurden im Vertrauen auf die unendlichen Möglichkeiten der neuen Naturwissenschaft paradiesische Zukunftsbilder entworfen; alle Sehnsucht der Menschheit wurde in diesen Visionen im voraus erfüllt. Dem Glücksstreben des Menschen schien durch die Perfektion der Technik keine Schranke mehr gesetzt zu sein. Was der Mensch bisher nicht vermocht hatte, vollführte jetzt die Technik spielend für ihn. Diese ungetrübten Zukunftsbilder lebten von der materialistischen Fortschrittsgläubigkeit ihrer Zeit. Die Position des Menschen blieb, wie auch im utopischen Staatsroman, zumindest anfänglich unangetastet: Man sah zwischen der revolutionären Neugestaltung der Erde und dem bisherigen Kanon menschlichen Zusammenlebens noch keinen Widerspruch aufkeimen.

Erst als die Kehrseite der Industrialisierung, das wachsende soziale Elend in den Ballungszentren, das klare Bild der zukünftigen Welt merklich trübte und als die Naturwissenschaft den linearen Fortschritt des Erfolges selbst zu bezweifeln begann, trat der Mensch, der einzelne mehr als die Gesamtheit, wieder in das Blickfeld der Betrachtung: allerdings in veränderter Perspektive; denn die industrielle Revolution hatte die historisch gewachsene Struktur des menschlichen Zusammenlebens zerstört und neue, geschichtslose Gruppierungen geschaffen. Das Eigenverständnis ist nicht mehr auf dem Umweg eines durch sich selbst verunsicherten Denkens, sondern durch die Wirklichkeit selbst attackiert worden. Die Titel der utopischen Romane nehmen zu und begleiten den stürmischen Umbruch im Sozialgefüge.

Nach Krysmanski nimmt der utopische Roman über drei Stufen an der Gesellschaftsreform seit 1880 teil: über die Einbrüche der sozialen Frage, der technischen Frage und der industriell-bürokratischen Gesellschaft[5]. Dies hatte zur Folge, daß der naturwissenschaftliche Zukunftsroman zusehends in die gesellschaftskritische Utopie zurückmündete. Die neuen Materialien wurden zwar beibehalten, sie waren jetzt aber nicht mehr darstellenswerter Selbstzweck oder Objekt des Staunens, sondern nur noch Hintergrund, vor dem die Gesellschaftsordnung beleuchtet wurde. Diese neue Form der Utopie, die bisher interessanteste, ist ihrem Wesen nach negativ. Sie projiziert weder einen Idealstaat, noch weist sie Bahnen steigender technischer Perfektion auf (diese setzt sie stillschweigend voraus), sie schildert weder einen wünschenswerten Zustand noch eine erstrebenswerte Zukunft. Ihr Stoff ist die Angst vor der Macht des mobilisierten Kollektivs, in dem nur noch die Preisgabe des Eigenseins ein Überleben ermöglicht, in dem die Norm alles und Individualität nichts bedeutet.

Die Gegenutopie (dieser Name hat sich neuerdings eingebürgert) ist Zeitkritik vor den Bildern der Zukunft. Entwicklungen, die sich heute anbahnen, werden linear zu Ende gedacht, nicht weil die vorausgesehene Endstufe zu erwarten ist, dies wäre ein naives Zukunftsdenken, sondern weil die potenzierten Symptome der Gegenwart plakativer wirken als die Wirklichkeit selbst. Die Kritik wird von der Endstufe her aufgerollt, in der Art einer „Vor-Realisierung". Der Inhalt der Gegenutopie ist aktuell, das Anliegen der Autoren ist durch „Verfremdung" der Requisiten, ähnlich dem modernen Theater, schärfer herausgestellt. Es wird also, um es nochmals zu betonen, die Endstufe einer sich anbahnenden Entwicklung nicht als zwangsläufiges Ergebnis erwartet, sondern nur als Modell herangezogen, an dem sich die Gegenwart mit größerer Transparenz beurteilen läßt.

Die Gegenutopie ist zwar auf dem Boden der Tradition gewachsen; ihre Autoren verschließen sich aber nicht der technischen und naturwissenschaftlichen Entwicklung, sie fordern nur, daß alle notwendige Wandlung in Zivilisation und Gesellschaft auf den Menschen hin orientiert bleibe und sich nicht frei von ihm und seinen Belangen fortsetze. Sie verlangen, daß keine Entwicklung wertneutral beurteilt werde. Über den Verstand setzen sie die Vernunft. Überall soll der Mensch und sein notwendiger Lebensraum Ausgangspunkt und Ziel sein. Der Satz Carl Friedrich von Weizsäckers: „Die Welt der vorhersehbaren Zukunft ist eine wissenschaftlich-technische Welt"[6] ist keine Hypothese mehr, sondern eine beweisbare Zwangsläufigkeit der Entwicklung. Diese wird in allen Gegenutopien vorausgesetzt und von keinem Autor abwertend beurteilt, da sie ja an sich wertfrei ist. Erst in der Berührung mit dem Menschen verwandelt sie sich zu Abstufungen auf einer objektiven Wertskala.

Während die Utopie früher „Verwirklichung der Idealgestalt einer gelebten

---

[5] Krysmanski a.a.O. 5.

[6] Rede in der Paulskirche. FAZ 1963, Nr. 238.

Kultur" war, wie Erich Bliesener[7] definiert, äußert sich der bewahrende Charakter der Gegenutopie, die das bisher Gewordene retten will, darin, daß die Keime zu möglichen Depravationen der abendländischen Gesellschaftsstruktur im Modell ausgereift werden. Das Wunschbild der Gesellschaft verbirgt sich hinter dem effektvollen Zerrbild. Die vorherrschende Frage in allen Gegenutopien lautet: Bleibt der Bereich des Menschen von der zukünftigen Entwicklung unberührt oder greifen Naturwissenschaft und Technik so nachhaltig in ihn ein, daß wesentliche Voraussetzungen des bisherigen Menschseins aufgehoben werden? Aus der Frage ist zu ersehen, daß hier von einem zuständlichen Menschenbild ausgegangen wird, nicht von einem veränderlichen. Zwar können sich die Umstände wandeln, nicht aber die Substanz des Menschen. Dies wäre gleichbedeutend mit Selbstzerstörung des Menschen. Die Gegenutopisten sind Bewahrer des überkommenen Menschenbildes, und sie warnen vor dessen Auflösung. Sie fühlen sich, unausgesprochen, am Ende einer historischen Epoche, in der das Gewordene nicht mehr gesichert ist. Deshalb stellen sie die Gegenwart durch die Zukunft in Frage. Sie nehmen, als Denkspiel, dem Selbstverständnis der Epoche das bisher feste Fundament. Allerdings werfen sie weniger die Frage nach dem Fortbestand der Menschheit insgesamt auf (wie schon erwähnt), viel eindringlicher diskutieren sie das Los des einzelnen in den Gesellschaftsordnungen durch; denn das Individuum scheint gefährdet, und zwar durch sich selbst und von außen her. Durch die Säkularisation unseres Denkens, durch die industrielle Revolution, durch die soziale Nivellierung und durch die veränderte Größenordnung der Staatenräume ist der einzelne aus dem Mutterboden der Tradition herausgerissen. Die neue Struktur ist ahistorisch, sie verwirft das allmählich Gewordene. Der gesellschaftspolitische Aufbau geschieht von außen her. Er wird nicht auf den Menschen ausgerichtet, sondern umgekehrt: Der Mensch wird in die industriellen Erfordernisse eingeplant.

Die Bedrohung von außen ist offenbar: die Massengesellschaft. Die Versuchung im Menschen selbst wird erst in der Potenz sichtbar, aber sie ist die eigentliche Gefahr. Der Mensch strebt nach Glück. Das Problem der heraufziehenden Zukunft ist das „Problem des Glücklichseins" [8]. Dieser Drang zum Glück verleitet den Menschen, für die Gegenwart wesentliche Rechte preiszugeben, um in der Zukunft das Glück dauernd zu besitzen, wie er hofft. Glück als Zustand ist aber für den Menschen, so wie er sich bisher darstellte, unmöglich; denn es widerspricht seiner anerkannten Unzulänglichkeit. Dauer ist eine Bezeichnung der Vollkommenheit. Deshalb muß der Mensch, so sagt die Gegenutopie, wenn er in die Zuständlichkeit des Glücklichseins versetzt werden soll, „verändert" werden, er muß sein eigentliches Wesen opfern – vor allem die Freiheit der Person; denn dieser Zustand des Glücklichseins kann nur kollektiv errungen werden. Individuelles Verlangen würde das Hochgefühl der Gesamtheit zerstören. Deshalb ist die Gleichschaltung

[7] Zum Begriff der Utopie, Diss. (Frankfurt/M. 1950) 151.
[8] Aldous Huxley, Schöne neue Welt, Fischer Bücherei Nr. 26, 14.

der Individuen die notwendige Vorbedingung zum Ziel. „Ungewöhnlichkeit bedroht mehr als das Leben des einzelnen, sie ist ein Schlag gegen die Allgemeinheit selbst.“ [9] Der einzelne darf nicht zum Kollektivbewußtsein gezwungen werden, dies wäre nur Stückarbeit, er muß das Allgemeine wollen; denn „die wirklich revolutionäre Revolution läßt sich nicht in der äußeren Welt bemerken, sondern nur in den Seelen und Körpern der Menschen“ [10].

Es folgen Beispiele, in denen die unmerklichen Ansätze der Gegenwart in eine solch hohe Potenz gesetzt sind, daß sie unübersehbar werden. Jewgenij Iwanowitsch Samjatin (1884–1937), der zunächst begeistert an der russischen Revolution teilgenommen hatte, wandte sich bereits 1920 in seinem Roman „Wir“ [11] entschieden von ihrem weiteren Verlauf ab. In dem Tagebuch des Raumschiffkonstrukteurs D-503 glossiert er das erhoffte Paradies der klassenlosen Zukunft: der Einzige Staat hat unter der Führung seines unumschränkten Herrschers, des Wohltäters, die Macht an sich gerissen. Der allgegenwärtige Geheimdienst, die Beschützer, sorgt für die strikte Ordnung in diesem Staatsgebilde. Die Bürger sind nur noch Nummern, die nach einem strengen Reglement der Gesetzestafel in totaler Gleichzeitigkeit der Aktionen leben. Der Einzige Staat ist der „Sieg der Masse über den Einzelnen“, der „Sieg der Summe über die Zahl“. Dieser Staat, in dem die Vernunft (!) des Mechanischen die höchste Vernunft ist, beansprucht, der Menschheit vollkommene Zufriedenheit und reines Glück beschieden zu haben. Da sich Vollkommenes aber nur im Zuständlichen verwirklicht, ist in „Wir“ die Freiheit des einzelnen als nicht faßbarer Unsicherheitsfaktor aufgehoben. Nicht Qualität, sondern Quantität erhält das Gefüge: „Dem Ich irgendwelche Rechte dem Einzigen Staat gegenüber einzuräumen, wäre das gleiche, wie wenn man behaupten wollte, daß ein Gramm eine Tonne aufwiegen könne. Daraus ergibt sich der Schluß: Die Tonne hat Rechte, das Gramm Pflichten, und der einzig natürliche Weg von der Nichtigkeit zur Größe ist: Vergiß, daß du nur ein Gramm bist, und fühle dich als millionsten Teil einer Tonne.“ [12] Damit der Einzige Staat im Zustand des Glücks verharren könne, ist alles ausgelöscht, was nicht durch „Subtraktion, Addition, Division und Multiplikation“ erfaßt werden kann: nämlich jegliche Voraussetzung zu einem Eigenleben, das die endzeitliche Harmonie stören würde. Die Ehe ist aufgehoben, der Geschlechtsverkehr im Verhältnis zur sexuellen Potenz der einzelnen Zahlen geduldet. Die Norm ist so gesetzt, daß weder ein Verlangen noch ein Überdruß aufkommt; denn beide sind emotionale Gefühlsäußerungen, die nicht im voraus berechenbar sind und deshalb den Zustand des Glücks und der Zufriedenheit gefährden. „Das, was bei unseren Vorfahren eine Quelle unzähliger, sinnloser Tragödien war, haben wir zu einer harmonischen, angenehm-nützlichen Funktion gemacht, ebenso wie den Schlaf, die körperliche Arbeit, die Nahrungsaufnahme, die Verdauung und alles übrige. Darin zeigt sich, wie die große Kraft der

[9] Huxley a.a.O. 130. [10] Huxley a.a.O. 11.
[11] Jewgenij Iwanowitsch Samjatin: Wir (Köln-Berlin 1958). [12] Ebd. 124.

Logik alles reinigt, was sie berührt."[13] Am Schluß des Buches ordnet der Wohltäter an, daß auch noch die letzte Enklave des Eigenlebens, die Phantasie, operativ entfernt werde. Der Mensch sei nun wunschlos, also glücklich, und somit ungefährlich. Da der Mensch aber nicht auf Zuständlichkeit angelegt ist, wird dieses dämonische Paradies, auch wenn es noch so sehr abgesichert ist, ohne Dauer sein. Damit tröstet Samjatin den Leser. Er sagt: „Es gibt keine letzte Revolution, die Anzahl der Revolutionen ist unendlich."[14] Deshalb ist der Einzige Staat in sich selbst bedroht. Seine nivellierten Zahlen werden sich jedesmal ihrer Eigenheit bewußt, wenn sie mit den Menschen hinter der grünen Mauer, Überlebenden früherer individualistischer Epochen, zusammentreffen.

Die Gefahr, die für den Einzigen Staat in dem immer wieder aufkeimenden Drang zur Individualisierung bestand und nur durch eine riesige Geheimpolizei unterdrückt werden konnte, ist in Aldous Huxleys (1894–1964) „Schöner neuer Welt" beseitigt. Hier sind die Menschen wirklich wunschlos glücklich. Das heißt, sie sind gar keine Menschen mehr, sondern auf Gebärflaschen aufgezogene Retortensprößlinge. Es ist dem Menschen auch die letzte Bindung an sich selbst genommen. Sein Wunschdenken ist durch ein raffiniert ausgeklügeltes System psychologischer und chemischer Beeinflussung während der Embryonalentwicklung in den staatlichen Brutinstituten auf seine ihm zugeordnete Funktion im Staat abgestimmt worden. Die Hierarchie des Geistes ist durch die Hierarchie der Normtypen abgelöst. Das Ziel eines totalitären Staates müsse sein, so meint Huxley in dem späteren Vorwort von 1949, „eine Bevölkerung von Zwangsarbeiten zu beherrschen, die gar nicht gezwungen zu werden brauchen, weil sie ihre Sklaverei lieben"[15]. Dieser Zustand des Glücklichseins sei nur möglich unter Sklaverei in dauernder wirtschaftlicher Sicherheit, und die verringerte politische Freiheit müsse durch eine entschädigungsweise vergrößerte sexuelle Freiheit kompensiert werden.

George Orwells (1903–1947) Roman „1984"[16] könnte in der Gegenwart handeln; im Unterschied zu seinen Vorgängern verwendet er keine uns unbekannten Requisiten. Seine technischen Errungenschaften sind alle schon Wirklichkeit. Deshalb berühren die Schlußfolgerungen aus dem vorgeführten Staatstotalitarismus um so tiefer. Auch läßt sich bei ihm am besten nachweisen, daß in der Gegenutopie Spekulationen über den technischen Fortschritt nur periphere Bedeutung haben, die Gegenutopisten fragen nach dem Los des Menschen. Nicht durch die Perfektion der Technik, sondern durch die Perfektion der Macht wird er verändert. Der große Bruder aus „1984" arbeitet nicht für das Glück der Massen; er will die Macht festigen: nicht für sich, sondern für das Anonymon Partei. Das Machtstreben der Funktionäre kommt der religiösen Inbrunst nahe, ist vielleicht sogar ihr pervertierter Ersatz: der einzelne in der Parteispitze profitiert für sich nichts, sein Selbst löst sich in der kollektiven Ewigkeit der Partei auf. Um die Macht der Partei für

[13] Ebd. 29. [14] Ebd. 183. [15] Huxley a.a.O. 13.
[16] George Orwell, 1984 (Konstanz-Stuttgart [11]1962).

alle Zeiten zu zementieren, wird ein neuer Mensch geschaffen: Die absolute Parteihörigkeit muß ihm Bedürfnis sein. Er soll das Verhältnis zur Natur verlieren. Er soll in kahlen, nüchternen Betonbauten aufwachsen und leben. Der sexuelle Verkehr und die Ehe sollen ihm nur noch in der Form der lustlosen, pflichtbewußten Zeugung erlaubt sein, die eines Tages durch die künstliche Befruchtung ganz beseitigt wird, weil Liebe als Zuneigung Gefühle und Individualität schafft. Die durch sexuelle Enthaltsamkeit provozierte Hysterie wird in Kriegsbegeisterung und Führerverehrung umgewandelt. Der permanente Kriegszustand, der die Massen in Spannung hält, wird zur innenpolitischen Angelegenheit. Und wenn der Krieg zu erschlaffen droht – man könnte fast meinen, Brechts Mutter Courage zu hören –, wird die Kriegshysterie durch einen fiktiven Gegner wieder aufgepeitscht. Der einzelne soll so weit gebracht werden, daß er die Allmacht der Partei nicht nur nach außen anerkennt, sondern es nicht einmal mehr in Gedanken wagt, sich von den Zielen der Partei und ihrem totalen Machtanspruch zu distanzieren. Was 1984 noch der Televisor durch ständige Kontrolle bis in die einzelnen Wohnungen erzwingt, soll später in bedingungsloser Hörigkeit willfährig ausgeführt werden. Das Mittel dazu ist die Neusprache, in der sich nur noch ausdrücken läßt, was der Partei nicht widerspricht. Gegen diesen satanischen Staatsmechanismus vermag sich, so schließt Orwells Roman, nicht einmal mehr die echte Liebe zu behaupten. Dieser Pessimismus ist vollkommen.

Während Samjatin und Orwell sich mit der Pathologie der totalen Macht beschäftigten, versuchte Ernst Jünger (geb. 1895) in dem Roman „Heliopolis“ [17] die Gefährdung des Menschen und seine mögliche Rettung im Spannungsfeld zweier sich widersprechender Herrschaftsformen vorzuführen. Die Oberstadt von Heliopolis kontrolliert der Prokonsul. Er denkt in historischen Ordnungen, den Staat betrachtet er als etwas allmählich im Zusammenspiel der Kräfte Gewachsenes, dessen Ziel und Aufgabe der freie Mensch ist. „Wir wollen die Freiheit des Menschen, seines Wesens, seines Geistes und seines Eigentums, und Staat nur insofern, als diese Güter zu schützen sind.“ – „Die Welt ist auf den Triumph der Freiheit angelegt.“ [18] Freiheit bedeute aber nicht Gleichheit im Sinn von Gleichschaltung. Sie sei nach dem individuellen Selbstbegreifen des Menschen abgestuft, also zwar objektiv verschieden, aber subjektiv gleichwertig. Der Landvogt, der die proletarische Unterstadt beherrscht, „will außerhalb der Geschichte ein Kollektiv zum Staat erheben“, er will „Nivellierung, Atomisierung und Gleichmachung des menschlichen Bestandes, in dem abstrakte Ordnung herrschen soll“, er strebt die „Perfektion der Technik“ an[18]. Die Partei des Landvogts wächst zusehends, da die entwurzelte Bevölkerung den reibungslosen Staatsmechanismus als etwas Angenehmes empfindet, das sie ihrer Pflichten entbindet. Sie verzichtet ohne Widerspruch auf ihre Rechte. Bei dieser fallenden Entwicklung bleibt dem Prokonsul nur

---

[17] Ernst Jünger, Heliopolis (Tübingen 1949). [18] Ebd. 176.

noch die eine Hoffnung: „Es kann keine Ökonomie gedeihen, der nicht die Liebesbeziehung zugrunde liegt“ [19]. So ist der Kampf gegen die totale Macht nicht mit Waffen, sondern mit dem Geist zu führen, den wenige Auserwählte in die Zukunft retten.

Der Trend zum Kollektivbewußtsein resultiert aus der in Macht umgesetzten Technik. Hier greift die Gegenutopie die Gegenwart direkt an. „Nur eine ganz große, auf Dezentralisierung und Selbsthilfe gerichtete Volksbewegung könnte den gegenwärtigen Zug zur Staatsallmacht aufhalten. Gegenwärtig ist kein Anzeichen erkennbar, daß es zu einer solchen Bewegung kommen wird.“ [20] Es bleibt eine Chance: In den meisten gegenutopischen Denkmodellen reicht schon der selbstbehauptende Wille eines einzelnen aus, die dämonische „Harmonie“ zu gefährden. Hinter diesem Handlungstrick, der auf Samjatin zurückgeht, verbirgt sich die Überzeugung, daß dem Menschen wesentlich die Freiheit notwendiger ist als das vordergründige Glücklichsein – und daß schon eine Minderheit freiheitsbesessener Individuen dazu ausreicht, den Menschen, so wie er sein soll, zu bewahren. Ein Trost, vielleicht auch nur Selbstbetrug.

Samjatin, Huxley, Orwell und Jünger durchleuchteten das Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft. Sie versuchten durch ihre Wachträume dem einzelnen die noch wenigen möglichen Wege der Selbstbehauptung in der modernen Massengesellschaft zu weisen. Sie warnten vor allem davor, um momentaner Erleichterungen willen Grundrechte der Person preiszugeben. Sie entlarvten das bedingungslose Glücksstreben des Menschen als gefährlichen Bazillus der heutigen Gesellschaft.

Einen ganz anderen, noch nicht allgemein bedachten Einbruch in das Wesen des Menschen beschreibt Franz Werfel (1890–1945) in seinem Roman „Stern der Ungeborenen“ [21]. Die Handlung spielt in einer astralfernen Zukunft, die Technik ist überwunden. Durch mentale Kraft meistert der Mensch das Leben ohne physische Anstrengung. Der Fluch der Arbeit ist vergessen. Die Erdbewohner haben „eine Art und Weise des Lebens, in der alle Widerstände gegen das Schöne, Gefällige, Angenehme, Schmeichelnde gebrochen zu sein schienen“ [22]. Sie leben im Zustand der Ataraxie leidenschaftslos auf dem Grenzstreifen zwischen Leid und Freude. Durch „Retrogenese“ verwandelt sich der alternde Mensch über mehrere Stufen in den bewußtlosen Urzustand zurück. Der Tod beherrscht das Leben nicht mehr, da der Übergang schwebend ist. Doch um welchen Preis ist das konturenlose Leben eingetauscht? Der Großbischof erklärt dem Gast aus unserer Zeit: „Die alten Zivilisationen, von denen Sie sprachen, mein Sohn, haben wenigstens das Leiden und den Tod auf sich genommen und damit dem Fluch des Erzengels Rechnung getragen. Die heutige Zivilisation aber, in der Sie sich bewegen, die sich selbst die astromentale nennt, ist der betrügerische und raffinierte Versuch, jenem Fluch durch

[19] Ebd. 245. [20] Huxley a.a.O. 13.
[21] Franz Werfel, Stern der Ungeborenen (Stockholm 1946). [22] Ebd. 57.

tückische Machenschaften zu entgehen, jenem Fluch, der uns da befiehlt, das Brot der Erde im Schweiße unseres Angesichtes und mit Sorgen zu essen und demütig zum Staube zurückzukehren, der wir sind."[23] Der Mensch dieser Vision hat sich selbst aufgehoben; denn er negiert seine Kreatürlichkeit. Gebären, Sterben, Leiden und – sich Freuen sind aus dem Sprachschatz verschwunden und werden nur noch von den Bewohnern des urzeitlichen „Dschungels" bejaht, die in einem eschatologischen Endkampf die hybriden Bürger der astromentalen Weltzeit besiegen und die Menschheit zu ihren Quellen zurückführen. Werfels Roman ist sehr umfangreich und mit vielen Erinnerungen an sein Emigrantendasein aufgelockert. Das Grundanliegen aber läßt sich leicht nachzeichnen: Wenn die Menschheit ihre kreatürliche Unzulänglichkeit verleugnet und sich zu rein „mentalen" Wesen transzendieren will, hebt sie sich selbst auf; denn das erfüllte Leben ist eine Wanderung über Höhen und Tiefen. Nur wer den Mut zum Leiden hat, genießt das Leben.

Der Zahl nach sind die Gegenutopien in der utopischen Literatur eine Minderheit. Durch die Qualität ihrer Darstellung und die Intensität ihrer Aussage überragen sie aber die Legion anderer Zukunftsbilder. Ihr Anliegen ist ein moralisches, ihr Ziel ist der freie, selbstbewußte Mensch, der aus sittlicher Verantwortung handelt, seine Unzulänglichkeit hinnimmt und das Bild des Menschen in sich bewahrt.

Die Evangelien und die Geschichte

Zur Instruktion der Päpstlichen Bibelkommission vom 21. April 1964

Norbert Lohfink SJ

Mit einer Verzögerung, die darauf hinweist, daß das Dokument vielleicht sogar noch nach der persönlichen Approbation durch Papst Paul VI. Gegenstand von Auseinandersetzungen gewesen sein könnte, veröffentlichte der „Osservatore Romano" am 14. Mai 1964 die mit dem Datum 21. April 1964 versehene „Instructio de historica Evangeliorum veritate" (Instruktion über die historische Aussage der Evangelien) der Päpstlichen Bibelkommission. Kardinal Bea, der zweifellos zum Zustandekommen dieser Instruktion mitbeigetragen hat, kommentierte sie sofort

[23] Ebd. 256.

in zwei Artikeln der Zeitschrift „Civiltà Cattolica“ [1]. In Deutschland halten die katholischen Neutestamentler – wie man allenthalben hört – die Instruktion für ein ganz ausgezeichnetes Dokument, mit dem jeder Bibelwissenschaftler wirklich zufrieden sein könne. Was sie zu den Evangelien sage, entspreche durchaus den Meinungen der heutigen katholischen Bibelwissenschaft, die sich daher durch dieses Dokument nicht etwa zurückgewiesen oder beengt, sondern nur bestätigt fühlen könne. Da die Frage, ob die moderne bibelwissenschaftliche Auffassung von den Evangelien denn mit der kirchlichen Auffassung zusammenstimme, in den letzten Jahren auch in Deutschland breitere Kreise als nur die Bibelwissenschaftler bewegte, scheint es sinnvoll, in dieser Zeitschrift auf das neue Dokument der Päpstlichen Bibelkommission näher einzugehen.

Der Inhalt der Instruktion

Einleitend wird von der Notwendigkeit wissenschaftlicher Exegese gesprochen. Es wird gemahnt, der Arbeit der Exegeten mit liebevollem Verständnis zu begegnen und Polemiken zu vermeiden. Der Anlaß der Instruktion wird genannt: es werde heute vieles veröffentlicht, was die Wahrheit der Aussagen der Evangelien in Frage stelle. Nähere Hinweise werden nicht gegeben. Es ist also anzunehmen, daß vor allem auch nichtkatholische Literatur gemeint ist. In diese Situation hinein möchte die Päpstliche Bibelkommission einige Richtlinien geben.

1. Zu den *Methoden der Evangelienauslegung.* Nach einer kurzen Bemerkung über die Bedeutung der auslegungsgeschichtlichen Kontinuität wird sofort von den „neuen Hilfsmitteln der Exegese“ gesprochen, die „die historische Methode bereitstellt“. Es kann heute kritisch nach Art und Wert historischer Quellen gefragt werden. Textkritik, Literarkritik, Linguistik sind anzuwenden. Vor allem müssen die historisch bedingten Redeformen und literarischen Gattungen erforscht werden. Schließlich gilt ganz grundsätzlich: „Jedes Mittel, durch das man besseren Einblick in die Eigenart des evangelischen Zeugnisses, in das religiöse Leben der ersten Gemeinden, in Gehalt und Wert der apostolischen Tradition bekommen kann, muß benutzt werden.“

Fällt darunter auch die sogenannte „formgeschichtliche Methode“, die um das Jahr 1920 zuerst von Dibelius und Bultmann – also im nichtkatholischen Raum – für die Evangelien entwickelt wurde und um die heute im katholischen Bereich vor allem die Diskussion geht? Die Instruktion weicht dieser konkreten Frage nicht aus, sondern gibt eine grundsätzlich positive, im einzelnen aber differenzierte Antwort. Wo die Sache es erfordert, kann der Bibelwissenschaftler versuchen, die „gesunden Elemente“ dieser Methode zur Erschließung der Evangelien zu be-

[1] Civiltà Cattolica 115, II (1964) 417–436 und 526–545.

nutzen. Er muß nur darauf achten, die „mit dieser Methode oft verquickten unannehmbaren philosophischen und theologischen Voraussetzungen, die die Methode selbst und ihre literarkritischen Ergebnisse oft verfälschen", nicht mitzuübernehmen. Die wichtigsten dieser oft miteinfließenden Voraussetzungen werden auch aufgezählt: Leugnung der übernatürlichen Ordnung, einer Offenbarung im strengen Sinn, der Möglichkeit von Wunder und Weissagung; ein Glaubensbegriff, der den Glauben von der Geschichte löst; grundsätzliche Leugnung historischer Aussagekraft biblischer Texte; Abwertung der Bedeutung der ursprünglichen Zeugen Jesu und Übertreibung der schöpferischen Potenz der Urgemeinde[2]. „All das widerspricht aber nicht nur der katholischen Lehre, sondern entbehrt auch einer wissenschaftlichen Grundlage und hat nichts mit den wahren Prinzipien der historischen Methode zu tun."

Diese grundsätzlich positive, im einzelnen kritische Übernahme der formgeschichtlichen Methode ist genau das, was die katholische Bibelwissenschaft heute praktiziert. Diese Haltung ist dadurch bedingt, daß diese Methode eben in einem keineswegs voraussetzungsfreien wissenschaftlichen Raum entwickelt worden ist. Auch außerhalb der katholischen Exegese ist sie inzwischen vielfach kritisch durchleuchtet und weiterentwickelt worden.

2. Die *drei Entstehungsstadien der Evangelien.* In diesem Teil der Instruktion wird im Sinn der heutigen wissenschaftlichen Auffassungen ein Überblick über die Entstehung der Evangelien gegeben. Wir übersetzen hier den ganzen Text.

„Christus der Herr berief Jünger, die ihm von Anfang an nachfolgten, seine Werke sahen und seine Worte vernahmen und so befähigt waren, Zeugen seines Lebens und seiner Lehre zu werden. Wenn der Herr seine Lehre mündlich vortrug, hielt er sich an die zu seiner Zeit üblichen Weisen zu denken und zu reden. Er paßte sich der Mentalität seiner Zuhörer an und erreichte, daß seine Jünger seine Lehren fest ihrem Geiste einprägten und im Gedächtnis behielten. Sie verstanden auch richtig die Wunder und die anderen Ereignisse des Lebens Jesu als Tatsachen, die gewirkt wurden, um Menschen zum Glauben an Christus und die Lehre des Heils zu bewegen.

Die Apostel verkündeten vor allem den Tod und die Auferstehung des Herrn, indem sie Zeugnis von Jesus ablegten und treu sein Leben und seine Worte weiter-

---

[2] Vgl. zu diesen Themen folgende Beiträge in dieser Zschr.:
Alonso-Schoekel, Luis: Biblische Theologie des Alten Testaments 172 (1963) 34
Bea, Augustinus: Der heutige Stand der Bibelwissenschaft 153 (1953/54) 91
Brunner, August: Wunder 142 (1948) 161; ders., Wozu lesen wir das Alte Testament? 157 (1955/56) 459; ders., Glaube und Geschichte 163 (1958/59) 100; ders., Glaube und Gemeinschaft 163 (1958/59) 439; ders., Entleerter Glaube 164 (1959) 181; ders., Philosophie und Philosophisches zur Exegese 169 (1961/62) 81; ders., Existenz und Heilsgeschichte 169 (1961/62) 351; ders., Naturwissenschaftliche Kategorien bei Bultmann 171 (1962/63) 161; ders., Der Gott der Geschichte 171 (1962/63) 241
Rahner, Karl: Exegese und Dogmatik 168 (1961) 241
Seibel, Wolfgang: Das Christusbild der liberalen Leben-Jesu-Forschung 163 (1958/59) 266; ders., Der Jesus des Glaubens 164 (1959) 25; ders., Historische Methode und Exegese 166 (1960) 24
Semmelroth, Otto: Die Heilige Schrift als Glaubensquelle 162 (1958) 36
Simmel, Oskar: Mythos und Neues Testament 150 (1952) 33

gaben. Die Form ihrer Verkündigung richtete sich dabei nach der Situation ihrer Zuhörer. Nach der Auferstehung Jesu von den Toten und der klaren Erkenntnis seiner Gottheit hat der Glaube nicht etwa die Erinnerung an die vergangenen Ereignisse ausgelöscht, sondern sie eher umgekehrt gestärkt, weil sich der Glaube ja auf das stützte, was Jesus getan und gesagt hatte. Noch weniger ist Jesus durch den Kult, in dem die Jünger ihn von nun an als den Herrn und den Sohn Gottes verehrten, zu einer ‚mythischen' Gestalt geworden und seine Lehre verändert. Dagegen besteht kein Grund zu leugnen, daß die Apostel die echten Worte und Taten des Herrn ihren Hörern in jenem volleren Verständnis weiterreichten, das sie selbst aus der Verherrlichung Christi und dem Licht des Geistes der Wahrheit besaßen. Wie Jesus selbst nach seiner Auferstehung ihnen die Worte des Alten Testamentes und seine eigenen Worte ‚auslegte', so haben deshalb auch sie je nach den Bedürfnissen ihrer Hörer seine Worte und Taten ausgelegt. ‚Dem Dienste des Wortes hingegeben', haben sie gepredigt, indem sie die verschiedensten Redeformen benutzten, wie es jeweils dem eigenen Ziel und dem Geist der Hörer entsprach; denn ‚Griechen und Barbaren, Weisen und Toren' waren sie Schuldner. Die verschiedenen Formen, in denen die Boten Christus verkündeten, müssen wohl unterschieden und beachtet werden: Katechesen, Erzählungen, Testimonia, Hymnen, Doxologien, Gebete und andere literarische Formen dieser Art, die die Heilige Schrift und die Menschen jener Zeit überhaupt zu benutzen pflegten.

Die biblischen Schriftsteller haben nun diese zunächst mündlich, dann auch schriftlich weitergegebene Urkatechese (denn recht bald haben viele versucht, einen ‚Bericht über die Dinge abzufassen', die den Herrn Jesus betrafen) zum Nutzen der Kirchen je auf die Weise, die der Zielsetzung jedes von ihnen entsprach, in den vier Evangelien niedergelegt. Sie haben aus der Vielfalt des Überlieferungsgutes ausgewählt, sie haben anderes zusammengezogen, sie haben anderes im Hinblick auf den Zustand ihrer Kirchen weiterentwickelt – auf jede Weise versuchten sie zu erreichen, daß ihre Leser die Zuverlässigkeit der Worte, in denen sie unterrichtet waren, erkennen konnten. Die biblischen Schriftsteller wählten aus dem, was sie selbst empfangen hatten, vor allem das aus, was den verschiedenen Situationen der Gläubigen und ihrem angestrebten Ziel entsprach, und sie erzählten das Ausgewählte auch auf die Weise, die die gleichen Situationen und das gleiche Ziel erforderten. Da der Sinn der Aussage auch durch die Erzählungsfolge bestimmt wird, deuteten die Evangelisten die Worte und Taten des Erlösers zum Nutzen der Leser, indem der eine sie in diesen, der andere in jenen Zusammenhang stellte. Deshalb muß der Exeget untersuchen, was der Evangelist beachsichtigte, indem er ein Wort oder ein Geschehen auf eine bestimmte Weise darstellte oder in einen bestimmten Zusammenhang rückte. Die Wahrheit der Erzählung wird dadurch, daß die Evangelisten die Worte und Taten des Herrn in verschiedener Reihenfolge berichten und seine Aussprüche nicht buchstabengetreu, sondern nur sinngemäß und damit verschieden formulieren, nicht angetastet."

Es folgt nun in der Instruktion ein längeres Zitat des hl. Augustinus, das zeigt, daß schon die Kirchenväter viele der Thesen der modernen Evangelienauslegung vertraten. Dann ein ganz erstaunlicher Satz: „Wenn ein Exeget alle diese Umstände des Ursprungs und der Abfassung der Evangelien nicht beachtet und nicht alle richtigen Ergebnisse der neueren Forschung sorgfältig verwertet, dann erfüllt er nicht seine Aufgabe zu erforschen, was die biblischen Verfasser sagen wollten und gesagt haben." Es ist also von der katholischen Kirche her nicht mehr ins Belieben der katholischen Bibelauslegung gestellt, ob sie fundamentalistisch vorangehen will oder moderne wissenschaftliche Methoden benutzt. Sie hat den Weg der Wissenschaft zu gehen. Sie hat den ganzen komplizierten Entstehungsprozeß der Evangelien zu berücksichtigen, den langen Weg vom Leben Jesu über die mündliche Verkündigung der Urgemeinde und der ältesten Kirchen, dann über die ersten Aufzeichnungen des Evangelienstoffes bis hin zur Abfassung der jetzigen Evangelien, die – vor allem das Johannesevangelium – nicht nur die alte Jesustradition überliefern, sondern sie zugleich schon für die Kirche ihrer Zeit theologisch deuten. Die Kirche sieht in einer solchen Arbeitsweise der modernen Exegese keine Gefahr, sondern sogar einen Vorteil. So deutet es wenigstens der nun folgende Satz der Instruktion an: „Da die Ergebnisse der neueren Forschung zeigen, daß Leben und Lehre Jesu nicht einfach als Erinnerungsstoff weitergegeben, sondern als Grundlage des Glaubens und der Sitte der Kirche ‚verkündet' wurden, ist der eifrige Ausleger des Zeugnisses der Evangelisten in der Lage, die bleibende theologische Bedeutung der Evangelien aufzuweisen und die Notwendigkeit und Bedeutsamkeit kirchlicher Interpretation ins Licht zu stellen." Damit ist wohl gemeint, daß schon an der Entstehung der Evangelien in der Kirche und für die Kirche deutlich wird, daß der Offenbarungsglaube immer im Raum der Kirche weitergegeben werden muß. Faktisch ist es ja so gewesen, daß gerade durch die moderne Evangelienforschung in der evangelischen Theologie ein neues Verständnis für die Kirche und die Rolle der lebendigen Tradition aufgebrochen ist.

Ein Hinweis auf die gegenseitige Beziehung von exegetischer Arbeit und kirchlichem Lehramt schließt sich hier passend an, ein längeres Zitat des hl. Irenäus beendet diesen Abschnitt.

3. Die *bibelwissenschaftliche Evangelienauslegung in den kirchlichen Lehranstalten.* In diesem Abschnitt macht die Instruktion darauf aufmerksam, daß sich die Exegesevorlesungen nie im Bereich historischer und literarischer Analysen erschöpfen dürfen, sondern so weit vorangetrieben werden müssen, daß den zukünftigen Priestern wirklich biblische Theologie und damit geistlicher Gehalt geboten wird. Diese Mahnung ist durchaus aktuell. Die außerordentlich komplizierte Methodik der modernen Exegese verleitet sehr leicht dazu, auf halbem Wege stehenzubleiben und sich in dem Gewirr der Vorfragen zu verlieren. Es ist wohl richtig, daß allmählich darauf verzichtet werden muß, in den Hauptvorlesungen der Exegese noch den ganzen Forschungsgang vorzuführen. So wichtig das an sich wäre, man muß

es wohl doch auf exemplarisch behandelte Einzelstellen beschränken und im übrigen die Seminare und Sondervorlesungen dazu verwenden, mit der exegetischen Methodik im einzelnen vertraut zu machen.

4. *Predigt* und *Vulgarisation.* Für die Predigt rät die Instruktion vor allem zu pastoraler Klugheit. Dann stellt sie drei sehr vernünftige Einzelprinzipien auf. 1. Unsichere oder noch nicht wirklich erwiesene neue Theorien soll man nicht auf die Kanzel bringen. 2. Gut begründete neue Ansichten soll man da, wo es sich als notwendig erweist, mit der vom Publikum her geforderten Umsicht vortragen. 3. Beim Nacherzählen biblischer Ereignisse soll man keine erfundenen Einzelheiten hinzufügen, die der Wahrheit nicht entsprechen.

Alle drei Prinzipien wird jeder verantwortungsbewußte Seelsorger, aber auch jeder Bibelwissenschaftler voll unterschreiben. Die Wissenschaft muß oft mit Hypothesen und neuen Denkversuchen arbeiten, bei denen in vielen Fällen von vornherein feststeht, daß sie im dialektischen Fortgang der Forschung nach einigen Jahren wieder überholt sein werden. Das gehört zum Wesen einer lebendigen Wissenschaft – aber es wäre völlig falsch, solche Hypothesen auf die Kanzel zu bringen, wo sie vielleicht erst vorgetragen werden, wenn sie in Fachkreisen schon wieder überholt sind, und wo sie auf jeden Fall vom einfachen Gläubigen nicht in ihrem wahren Charakter als wissenschaftliche Hypothese durchschaut, sondern als Glaubensverkündigung genommen würden. An diesen Sachverhalt denkt die Instruktion wohl vor allem bei ihrem ersten Prinzip. Das zweite Prinzip rechnet mit der Möglichkeit, daß es notwendig werden kann, die Ergebnisse der Evangelienforschung auf die Kanzel zu bringen. Dieser Fall ist dann sicher gegeben, wenn die Gläubigen, die die kirchliche Verkündigung anspricht, einen solchen Grad der Bildung besitzen, daß sie das Recht und die Pflicht haben, auch über ihr Glaubenswissen in reflexer Weise zu verfügen. Er ist aber auch überall da gegeben, wo auch zu den nicht akademisch gebildeten Gläubigen Nachrichten über die moderne Bibelwissenschaft und ihre Ergebnisse gelangen, etwa durch Illustrierte und Fernsehen. Da bei uns in Deutschland beide Voraussetzungen im allgemeinen zutreffen, müssen wir folgern, daß die Seelsorger im Sinn der Instruktion der Bibelkommission verpflichtet sind, sich selbst mit der modernen Evangelienauslegung vertraut zu machen und sie mit angemessener Umsicht in ihren Predigten den Gläubigen weiterzuvermitteln. Selbst in Fällen, wo ein Seelsorger glaubt, sich in seinen Predigten nicht von der heutigen Evangelienauslegung anregen lassen zu dürfen oder wo er es in einem Einzelfall nicht tut, sollte er nie im Stile vergangener Epochen so mit den Evangelien umgehen, daß durch fantasievolle Ausmalung oder psychologisierende Auslegung gar nicht psychologisch gemeinter Einzelzüge unreflex eine Grundauffassung von den Evangelien entstünde, die sachlich falsch wäre. Das gilt vor allem für Kinderpredigten, wo es selbstverständlich weithin falsch wäre, moderne Bibelwissenschaft vorzutragen, wo man aber doch so sprechen soll, daß man

später weiterbauen kann und nicht erst falsche Fassaden abreißen muß, die zunächst unbedacht errichtet wurden.

Ähnliche Prinzipien werden in der Instruktion dann auch für die Schriftsteller aufgestellt, die die Ergebnisse der Wissenschaft in Büchern, Zeitschriften und Zeitungen einem breiteren Publikum zugänglich machen. Es ist nicht nötig, hier im einzelnen darauf einzugehen. Es überrascht ein wenig, daß die Bibelkommission in diesem Zusammenhang gar nicht auf die größten Massenkommunikationsmittel eingeht, auf Illustrierte, Film, Funk und Fernsehen. Da gerade der Film in der nächsten Zukunft eine Großproduktion biblischer Filme vorsieht und in den Bildungsprogrammen des Hörfunks und des Fernsehens ebenfalls in den nächsten Jahren die biblischen Fragen aktuell werden, hätte man sich eigentlich auch dazu einige saubere Grundsätze gewünscht. Hier hätte auch stärker berücksichtigt werden müssen, daß die Produktionen dieser Massenmittel oft nicht im rein katholischen Raum entstehen oder empfangen werden. Damit ergeben sich ganz neue Fragen der Einstellung auf andere Kirchen, die den Evangelien zum Teil fundamentalistischer, zum Teil theologisch unbekümmerter als die katholische Kirche gegenüberstehen. Der pastorale Schlußteil dieser Instruktion der Bibelkommission ist also nicht ganz so befriedigend wie der eigentlich bibelwissenschaftliche Teil. Da auf diesem jedoch der Akzent des Dokuments liegt, fällt das nicht so sehr ins Gewicht.

Ort der Instruktion in der heutigen kirchlichen Neubesinnung

Es könnte sein, daß diese Instruktion unter Geistlichen und Laien die Wirkung hat, zur Vermehrung des Eindrucks beizutragen, der sich im Augenblick auszubreiten scheint: daß die katholische Kirche dabei ist, ihren Glauben aufzugeben und sich irgendwelchen modernen Tagesideen in die Arme zu werfen. Wir formulieren die Sache so scharf, weil es uns scheint, daß man dieses unberechtigte Gefühl nur dadurch eindämmen kann, daß man es möglichst klar beim Namen nennt und so ins Bewußtsein hebt. Im übrigen soll hier nicht grundsätzlich auf dieses Gefühl eingegangen werden, sondern es soll nur darauf hingewiesen werden, daß es jedenfalls für den Gegenstandsbereich der neuen Instruktion völlig falsch ist.

Denn, so eigenartig das klingen mag, die Instruktion der Bibelkommission bringt sachlich nichts Neues. Das legt an sich schon ihre formale Gestalt nahe: „Instruktionen" wollen gewöhnlich nur Erklärungen oder Ausführungsbestimmungen zu schon vorliegenden anderen kirchlichen Dokumenten geben. In unserem Fall handelt es sich dabei um die Bibelenzyklika Papst Pius' XII., die mit dem Titel „Divino afflante Spiritu" am 30. September 1943 erschienen ist.

Diese Bibelenzyklika war tatsächlich Symbol einer Wende in der kirchlichen Haltung gegenüber den Bibelwissenschaften gewesen, in keiner Weise ein Auf-

geben echter Glaubensgehalte. Seitdem die ersten Ansätze der modernen Bibelwissenschaft, vor allem durch das Eingreifen von Bossuet gegen den Oratorianer Richard Simon, im 17. Jahrhundert unterdrückt worden waren, hatte sich diese im außerkatholischen Raum entwickelt und die katholische Kirche hatte stets ein gebrochenes Verhältnis zu ihr. Der Gegensatz verschärfte sich bei Gelegenheit der kirchlichen Maßnahmen gegen den Modernismus zu Beginn unseres Jahrhunderts. Damals wurde auch die Päpstliche Bibelkommission gegründet und erließ zunächst eine Reihe von Dekreten, die zwar im Wortlaut oft sehr vorsichtig formuliert waren, aber in ihrer faktischen Auswirkung die Entfaltung der katholischen Bibelwissenschaft stark hemmten. Trotzdem wurden zur gleichen Zeit die Fundamente für eine bessere Entwicklung gelegt. Zu der in Jerusalem schon bestehenden École Biblique der Dominikaner kam 1909, durch Pius X. selbst gegründet, das dem Jesuitenorden anvertraute Päpstliche Bibelinstitut in Rom. Von diesen wissenschaftlichen Instituten her und selbstverständlich auch von vielen anderen Zentren aus wuchs in aller Stille eine immer leistungsfähigere und auch der Kirche selbst immer weniger verdächtige katholische Bibelwissenschaft heran. Zur gleichen Zeit öffnete sich auch die außerkatholische Exegese immer stärker der theologischen Fragestellung und kehrte in vielen historischen Fragen zu traditionelleren Positionen zurück. Damit wurde sie zu einem annehmbaren, ja angenehmen Gesprächspartner einer katholischen Bibelwissenschaft, die wirklich im modernen Sinn wissenschaftlich sein wollte, ohne doch deshalb zu glauben, das katholische Glaubensbekenntnis aufgeben zu müssen. Als deshalb in Italien im Jahre 1941 unter dem Decknamen Kohenel ein italienischer Priester im Episkopat einen systematischen Verleumdungsfeldzug gegen das Päpstliche Bibelinstitut und die moderne katholische Bibelwissenschaft überhaupt begann, reagierte die Kirche ganz anders als einige Jahrzehnte vorher. Papst Pius XII. stellte sich zunächst in einem Rundschreiben an den italienischen Episkopat vom 20. August 1941 und dann in der genannten Enzyklika vom September 1943 schützend vor die katholische Bibelwissenschaft. In dieser Enzyklika legte er die Prinzipien dar, nach denen eine katholische Bibelwissenschaft vorangehen muß. In diesen Prinzipien ist im Grunde schon all das enthalten, was die neue Instruktion der Päpstlichen Bibelkommission nun konkret für die Evangenlienforschung ausführt.

Deshalb beruft sich die Instruktion auch mehrfach auf die Enzyklika „Divino afflante Spiritu". Vor allem in ihrem ersten, methodologischen Teil kann sie an die Enzyklika anknüpfen. Sie zitiert folgenden Satz: der Exeget solle „untersuchen, was die Redeform oder literarische Gattung, die der biblische Schriftsteller benutzte, zur richtigen Auslegung beitrage; und er sei überzeugt, daß er diesen Teil seiner Aufgabe nicht ohne großen Schaden für die katholische Exegese vernachlässigen könne" [3]. Die Enzyklika spricht zwar hier nicht von der Evangelienaus-

[3] Enchiridion Biblicum Nr. 560

legung, sondern von der Auslegung der Schrift als ganzer. Aber es hätte an sich klar sein sollen, daß dieses Prinzip dann natürlich auch bei den Evangelien anzuwenden ist. Warum war die Instruktion der Bibelkommission 20 Jahre später überhaupt noch nötig?

Noch zu Lebzeiten Pius' XII. und erst recht nach seinem Tode sammelten sich Kräfte, die versuchen wollten, die Kirche in ihrem Verhältnis zur Bibelwissenschaft wieder auf den Stand vor „Divino afflante Spiritu" zu bringen. Es hat keinen Sinn, hier die einzelnen Phasen der zum Teil recht unerfreulichen Auseinandersetzungen zu verfolgen. Vor allem die in verschiedenen italienischen Zeitschriften der Jahre 1960 und 1961 erschienenen Angriffe der Professoren Spadafora und Romeo gegen einzelne Professoren des Päpstlichen Bibelinstituts und auch gegen das Bibelinstitut als ganzes sind einer breiteren Öffentlichkeit bekanntgeworden. Ebenfalls ein Artikel von Kardinal Ruffini im „Osservatore Romano" vom 24. August 1961, in dem dieser in Anspielung an eine Formulierung der Enzyklika „Divino afflante Spiritu"[4] schrieb: „Es ist Sache der Kirche, ‚der Mutter und Lehrerin', über den wahren Sinn der Heiligen Schrift zu urteilen – das haben wir so oft vor dem Altar beschworen (vgl. Professio catholicae fidei – am Anfang des kirchlichen Gesetzbuches – und die Formel des Antimodernisteneides – in AAS 1910, 669–672). Wie könnt ihr also voraussetzen, daß diese Kirche ihren Kindern durch 19 Jahrhunderte das göttliche Schriftwerk dargeboten habe, ohne seine literarische Gattung zu kennen, die doch erst der Schlüssel ihrer genauen Auslegung ist?

Das Absurde einer solchen Annahme wird noch größer, wenn man sich folgendes vergegenwärtigt: Nicht wenige der obengenannten überkritischen Bibelwissenschaftler schlagen nicht nur vor, die Theorie der literarischen Gattungen auf die inspirierten Bücher in neuen Weisen anzuwenden, sie verweisen vielmehr die endgültige Klärung der Frage in die Zukunft. Sie ist nach ihnen erst möglich, wenn man mit Hilfe der Geschichte, der Archäologie, der Ethnologie und anderer Wissenschaften die besondere Art und Weise der Alten, besonders der Orientalen, zu erzählen und zu schreiben besser kennt."

Ein an sich ohne Zusammenhang mit diesen Angriffen erschienenes und inhaltlich recht objektiv formuliertes Monitum des Heiligen Offiziums vom 20. Juni 1961 über die notwendige pastorale Klugheit bei der Behandlung historischer Fragen im Neuen Testament, besonders in den Evangelien, wurde von den Gegnern der modernen Bibelwissenschaft in ihrem Sinn interpretiert und als Waffe benutzt. Es kam in den Jahren 1961 und 1962 zu einer Serie von Amtsenthebungen zum Teil bekannter katholischer Exegeten in Italien, Deutschland und den Vereinigten

[4] Vgl. Enchiridion Biblicum Nr. 561: „Unsere Vertreter der Bibelwissenschaft sollen also ... nichts unberücksichtigt lassen, was die Archäologie, die Alte Geschichte und die Geschichte der alten Literatur an Neuem gebracht hat und was dazu dienen kann, die Absicht der alten Schriftsteller und ihre Art und Weise, zu denken, zu erzählen und zu schreiben richtig zu erfassen." Dazu Nr. 558: „Der Exeget muß sozusagen im Geiste zurückkehren in jene Jahrhunderte des Orients und mit Hilfe der Geschichte, der Archäologie, der Ethnologie und anderer Wissenschaften genau bestimmen, welche literarischen Gattungen die Schriftsteller jener alten Zeit anwenden wollten und in Wirklichkeit anwandten."

Staaten. Am weitesten bekannt wurde die Maßregel gegen zwei Professoren des Päpstlichen Bibelinstituts, die Patres Lyonnet und Zerwick; die Beschränkung ihrer Lehrerlaubnis wurde erst 1964 rückgängig gemacht. Man hoffte, im Herbst 1962 in der ersten Konzilssitzung mithilfe des Schemas „Über die Quellen der Offenbarung" das Ziel, eine kirchliche Desavouierung der Enzyklika „Divino afflante Spiritu", zu erreichen.

Es ist bekannt, daß genau das Gegenteil eintrat. Die Abstimmung vom 20. November 1962 offenbarte eine Konzilsmehrheit gegen den Schemaentwurf, Papst Johannes XXIII. ordnete darauf eine gründliche Umarbeitung des Schemas an. Die nächste Diskussion des inzwischen zum zweitenmal überarbeiteten Schemas wird vermutlich in der 3. Sitzungsperiode im Herbst dieses Jahres stattfinden. Der jetzt den Bischöfen vorliegende Entwurf ist noch geheim. Wir dürfen annehmen, daß in den Kommissionen, die ihn ausgearbeitet haben, die Frage, ob die Kirche zu den von Pius XII. in der Enzyklika „Divino afflante Spiritu" verkündeten Prinzipien weiterhin stehen soll, noch einmal gründlich durchdiskutiert worden ist. Die Gegner der Enzyklika werden sicher alle Gründe vorgebracht haben, die ihnen zur Verfügung stehen. Wenn in dieser Situation Papst Paul VI. veranlaßte, daß die beiden Professoren des Päpstlichen Bibelinstituts rehabilitiert wurden und wenn er nun durch seine Päpstliche Bibelkommission die ganz im Sinne von „Divino afflante Spiritu" abgefaßte Instruktion, von der wir hier berichten, veröffentlichen ließ, dann ist wohl anzunehmen, daß auch der Konzilsentwurf über die „Göttliche Offenbarung" auf der Basis der Enzyklika Pius' XII. abgefaßt sein wird.

Möglicherweise wird es trotz all dem auch in Zukunft noch kleine Auseinandersetzungen über die katholische Bibelwissenschaft geben. Aber gerade nach der neuen Instruktion dürfte es doch klar sein, wo die Kirche steht. Deshalb sollte es vor allem das Anliegen der Seelsorger sein, sich selbst ganz auf die Basis der neueren katholischen Bibelauslegung zu stellen und auch ihren Gläubigen das durch die neue Exegese weithin ganz neu erschlossene Brot des Wortes Gottes nicht vorzuenthalten.

Katholische Schüler an weiterführenden Schulen

Karl Erlinghagen SJ

Im Aprilheft dieses Jahres brachten wir einen Aufsatz über den „Bildungsrückstand der deutschen Katholiken", der sich in erster Linie mit dem Konfessionsproporz unter den Studierenden an wissenschaftlichen Hochschulen befaßte. Das Ergebnis war, daß die Entwicklung nach 1945 für den deutschen Katholizismus äußerst berunruhigende Erscheinungen zeigt. Der prozentuale Anteil der katholischen Studierenden hat seit Kriegsende stetig abgenommen und 1961 – soweit reichten unsere statistischen Belege – seinen Tiefpunkt erreicht. Diese bestürzende Entwicklung hat in der katholischen Öffentlichkeit nicht geringes Aufsehen erregt. In dieser Untersuchung soll die Frage nach den katholischen Schülern an weiterführenden Schulen gestellt werden. Das Ergebnis wird ein ganz anderes sein. Das Zahlenbild ist für den Katholizismus in Deutschland recht günstig, wenn auch noch nicht befriedigend. Aber die Analyse der Zahlen und vor allem ihre Relation zu den Studierenden wirft neue Probleme auf.

Unter weiterführenden Schulen verstehen wir hier die Mittel- oder Realschulen und die Höheren Schulen oder Gymnasien, zu denen auch die Einrichtungen des Zweiten Bildungsweges, die mit dem Abitur abschließen, also die Abendgymnasien und die Institute zur Erlangung der Hochschulreife zählen. Andere weiterführende Schulen wie etwa Wirtschaftsoberschulen lassen wir außer Betracht. Im Vergleich zwischen dem katholischen und dem nichtkatholischen Anteil der Schüler dieser Schulen wird deutlich, ob die Konfessionsverhältnisse mit denen der Gesamtbevölkerung übereinstimmen. Im Vergleich Schülerproporz zu Bevölkerungsproporz liegt ein Fehler, der aber infolge des fehlenden Materials nicht zu vermeiden ist. An sich müßten die Konfessionsverhältnisse auf den weiterführenden Schulen nach Geburtsjahrgängen aufgeschlüsselt und dann in Beziehung zum jeweiligen Geburtsjahrgang selbst gesetzt werden. Leider fehlen entsprechende Zahlen für die Schulen, und die Proporzzahlen für die Gesamtbevölkerung fassen die Geburtsjahrgänge zu Gruppen zusammen. Zudem ist die so entstehende Ungenauigkeit nicht allzu groß und entstellt das Ergebnis unserer Untersuchung nicht. Darüber hinaus werden wir an gegebener Stelle noch einmal auf die möglichen Fehler hinweisen.

Religionszugehörigkeit der Schüler an allgemeinbildenden Schulen in der Bundesrepublik in den Jahren 1953–1961

Quelle: Statistisches Bundesamt Wiesbaden, Fachserie A: Bevölkerung und Kultur, Reihe 10 Bildungswesen, I. Allgemeinbildende Schulen[1] 1956–1961

[1] Verlag Kohlhammer, Stuttgart-Mainz 1964.

Vorbemerkung: Im Bundesgebiet gibt es keine bundeseinheitlichen Erhebungen und Angaben über die Religionszugehörigkeit der Schüler, wie es auch keine solchen über die Lehrer gibt. In den Ländern Hamburg, Bremen und Westberlin wird die Religionszugehörigkeit nicht festgestellt.
Die folgenden Angaben beziehen sich also für das Jahr 1953 auf das Bundesgebiet ohne Hamburg, Bremen, Saarland und Westberlin, für die Jahre 1958 und 1961 auf das gleiche Gebiet, jedoch einschließlich des Saarlandes.

Tab. Nr. 1 *Schüler an Volksschulen*

		kath.	ev.	sonstige	insgesamt
1953	Ist	48,3	50,6	1,1	100
	Soll	47,3	49,9	2,8	100
	Überhang	1,0	+ 0,7	— 1,7	
1958	Ist	49,5	49,1	1,4	100
	Soll	47,3	49,9	2,8	100
	Überhang	2,2	— 0,8	— 1,4	
1961	Ist	50,4	48,2	1,4	100
	Soll	47,3	49,9	2,8	100
	Überhang	3,1	— 1,7	— 1,4	

Tab. Nr. 2 *Schüler an Sonderschulen*

		kath.	ev.	sonstige	insgesamt
1953	Ist	46,6	52,4	1,0	100
	Soll	47,3	49,9	2,8	100
	Überhang	— 0,7	2,5	— 1,8	
1958	Ist	45,4	53,1	1,5	100
	Soll	47,3	49,9	2,8	100
	Überhang	— 1,9	3,2	— 1,3	
1961	Ist	43,7	54,6	1,8	100
	Soll	47,3	49,9	2,8	100
	Überhang	— 5,6	4,7	— 1,0	

Tab. Nr. 3 *Schüler an Mittelschulen*

		kath.	ev.	sonst.	insges.
1953	Ist	31,4	66,6	2,0	100
	Soll	47,3	49,9	2,8	100
	Überhang	— 15,9	16,7	— 0,8	
1958	Ist	34,9	63,1	2,0	100
	Soll	47,3	49,9	2,8	100
	Überhang	— 13,4	13,2	— 0,8	
1961	Ist	37,0	61,3	1,7	100
	Soll	47,3	49,9	2,8	100
	Überhang	— 10,3	11,4	— 1,1	

Tab. Nr. 4 *Schüler an Höheren Schulen* (Gymnasien)[2]

		kath.	ev.	sonst.	insges.
1953	Ist	39,7	58,0	2,3	100
	Soll[3]	40,8	56,0	3,2	100
	Überhang	— 1,1	2,0	— 0,9	
1958	Ist	41,4	56,3	2,3	100
	Soll	47,3	49,9	2,8	100
	Überhang	— 5,9	6,4	— 0,5	
1961	Ist	43,2	54,7	2,2	100
	Soll	47,3	49,9	2,8	100
	Überhang	— 4,1	4,8	— 0,6	

Vergleicht man die vier vorstehenden Tabellen miteinander und in sich selbst, so ergibt sich zunächst, daß in allen Schularten, ausgenommen die Sonderschule, die Zahl der katholischen Schüler zunimmt. In der Volksschule überschreiten die Katholiken in den Berichtsjahren ihr Soll für 1953 um 1,0 %, für 1958 um 2,2 % und 1961 um 3,1 %. Aber auch in den Mittelschulen und Gymnasien steigt der Anteil der katholischen Schüler im berichteten Zeitraum ständig, und zwar erheblich. Jüngere als die Zahlen für das Jahr 1961 liegen z. Zt. auf Bundesebene noch

[2] 1953 ohne Bayern.

[3] Umgerechnet nach der Volkszählung vom 6. 6. 1961 und rückgeschrieben.

nicht vor. Daß sich die Zunahme der katholischen Schüler auf den weiterführenden Schulen gehalten hat, ist aus den wenigen zuhandenen Länderzahlen deutlich und auch für die nicht berichteten Länder zu vermuten. (Vgl. dazu z. B. die Statistiken für 1963 in Bayern, Rheinland-Pfalz und Baden-Württemberg). Allein in den Sonderschulen nimmt die Zahl der katholischen Schüler relativ ab. Wie erklärt sich das?

Fragen wir zunächst nach der Abnahme der katholischen und der Zunahme der nichtkatholischen Schüler auf den Sonderschulen. Die Zunahme der Bevölkerung in der Bundesrepublik von 1953 (51 386 000) bis 1961 (56 227 000) um beinahe 5 Millionen ist in erster Linie dem natürlichen Zuwachs durch zahlreichere Geburten zuzuschreiben. An der größeren Kinderzahl gewinnen an sich alle Schularten, wobei zu erwarten wäre, daß die Konfessionsrelationen gleich blieben. Das ist nun aber nicht der Fall. In den öffentlichen und privaten Sonderschulen hat sich die absolute Zahl der katholischen Schüler zwar auch vermehrt: von 46 086 (1958) auf 52 890 (1961)[4]. Aber die Zahl der nichtkatholischen Schüler an den Sonderschulen stieg beträchtlicher an: von 55 377 (1958) auf 68 104 (1961), wobei erstaunlich ist, daß die Zahl der Mädchen in Sonderschulen durchweg geringer ist als die der Jungen. Im gleichen Zeitraum nahm die Zahl der neu eingerichteten Schulen jedoch nicht sehr erheblich zu: von 1072 (1958) auf 1115 (1961) um 43[5]. Da nun bekanntlich der Bedarf an ländlichen Sonderschulen größer ist als in der Stadt, weil in den Städten schon seit längerer Zeit gute Sondereinrichtungen bestehen, auf dem Lande sonderschulbedürftige Kinder aber die Volksschule besuchen müssen, so ist anzunehmen, daß die Neueinrichtung von Sonderschulen in erster Linie dem Lande und damit der katholischen Bevölkerung, die ja relativ stärker auf dem Lande wohnt[6], zugute kommen müßte. Trotzdem ist die Zahl der katholischen Kinder relativ geringer geworden und liegt 1961 erheblich unter dem Soll.

Aus alledem legt sich der mit größter Zurückhaltung gewagte Schluß nahe, daß katholische Kinder weniger sonderschulbedürftig sind als nichtkatholische. Diese Aussage wird bestätigt – zumindest für die Hilfsschule – durch die breiten Untersuchungen von Karl Valentin Müller[7], die wir an anderer Stelle ausführlicher benutzen. Bei seinen sozialpsychologischen Erhebungen an einer Schülerzahl von 216 000 in Niedersachsen (wo die Katholiken zur gesellschaftlich schwächeren Schicht gehören) stellte er fest, daß sowohl hinsichtlich des Begabungsgrades, der Begabungseigenart, des Sozialverhaltens und der Schulleistungen in Volksschulen die katholischen Kinder zwar in geringerem Maße bei der Spitze, aber auch in erheblich geringerem Maße in den unteren Gruppen zu finden waren. „Die Flügelfelder sind bei den Katholiken schwächer, die (gute) Mitte stärker besetzt. Im Durch-

---

[4] Vgl. A/10 I, S. 67 Tab. II 11. [5] Vgl. A/10 I, S. 61 Tab. II 2.

[6] Vgl. Wirtschaft und Statistik 1964, H. 1.

[7] Karl Valentin Müller, Konfessionelle Unterschiede gesellschaftlicher Haltung. In: Monumentum Bambergense, Festgabe für Benedikt Kraft. Hrsg. von Fritz Sauter (München 1955) 263–283.

schnitt sind die Schulleistungen der katholischen Knaben . . . sogar günstiger als die der evangelischen."[8] Die oben ausgesprochene Vermutung, daß die katholischen Kinder weniger sonderschul- und vor allem hilfsschulbedürftig seien als die nichtkatholischen, findet wenigstens die Andeutung einer Erklärung aus einer pädagogischen Erfahrung dieser Schulen. Die Bezeichnung „hilfsschulbedürftig" sagt nicht eindeutig etwas über Anlage und Begabung aus, sondern lediglich über ein erreichtes oder nicht erreichtes Leistungsniveau. Dieses ist aber nach der Hilfsschulerfahrung ganz wesentlich auch vom häuslichen Milieu abhängig. Dabei spielt die Frage, ob die Familie geordnet oder gestört ist, eine entscheidende Rolle. Die psychische Belastung, der ein Kind aus einer geschiedenen oder in Scheidungsvorbereitung stehenden Ehe ausgesetzt ist, wird so groß, daß nicht nur die Leistungen, sondern auch das seelische Gesamtbefinden stark absinken. Das ist aber für Kinder an der Leistungsgrenze von der Volksschule zur Hilfsschule von großer Bedeutung. Umgekehrt kann ein an der unteren Grenze der Leistung stehendes Kind, ganz gleich welcher Schulart, durch geordnete Familienverhältnisse und ein geborgenes Zuhause außerordentlich gestützt werden. Der familiäre Zusammenhalt bei Katholiken ist wegen des Ehescheidungsverbotes aber größer als bei Nichtkatholiken, die Geborgenheit des Kindes also sicherer. Dies scheint einer der Gründe zu sein, warum weniger katholische Kinder in Sonderschulen sind.

Die Zunahme der katholischen Schüler an Volks-, Mittel- und Höheren Schulen kann nun aber nicht allein durch die (relative) Abnahme an Sonderschulen erklärt werden. Es muß angenommen werden, daß die Geburtenfreudigkeit der Katholiken nach 1945 größer ist als die der Nichtkatholiken und daß infolgedessen in den jeweiligen Geburtsjahrgängen die Zahl der katholischen Kinder relativ zum Bevölkerungsproporz größer ist als der nichtkatholischen[9]. Nur so erklärt sich die allgemeine relative und absolute Zunahme der katholischen Kinder auf den allgemeinbildenden Schulen.

Bei den weiterführenden allgemeinbildenden Schulen (Mittel- und Höhere Schulen) ist das Aufholen der Katholiken ganz erheblich. Zwar ist bis zum Jahre 1961 weder bei der einen noch bei der anderen Schulart der negative Überhang aufgeholt, aber er ist doch erheblich gemindert worden: bei den Mittelschulen von −15,9 % (1953) auf −10,3 % (1961), den Gymnasien auf von −5,9 % (1958) −4,1 % (1961). Die Vergleiche mit den Länderstatistiken zeigen aber, daß nach 1961 die Entwicklung zugunsten der Katholiken keineswegs zu einem Stillstand gekommen ist, sondern sich weiter verbessert hat, wobei das Soll allerdings noch nicht erreicht ist. Die Tabelle Nr. 4 gibt noch eine weitere interessante Auskunft. Da 1953 Bayern in das Berichtsgebiet nicht einbezogen war, lagen die Verhältnisse

---

[8] ebd. 269.

[9] Hier wird die Fehlerquelle sichtbar, die darin liegt, daß das Schülersoll mangels geeigneter Zahlen nicht auf den jeweiligen Geburtsjahrgang bezogen werden kann. Ist der Anteil der Katholiken in einem Geburtsjahrgang stärker, so ist naturgemäß auch ihr Soll des gleichen Jahrgangs auf den weiterführenden Schulen höher.

für die Katholiken besonders günstig. Sie blieben nur 1,1 % unter ihrem Soll. Bayern ist also das Land, in dem es um den katholischen Schüleranteil auf den Gymnasien besonders schlecht steht, und zwar so, daß dadurch auch die Bundesverhältniszahlen stark beeinflußt werden. Gleichzeitig muß aber auf die Landesstatistik für Bayern hingewiesen werden, aus der hervorgeht, daß sich auch in Bayern die Verhältnisse sehr zugunsten des katholischen Schüleranteils auf den Höheren Schulen entwickelt haben.

Tab. Nr. 5

Die Schüler in den Höheren Schulen in Bayern nach der religiösen Zugehörigkeit[10]

Jahr der Erhebung	Schüler insgesamt	davon sind				
		römisch-katholisch	evangelisch	jüdisch	Angehörige sonstiger Religions- und Weltanschauungsgem.	bekenntnisfrei
		%				
1938	70.813	65,0	33,2	0,9	0,3	0,6
1950	117.146	59,6	39,0	0,0	0,5	0,9
1955	146.627	59,5	39,2	0,0	0,6	0,7
1961	139.633	62,2	36,5	0,2	0,6	0,5
1963	149.603	63,7	35,0	0,2	0,6	0,5

Bedenkt man, daß die katholischen Ehen kinderreicher sind (was sich bildungshemmend auswirkt) und die Katholiken zudem aus wirtschaftlich schwächeren Kreisen kommen (was sich verstärkend bildungshemmend auswirkt), so ist die Bildungsanstrengung der Katholiken offensichtlich in den Berichtsjahren erheblich größer als in den frühern. Wenn an dieser Stelle auf eine weitere Erklärung eingegangen werden darf, so muß darauf hingewiesen werden, daß der Besuch weiterführender Schulen nicht mehr mit solchen Opfern verbunden ist wie früher. Einerseits sind die tatsächlichen Ausgaben für den Schulbesuch durch Schulgeld- und Lehrmittelfreiheit geringer geworden. Anderseits ist das Realeinkommen auch der mittleren und unteren Schichten so groß, daß es eine Familie bei gutem Willen schon ermöglichen kann, eines oder mehrere Kinder zur Mittelschule oder zum Gymnasium zu schicken.

Daß unsere Vermutung, nach 1945 seien relativ mehr katholische Kinder als nichtkatholische geboren worden, richtig ist, zeigt auch die Statistik über die absoluten Zahlen der Schüler nach der Religionszugehörigkeit[11]. Die absoluten und relativen Zahlen der Volksschulen zeigt folgende Tabelle.

[10] Wir verdanken diese Angaben Herrn Oberstudiendirektor Dr. Lohbauer vom Bayerischen Statistischen Landesamt.

[11] Vgl. Stat. Bundesamt A/10 I, S. 54 Tab. I, 16.

Tab. Nr. 6 *Religionszugehörigkeit an Volksschulen*

		kath.	nichtkath.	insgesamt
1958	Ist	2.313.320	2.360.658	4.673.978
		49,5	50,5	100
	Soll[12]	48,0	52,0	100
	Überhang	1,5	— 1,5	
1961	Ist	2.521.935	2.483.306	5.005.241
		50,4	49,6	100
	Soll[12]	48,0	52,0	100
	Überhang	2,4	— 2,4	

Die Zahl der katholischen Kinder in den Volksschulen hat also absolut und relativ die der nichtkatholischen überschritten. Das ist um so bemerkenswerter, als die Zahl der katholischen Schüler an den weiterführenden allgemeinbildenden Schulen ebenfalls absolut und relativ zugenommen hat. Die Zahlen aller drei Schularten lassen sich aber nicht addieren, da auf den weiterführenden Schulen auch Geburtsjahrgänge sind, die nicht mehr volksschulpflichtig sind.

Der relativ größere Kinderreichtum der Katholiken in den Geburtsjahrgängen nach dem letzten Weltkrieg wird durch eine Aufschlüsselung der Wohnbevölkerung nach Altersgruppen und Religionszugehörigkeit, die das Statistische Bundesamt aus der Volkszählung am 6. Juni 1961 anstellt, eindeutig bestätigt[13]. Es ergab sich folgende Tabelle, die wir in abgewandelter Form hier wiedergeben.

Tab. Nr. 7 *Wohnbevölkerung nach Altersgruppen und Religionszugehörigkeit (Bundesgebiet ohne Berlin)* Stand: 6. Juni 1961

Alter	insgesamt 1000	kath.	ev.	sonstige	insgesamt
unter 6	5.169.0	49,3	47,5	3,2	100
6—14	6.025.0	47,9	49,5	2,6	100
14—15	704.1	46,2	51,2	2,6	100
15—18	1.943.2	45,2	52,0	2,8	100
18—21	2 493.9	45,1	51,9	3,0	100
21—45	17.731.1	46,1	50,2	3,7	100
45—65	14.052.8	43,7	50,0	6,3	100
65 u. m.	5.823.1	41,7	53,0	5,3	100
Ohne Ang.	35.2	53,4	34,8	11,8	100
Insgesamt	53.977.4	45,5[14]	50,2[14]	4,3[14]	100[14]

[12] Bundesgebiet ohne Hamburg, Bremen und Westberlin.

[13] Statistisches Bundesamt Wiesbaden. Bevölkerung und Kultur. Volkszählung vom 6. 6. 1961. Vorbericht 7: Wohnbevölkerung und Religionszugehörigkeit. S. 6 (Stuttgart-Mainz 1963).

[14] Konfessionsverteilung in der Gesamtbevölkerung (Bundesgebiet ohne Berlin) am 6. Juni 1961.

Tab. Nr. 8 *Kinder bis 15 Jahre nach Altersgruppen und Religionszugehörigkeit (Bundesgebiet ohne Berlin)*

Alter		kath.	ev.	sonstige	insgesamt
unter 6	Ist	49,3	47,5	3,2	100
	Soll	45,5	50,2	4,3	100
	Überhang	3,8	— 2,7	— 1,1	
6—14	Ist	47,9	49,5	2,6	100
	Soll	45,5	50,2	4,3	100
	Überhang	2,4	— 0,7	— 1,7	
14—18	Ist	46,2	51,2	2,6	100
	Soll	45,5	50,2	4,3	100
	Überhang	0,7	1,0	— 1,7	

Die vorstehenden beiden Tabellen bieten Anhaltspunkte zu einer vorsichtigen Schätzung der Weiterentwicklung in den verschiedenen Schularten. Die Gesamtzahl der katholischen Kinder in den allgemeinbildenden Schulen hat in den letzten Jahren zugenommen, und sie wird auch weiterhin noch beträchtlich zunehmen. Der Zuwachs ist in den Geburtsjahrgängen unter 6 so stark, daß der evangelische Bevölkerungsteil nicht nur relativ, sondern auch absolut zum ersten Mal übertroffen wurde. Die Zahl der katholischen Kinder dieser Altersgruppe erreicht mit 49,3 % fast die Zahl aller nichtkatholischen Kinder (50,7 %). Eine weitere Aufschlüsselung der Jahrgänge unter 6 würde vielleicht schon ein Überschreiten der 50 %-Grenze zeigen.

Auf den weiterführenden Schulen (Mittel- und Höhere Schule) ist in Zukunft also auch ein Anwachsen des katholischen Anteils zu erwarten. In welchem Maße das geschieht, läßt sich nicht abschätzen. Auf den allgemeinen Trend zu einer relativ immer stärkeren Beteiligung katholischer Kinder an höherer Schulbildung haben wir an Hand der Statistiken bereits hingewiesen. Es ist allerdings nicht zu erwarten, daß das Soll bei den Katholiken bereits in kurzer Zeit erreicht oder gar überschritten wird. Je stärker der katholische Anteil je Geburtsjahrgang ist, desto höher liegt naturgemäß auch das Soll auf den weiterführenden Schulen. Ist der katholische Bevölkerungsanteil im Durchschnitt 45,5 % (mit diesem Soll haben wir gerechnet, gleichzeitig aber auch auf den darin enthaltenen Fehler hingewiesen), so ist das Soll in der Altersgruppe unter 6 höher, nämlich 49,3 %.

Der Zuwachs auf den Höheren Schulen sollte sich im Laufe der Zeit auf die Steigerung der Zahl katholischer Studenten auswirken. Daß das absolut gesehen zutrifft, haben wir schon gezeigt[15]. Relativ betrachtet wurde das Verhältnis zu den nichtkatholischen Studenten aber immer schlechter. Obwohl die Gründe für die

[15] Vgl. diese Zschr. 174 (1964) 50.

relative Abnahme des katholischen Anteils unter den Studenten nicht ersichtlich sind, mit unvorhergesehenen Schwankungen und Besserung also gerechnet werden muß, so ist eine solche relative Besserung aus dem vorliegenden statistischen Material jedenfalls nicht vorauszusagen. Im Gegenteil, es muß mit einer weiteren relativen Abnahme der katholischen Studenten gerechnet werden. Über die Gründe kann Genaueres erst dann gesagt werden, wenn zuverlässige Statistiken über die Konfessionsverteilung in den einzelnen Jahrgängen der weiterführenden Schulen vorliegen.

ZEITBERICHT

Zu den Vorgängen in Brasilien – Kriminalität in Frankreich – Religionssoziologische Erhebungen in der UdSSR

Zu den Vorgängen in Brasilien

Am 2. April beschloß der brasilianische Bundeskongreß in 8 Minuten die Absetzung des Präsidenten Goulart, nachdem dieser am 13. März ein Dekret unterzeichnet hatte, durch das Bodenenteignungen gegen Entschädigung zugunsten landloser Bauern ermöglicht werden sollten. Außerdem sollten die letzten sieben noch privaten Erdölgesellschaften enteignet werden. Darüber hinaus kündigte er am 15. März eine Reihe von Verfassungsänderungen an, die das Wahlrecht, die Bodenverteilung, das Verbot der KP und die Amtszeit des Präsidenten betrafen. Die Gewerkschaften machten sich die Forderungen des Präsidenten zu eigen. Wüßte man nicht mehr – und im Westen scheint weithin nicht mehr bekannt zu sein –, so möchte man Goulart als das Opfer reaktionärer Kreise, vor allem der Militärkaste ansehen.

Was aber geschah wirklich in Brasilien? Ein Bekannter schreibt der Schriftleitung der Zeitschrift: „Eine kurze und bündige Antwort wäre diese: Mit unendlicher, echt brasilianischer Geduld hat das brasilianische Volk eine Regierung ausgehalten, die nur eine traurige Synthese von Inkompetenz, Korruption und Verrat war; Verrat an der Tradition, Gesetzgebung und Zukunft. Es handelte sich um die ‚Kubanisierung' Brasiliens. Das hatten weite Volkskreise schließlich satt. Das Volk erhob sich, und mit Hilfe des Heeres schüttelte es diese Regierung, die diesen Namen nicht verdiente, energisch und elegant ab, mit einem Mindestmaß von Gewalt.

Der ‚Fidel Castro' Brasiliens sollte und wollte der ehemalige Präsident des Staates Rio Grande do Sul werden: Leonel Brizola, ehrgeizig, gewalttätig, eitel und schlau, hatte er es als Schwager des Bundespräsidenten Dr. Joao Goulart leicht: Geld ohne Maß, eine unbeschränkte Freiheit des Handelns. Goulart brauchte Brizola, um seinen Traum zu verwirklichen: Brasilien, eine Republica Syndical. Brizola brauchte Goulart, um Diktator zu werden.

Wie in einem Schachspiel wurden im Lauf der Zeit alle wichtigen Regierungsposten mit Kommunisten oder mit Kommunistenfreunden besetzt. Die Leitung der lebenswichtigen Betriebe kam hinzu: Treibstoffe, Transportmittel. Langsam, aber sicher wurden wichtige private Unternehmen verstaatlicht: das Handelsflugwesen, die Papiererzeugung, Rundfunk und Fernsehen, sowie die Privatschulen, d. h. 70 % aller Schulen.

Alle Arbeiter, auch die Landarbeiter wurden in Gewerkschaften organisiert, die von Kommunisten beherrscht waren, darunter auch ausländischen, z. B. aus China. So konnte ganz Brasilien mit einem Schlag lahmgelegt werden. Auf dem Land wurden militärisch geschulte Milizen errichtet (‚Ligas Camponezas'). Die Schüler sämtlicher Schulen wurden ausnahmslos in sogenannten ‚Gremios' zusammengefaßt und der elterlichen oder schulischen Autorität entzogen, ja dagegen aufgestachelt. Die Intellektuellen wurden als ‚Geistesarbeiter' organisiert. Hohe Offiziere, auch der Kriegsminister, waren Kommunisten, vor allem aber die Unteroffiziere aller Grade. Diese sollten auf ein gegebenes Zeichen die Offiziere erledigen. Für besondere Zwecke hatte man ‚Elfer'-Terrorgruppen bereit, die mit den modernsten Waffen ausgestattet waren. Die Mehrheit der Politiker in Kongreß und Senat war durch Bestechung, Gewalt oder auch aus Überzeugung der Regierung ergeben. Man fand Listen von solchen, die einfach liquidiert werden sollten, anderen sollte die Alternative gestellt werden: Mitarbeit oder Widerstand = Leben oder Tod.

Leider gelang es den Kommunisten auch, sich in den Klerus einzuschleichen: Meinungsverschiedenheiten im Klerus, Unzufriedenheit mancher Geistlicher, klerikale Leichtgläubigkeit und seelsorgerlicher Eifer bei der Behebung von sozialen Mißständen. Das alles wurde ausgenutzt, bis in den hohen Klerus hinein. Im jungen Klerus herrscht viel geistige Verwirrung, kommunistische Ideen finden Gefallen. Der junge Klerus ist auch dafür verantwortlich, daß die Kommunisten die Leitung der katholischen Studentenbewegung in die Hand nehmen konnten. Auf dem Eucharistischen Kongreß von Curitiba (1959) gelang es dem Kardinal von Rio de Janeiro, D. Jaime Camara, nicht, eine klare Stellungnahme gegen den Kommunismus zustandezubringen.

Aber das Volk blieb doch gesund. Seinen Glauben – trotz allem gegenteiligem Anschein ist das brasilianische Volk gläubig –, seine Freiheit und seinen gesunden Sinn opfert es nicht und für nichts. Was in Deutschland nicht gelang, in Brasilien gelang es: die Machtergreifung eines totalitären Regimes wurde im letzten Augenblick verhindert.

Das Volk war mißtrauisch geworden: Streiks ohne Ende, Inflation, Disziplinlosigkeiten in Heer und Flotte, die von der Regierung gefördert wurden, kleine Unruhen – all das forderte die Geduld des Volkes bis zum Überdruß heraus. Es brauchte keine Anordnung von oben – von weltlicher Seite konnte sie sowieso nicht kommen, und die kirchlichen Autoritäten schwiegen sich aus –, es erhob sich das Volk, an der Spitze fromme, einfache Frauen, den Rosenkranz betend. Sie waren es zunächst allein, dann unterstützt von den Männern und der demokratischen Jugend, die die Verlegung eines lateinamerikanischen Kommunistenkongresses von Belo Horizonte, der Hauptstadt von Minas Gerais, erreichten. Dann jagten sie – das ist buchstäblich zu nehmen – Brizola, der nach Belo Horizonte zu einem neu angesagten Kommunistentreffen kam, in die Flucht. Das Bild der mit dem Rosenkranz gegen die Kommunisten angehenden Frauen hat das Fernsehen für alle Zeiten festgehalten.

Auch das Heer, obwohl bereits stark kommunistisch verseucht, hat sich unter der Führkung tüchtiger Generale wieder gefunden und Brasilien vor einem unvorstellbaren kommunistischen Abenteuer gerettet, in das vermutlich der gesamte Kontinent hineingezogen worden wäre.

Es ist wenig Blut bei dieser Revolution geflossen. Das darf aber nicht zu der Ansicht verführen, als hätte es sich dabei um eine harmlose Angelegenheit gehandelt. Brasilien wurde buchstäblich in letzter Minute vor dem Kommunismus bewahrt."

Kriminalität in Frankreich

Vor dem Krieg zählte Frankreich 41 Millionen Einwohner. Damals waren 640 000 polizeiliche Maßnahmen nötig, also etwa 160 auf je 10 000 Einwohner.

1956 waren es 43 787 000 Einwohner, und die Polizei mußte in 1 Million Fälle eingreifen. Das bedeutet eine Steigerung auf 230 Fälle je 10 000 Einwohner.

Besonders aufschlußreich ist ein Blick auf die Verhältnisse in Paris und seiner Umgebung, den volkreichsten Teil Frankreichs. 1955 (das Jahr wurde gewählt, weil damals der Algerienkrieg noch nicht auf die Hauptstadt übergegriffen hatte und die Polizei noch ihren normalen Aufgaben nachgehen konnte) waren 74 526 Polizeiaktionen notwendig. 1963 war die Zahl auf 125 337 gestiegen, ein Zuwachs um 51 %. 1955 gab es bei 111 Mordfällen 49 Verhaftungen, 1963 bei 201 Mordfällen 166 Verhaftungen. Täglich werden im Departement Seine durchschnittlich 36 Autos gestohlen, von denen 5 % nie mehr wiedergefunden werden. Stark haben die Raubüberfälle zugenommen.

Die Jugendkriminalität hat sich von 1951–1963 verdoppelt. Unter fünf Festgenommenen befindet sich ein Jugendlicher unter 18 Jahren. Am höchsten ist ihr Anteil beim Diebstahl von Zweirädern (70 %), er sinkt dann beim Diebstahl von Autos auf 25 %. Bei Einbrüchen sind sie zu 29 % beteiligt, bei Straßenüberfällen mit 20 %. Demgegenüber macht ihr Anteil an der Gesamtbevölkerung nur 14 % aus und wächst jährlich um etwa 0,5 %. Besonders beunruhigend ist das Ansteigen der Kriminalität unter den Mädchen unter 18 Jahren: 1963 betrug ihr Anteil 12,7 %, während früher ihr Anteil kaum ins Gewicht fiel und ziemlich konstant blieb. Überhaupt läßt sich eine gewisse Umschichtung in der weiblichen Kriminalität feststellen. Von 1881 bis 1951 hielt sie sich mit 7 % auf einer ziemlich konstanten Ebene, seither ist sie auf 11 % angestiegen. Das Bedenkliche aber ist, daß immer häufiger der Fall eintritt, daß Frauen Mitglieder von Verbrecherbanden sind.

Von den Ausländern, die 3 % der Gesamtbevölkerung ausmachen, werden Jahr für Jahr 9 % straffällig, vielfach sind es Nordafrikaner, aber auch „Besucher" der Côte d'Azur.

Aufs Ganze gesehen kann man sagen: 1. Mordfälle kommen heute sehr viel häufiger vor als früher. In Paris wurden 1963 201 Morde begangen, 1937 in ganz Frankreich 196. 2. Vieles, was früher als Vergehen oder Verbrechen angesehen wurde, wird heute kaum mehr als solches betrachtet. Viele Betrügereien, Diebstähle, Scheckschwindeleien werden nicht mehr angezeigt, weil das Bewußtsein des Unrechts geschwunden ist. Das gleiche gilt von Sexualverbrechen. Was früher als Verstoß gegen die Sitten galt, bleibt heute unbestraft. 90 % dieser Vorfälle kommen nicht zur Anzeige.

Der Bericht, den wir den „Etudes", Paris, Juni 1964, entnehmen, schließt mit den Worten: „Unseres Erachtens ist das Beunruhigendste, das allgemeine Sinken der Sittlichkeit und das Abnehmen der Ehrlichkeit. Unter dem Druck einer materialistischen Zivilisation wird man verleitet, zunächst zu begehren, dann sich mit allen Mitteln Geld, Komfort, Luxus und die tausend Vergnügungen einer leichten oder ungebundenen Existenz zu verschaffen."

Religionssoziologische Erhebungen in der UdSSR

Erst jetzt werden Ergebnisse der religionssoziologischen Erhebungen bekannt, die das Historische Institut der Akademie der Wissenschaften der UdSSR im Sommer 1961 in der Provinz Rjasan südöstlich von Moskau von Spezialisten des antireligiösen Kampfes durchführen ließ. Die Untersuchung sollte der Klärung folgender Fragen dienen: Welche religiösen Organisationen bestehen noch? Welche Ideologie liegt ihnen zugrunde? Welche Folgerungen ergeben sich daraus für die

atheistische Propaganda? Über das Ergebnis berichtet die *Revue d'Action Populaire,* Juni 1964, auf Grund der offiziellen russischen Veröffentlichung von 1963 folgendes:

Noch immer halte das Volk die alten Ikonen in Ehren, die einfach zum ererbten Hausrat gehörten: Bilder des Herrn, der Muttergottes, des heiligen Nikolaus. Man wisse auch, daß man sich in allen Nöten an sie wenden könne. Die altehrwürdigen Riten der Liturgie, die religiösen Gesänge, die Schönheit der Gotteshäuser, die z. T. prachtvoll renoviert würden, zögen die Menschen in die Kirchen. Sie böten ihnen auch dann starke Erlebnisse, wenn sie von den hinter den Riten stehenden Glaubenswahrheiten oder von den dargestellten Heiligen wenig mehr wüßten. Vor allem die alte Generation hüte dieses Erbe und suche die Kinder in ihren religiösen Anschauungen zu erziehen. In solchen Fällen habe es die Schule oft nicht leicht, den Kindern diesen „Aberglauben" auszutreiben.

Die Geistlichkeit sehe der atheistischen Entwicklung keineswegs tatenlos zu. Um das Kirchenvolk zu lebendigerer Teilnahme an den Gottesdiensten zu führen, gingen die Priester jetzt dazu über, die Liturgie mitten in der Gemeinde zu feiern (was wohl heißen soll, nicht mehr hinter der Ikonostase?). Alte, in Vergessenheit geratene religiöse Bräuche, wie die Fußwaschung, würden zu neuem Leben erweckt. Manche Priester haben begonnen, den Zeremonien jeweils eine kurze Erklärung vorauszuschicken. Ebenso bereiten sie die Gläubigen auf den Empfang der Beichte und der Kommunion vor, wobei die Lossprechung oft allen gemeinsam erteilt werde. Die Folge dieser pastoralen Bemühungen mache sich deutlich bemerkbar: Die Teilnahme am kirchlichen Leben sei in manchen Gegenden auf das Doppelte, ja das Dreifache gestiegen. So wurden in der Provinz Rjasan im Jahre 1960 60 % der Verstorbenen kirchlich beerdigt, 15 % der Ehen kirchlich eingesegnet. Der Verkauf von Kerzen, Opfergaben und Devotionalien habe ebenfalls einen neuen Aufschwung genommen und stelle eine wichtige Einnahmequelle für die Kirche dar. An den kirchlichen Hauptfesten, an Weihnachten, Ostern und Pfingsten, seien die Kirchen stets voll von Besuchern. Dagegen scheine der religiöse Sinn des Patroziniums nicht mehr empfunden zu werden. Gottesdienste fänden an diesen Tagen nicht mehr statt, sondern nur noch rein weltliche Lustbarkeiten, die oft in Trinkgelage ausarteten.

Was die atheistischen Beobachter vor allem alarmiert, ist die Aktivierung der Predigt. Das Kirchenjahr gibt dem Klerus immerhin 80 mal im Jahr Gelegenheit, öffentlich zu den Gläubigen zu sprechen. Dabei bemühe sich der orthodoxe Klerus durchaus, die Verkündigung den Zeitverhältnissen anzupassen. Die Priester sagten offen, man müsse den Glauben auf eine Weise predigen, die von den heutigen russischen Menschen verstanden werde: „Die Kirche ist lebendig; also muß es in ihr Wandlungen geben." Demgemäß gingen die Priester über Glaubenslehren stillschweigend hinweg, die den heutigen Sowjetmenschen direkt vor den Kopf stoßen müßten, wie die Erschaffung der Welt oder die Unterordnung der Frau unter den Mann. Umgekehrt stellten sie biblische Themen heraus, die mit den neuen sozialen Auffassungen leichter vereinbar scheinen, wie Gemeinschaftsgeist, Sittlichkeit, Arbeitsmoral. Die Geistlichen könnten es sich angesichts der gewaltigen sozialen Errungenschaften des Sowjetregimes heute nicht mehr wie in den zwanziger und dreißiger Jahren leisten, direkt gegen den Kommunismus Stellung zu nehmen.

Heute suche der Klerus den Leuten einzureden, daß Christus ja gerade die soziale Gerechtigkeit habe auf die Erde bringen wollen. Doch sei jeder soziale Fortschritt im Grunde vorläufig. Was letztlich zähle, sei das ewige Leben. Alles komme darauf an, die Wege zu Gott und zum Reich Gottes zu finden. So habe ein Priester den atheistischen Fragestellern gegenüber geäußert: „Der Fortschritt, das ist weder das Flugzeug, noch das Radio, noch die Raumfahrt, sondern der schreckliche Kampf gegen das Böse, das der Vereinigung mit Gott im Wege steht." Niemals, habe ein anderer Priester behauptet, könnten Glück und Fortschritt auf Erden verwirklicht werden.

In derartigen Äußerungen vermögen die atheistischen Berichterstatter nur schlimmste Reaktion

zu erblicken: In dem Augenblick, da sich der Sowjetmensch anschicke, einen beispiellosen Aufschwung der menschlichen Kultur heraufzuführen, falle ihm der alte Aberglaube der Orthodoxie in den Arm. Und vor dem Ergebnis der modernen Naturwissenschaft, das die Grundlagen der Religion erschüttere, nehme die Orthodoxie ihre Zuflucht zur „doppelten Wahrheit": Es gäbe Dinge, die der Naturwissenschaft unzugänglich blieben.

Gleichzeitig wende sich die Predigt auffallend stark den Fragen der Moral zu. Auch das sei geschickte Anpassung; spielten doch Fragen der sittlichen Haltung im Kommunismus eine wichtige Rolle. Gerade auf diesem Gebiet sei es für die Prediger leicht, Querverbindungen zum Denken der Gegenwart zu ziehen. Dabei suchten sie zu zeigen, daß es ohne Religion keine Sittlichkeit gebe. Ein beliebtes Predigtthema sei die menschliche Freiheit. Der Mensch sei nicht, wie Materialismus und Determinismus wollten, an blinde Gesetze gebunden, sondern könne zwischen Gut und Böse wählen und sei für seine Taten verantwortlich. Freilich könne der Mensch nach christlichem Glauben keinen Schritt ohne die göttliche Vorsehung tun, der er wie ein Sklave völlig ausgeliefert sei.

Entgegen dem Kollektivismus der kommunnistischen Moral verträten die orthodoxen Prediger Egoismus und Individualismus. Nach ihnen sei der Mensch nicht der Gesellschaft, sondern einzig Gott verantwortlich. Auch den Wert der Arbeit verfälschten sie, indem sie ihn letztlich nicht in ihrer irdischen Auswirkung auf die Gemeinschaft, sondern in ihrer Ausrichtung auf Gott sähen. So zeige sich bei aller äußerlichen Anpassung immer wieder die Unterträglichkeit und Feindschaft zwischen der rein irdischen kommunistischen Ideologie und dem religiösen Glauben. Ja, es fehle selbst heute nicht an Priestern, die das alte orthodoxe Einsiedlerideal wenigstens in der Form hochhielten, daß sie angesichts des Abfalls und der religiösen Lauheit zu intensivem Gebet, zu Fasten und eifriger Bibellesung aufforderten. Darin könne man mit den Worten eines abgefallenen Priesters nur den Versuch sehen, „die Gläubigen aus dem harten Kampf des Alltags in die lockende Welt der Träume zu versetzen und sie für die Bewältigung des realen Lebens untauglich zu machen".

UMSCHAU

Begrenzte Euthanasie?

Als Werner Catel, der emeritierte Kieler Ordinarius für Kinderheilkunde und Direktor der Universitätskinderklinik in Kiel, im Jahre 1962 sein Büchlein „Grenzsituationen des Lebens / Beitrag zum Problem einer begrenzten Euthanasie" veröffentlichte, lehnte Professor A. Hottinger von der Universitätskinderklinik in Basel in der medizinischen Zeitschrift „Hippokrates" (Heft 19 Jahrgang 1962 S. 815–817) die These Catels, das Auslöschen des Lebens frühkindlicher Idioten sei zu rechtfertigen, in einer eingehenden Besprechung klar und eindeutig ab. In einer Bemerkung eröffnete die Schriftleitung mit dieser Stellungnahme die Diskussion über das Thema der Euthanasie. Doch – soviel ich sehe – ist die damit herausgeforderte Diskussion gar nicht zustande gekommen. Das ist zu bedauern. Denn begreiflicherweise wird heute die Frage der begrenzten Euthanasie allenthalben in der breiten Weltöffentlichkeit diskutiert, nachdem ein Lütticher Gericht Frau Suzanne van de Put, die ihr Talidomidgeschädigtes Kind getötet hatte, freigesprochen hat. Vor allem aber hat der Limburger Euthanasieprozeß Catels These populär gemacht. Es tut dringend not, daß die Diskussion der Öffentlichkeit nicht bloß von kurzschlüssigen und sentimentalisierten Argumenten getragen wird, sondern die in die Sache dringenden, aus ihr selbst geschöpften Argumente ohne jeden billigen Appell an das Gefühl zur Geltung kommen, so daß sie die Meinung der Öffentlichkeit formen.

Ein durch die ganze Presse gehender Bericht (entnommen der „Fuldaer Zeitung" vom 8. Mai 1964) beginnt mit folgender fettgedruckter Zusammenfassung: „Ein ärztliches Bekenntnis zum Prinzip des Gnadentodes hörte das Limburger Schwurgericht am Mittwoch bei der Vernehmung des emeritierten Kieler Ordinarius für Kinderheilkunde und Direktors der Universitätskinderklinik in Kiel, Professor Werner Catel (68). Er war einer der drei Obergutachter im sogenannten ‚Reichsausschuß', die über Leben und Tod der als erb- und anlagegeschädigt gemeldeten Kinder zu entscheiden hatten. Von 1946 bis 1954 war Professor Catel Chefarzt der Kinderheilstätte Mammolshöhe bei Mammolshein (Taunus), die 1953 vom Landeswohlfahrtsverband Hessen übernommen wurde. Er schied dort aus, als er einen Ruf an die Universität Kiel erhielt. Professor Catel bekannte, er stehe seit 1922 auf dem Standpunkt, die Auffassung, der Arzt müsse unter allen Umständen Leben erhalten, sei oberflächlich. ‚Echtes Arzttum bedeutet vielmehr, Leiden zu vermindern! Ziel sei natürlich die Heilung, aber wenn menschliche Wesen noch unter der Schwelle zum Tier lebten, sei das Glück der Familie, der Mütter und der Ehe entscheidend. Professor Catel wurde als Zeuge im Schwurgerichtsprozeß gegen Dr. Hefelmann gehört, der als einziger Angeklagter aus dem Heyde-Sawade-Fall übrigblieb."

Im folgenden geht es uns nicht um eine Stellungnahme zu dem Limburger Prozeß, sondern nur zur These Catels, wie er sie in dem oben angegebenen Buche vertreten hat. Zunächst müssen wir A. Hottinger darin recht geben, daß hier Probleme, die weit über die Naturwissenschaften hinausliegen, sondern im Grunde Probleme der Philosophie, Moral und Religion sind, mit völlig unzulänglichen Methoden angegangen werden. Es geht um die Entscheidungsfrage, ob vorbedachtes, bewußtes Töten eines Menschen unter bestimmten Bedingungen gerechtfertigt werden könne, ob es also zureichende Gründe irgendwelcher Art gibt, die dem Arzt erlauben oder gar ihn zwingen, einem menschlichen Wesen das Leben zu nehmen.

Für gewöhnlich ist der Naturwissenschaftler von heute „Positivist", d. h. er geht nicht bloß einer Beantwortung meta-physischer Fragen aus dem Wege, sondern leugnet sehr oft die Möglichkeit ihrer Beantwortung. Faktisch aber läßt sich schon in der Wissenschaft, vor allem aber im praktischen Leben ein positivistischer Standpunkt nicht durchhalten. War zunächst meta-physische Wahrheit überhaupt geleugnet, so schiebt sich bei einer Konfrontierung mit den Forderungen des tatsächlichen Lebens eine ungeklärte unkritische Metaphysik dazwischen, aus der heraus dann argumentiert wird. Eben das liegt bei Catel vor. Von Binding und Hoche beginnend werden bei der Argumentation Hippokrates, Reinhold Schneider, Goethe, Hölderlin, der Talmud, Hexenprozesse, Wiedertäuferbehandlung, Thomas von Aquin, Luther, Papst Pius XII., Jaspers und viele andere bemüht, ohne daß es dabei zu einer wirklich wissenschaftlich-sachlichen Diskussion der grundlegenden Argumente käme.

Sieht man sich die einzelnen Bedingungen, unter denen Catel eine Euthanasie für erlaubt hält, etwas näher an, so kann man feststellen, daß hier mehrere Wesensbegriffe vom Menschen (und seiner Entstehung) durcheinandergehen. Die Euthanasie bei einem idiotischen Kinde ist nach Catel zu bejahen, wenn

1. das Kind nur eine „massa carnis" (Luther) darstellt,
2. es keine geistige Seele besitzt,
3. es nach weltlichem und kanonischem Recht keiner Willensentscheidung fähig ist,
4. ohne Möglichkeit eines geistigen Rapports mit seiner Umgebung lebt,
5. durch menschliche Pflege nicht zu menschlicher Entfaltung gebracht werden kann.

Wenn wir Catel beim Wort nehmen, dann ist der Mensch zunächst ein Wesen, das eine geistige Seele besitzt. Darin können wir ihm recht geben geben und davon können wir in unserer Argumentation ausgehen. Dürfen wir einem mißgebildeten Kinde aus irgendwelchen Gründen den Besitz einer geistigen Seele absprechen? Ist es möglich, wie es Luther getan haben soll, ein 12jähriges idiotisches Mädchen als bloße „massa carnis" zu bezeichnen, weshalb ihre Tötung keine Verletzung des fünften

Gebotes wäre? Catel betont, daß ähnliche Äußerungen bis in die Gegenwart hinein erfolgt seien und zitiert den Hamburger Medizinprofessor Kautsky, der 1961 schrieb: „Es hieße, unsere gesamte Kenntnis des menschlichen Organismus über Bord werfen, wollte man nicht anerkennen, daß dem Gehirn (wahrscheinlich sogar nur in bestimmten Teilen) eine einzigartige Bedeutung für die Manifestation des Geistes zukommt, ja, daß es für diese schlechthin notwendig ist. Wenn daher diese Teile des Gehirns ganz und gar fehlen oder irreversibel ausgefallen sind, also ein Wirksamwerden der Geistesseele nicht einmal potentiell (wie bei einem Embryo oder in tiefer Narkose) gegeben ist, kann man nicht oder nicht mehr von einem lebenden Menschen sprechen. Es handelt sich dann vielmehr um einen Leichnam mit mehr oder weniger künstlich oder spontan erhaltenen Teilfunktionen (Atmung, Kreislauf usw.), um das, was man in der Physiologie ein überlebendes Präparat nennt (ebenso könnte man bei einer Mißgeburt, der das Gehirn total fehlt, nicht von einem Menschen sprechen)" (S. 111).

Verständlich war für die Zeit Luthers die mögliche Behauptung, ein idiotisches Kind stelle nur eine „massa carnis" dar, die keine Geistseele besitze, weil man in der damaligen Zeit noch auf dem Boden der alten auf Aristoteles zurückgehenden Zeugungstheorie stand, der auch die mittelalterlichen Scholastiker anhingen. Diese Zeugungstheorie ist eine ausgesprochene Stufentheorie. Sie behauptet, daß die erste Stufe der „generatio" nur vegetatives Leben zeuge. Erst nach dem Durchlaufen dieser ersten Vorstufe, die bis zu einer gewissen vegetativen Formung führe, sei der Keim fähig, in einer zweiten Zeugungsstufe animalisches Leben zu erhalten. Nach einer weiteren Reifung komme es dann zur Beseelung des menschlichen Fötus durch die Geistseele, beim männlichen Keime etwa am 40. Tage, beim weiblichen etwa am 80. Tage. Damit werde erst aus dem bislang animalischen Wesen ein beseelter Mensch. In modernem Kleide ist diese Stufentheorie wieder belebt worden durch jene Theorie, die durch das sogenannte „Biogenetische Grundgesetz" – jedenfalls in seiner alten Formulierung – gekennzeichnet ist. Danach durchläuft der Menschenkeim wirklich die Vorstufen von Amöbe, Wurm, Fisch, Reptil, Lurch usw.

Beide Generationstheorien sind – wie wir heute wissen – biologische Irrtümer. Indes besteht in gewissen Kreisen gegenwärtig ein Interesse daran, diese alten Theorien wieder aufleben zu lassen. Leben wir doch in einer Zeit, in der auf eine Lebendgeburt zwei Abtreibungen kommen. Um den Abtreibungen den Charakter des Menschen-Mordes zu nehmen, möchte man gern den Fötus einen Adnex des mütterlichen Uterus oder ein bloß animalisches Wesen nennen. Das geht indes nicht an.

Der menschliche Keim hat eine von vornherein spezifische Entwicklung auf den Menschen hin. Folglich muß diese Entwicklung geleitet sein von einem spezifischen Werdeprinzip, das kein anderes sein kann als die menschliche Geistseele. Auch wenn die Ausgangsstufen gewisse Ähnlichkeiten mit Tierkeimen zeigen, auch dann noch, wenn gewisse Anklänge an die Phylogenese vorliegen, so handelt es sich doch immer schon um menschliche Entwicklungsstufen[1]. Mithin müssen wir annehmen, daß der Mensch vom ersten Augenblick seines Lebens ab Mensch ist, d. h. sein Organismus geleitet und belebt ist durch eine spezifisch menschliche Seele.

Wir wissen heute, daß in dem Augenblicke, wo die Befruchtung der weiblichen Eizelle durch die männliche Samenzelle stattgefunden hat, sich das befruchtete Ei sofort völlig gegen die Außenwelt abschließt und ein eigenes individuelles Dasein beginnt. Zwischen Mutter und Kind befindet sich ein sogenannter intervillöser Raum, eine Art Niemandsland. Mutter und Kind sind als Lebewesen streng voneinander getrennt. Kein Nerv, kein Gefäß, keine Muskelfaser, überhaupt keinerlei organische Verbindung führt von einem Lebewesen zum anderen. Bezieht auch der embryonale Organismus vom mütterlichen Organismus seine Lebensstoffe, so führt er doch von vornherein ein eigenes individuelles Leben. Die Beobachtung des anato-

[1] Vgl. hierzu: Geraldine Lux Flanagan, Die ersten neun Monate des Lebens. Mit einem Nachwort von Adolf Portmann. 1963.

misch-biologischen Tatbestandes zeigt „das vom intervillösen Raum in allen Phasen seines vorgeburtlichen Daseins rings umgeben sich entfaltende Lebewesen als in sich abgeschlossenes Individuum eigener Prägung, mit eigenen Wachstums- und Ernährungsverhältnissen, mit eigenem vom mütterlichen völlig verschiedenen Kreislauf usw., also als einen selbständigen Träger des Lebens. Die Kommunikation mit dem mütterlichen Organismus über den intervillösen Raum hebt diese Selbständigkeit nicht auf.“ [2]

Das befruchtete Ei, das seinen Lebensstart beginnt, ist ein Totum von vornherein, dem die „Totipotenz“ zu allem, was zu einem Menschen gehört, zugesprochen werden muß, auch wenn die Einzelheiten dieses Totum noch nicht actu ausgebildet und funktionsfähig sind. Das lebendige Totum ist ganz anderer Art als etwa das künstlich maschinelle Totum, sagen wir eine Uhr. Die Uhr als totum compositum ist nur ein Ganzes, wenn es alle wesentlichen Teile hat, aus denen es zusammengesetzt ist. Es hat sich seine Teile weder gegeben, noch vermag es sie bei Verlust wiederherzustellen. Seine Totalität hängt darum an der von außen hergestellten Integrität. Ganz anders ist es beim Lebewesen. Seine Totalität hängt nicht an einer von außen gemachten Integrität. Vielmehr ist sie ihm wesentlich innerlich. Es besitzt alle seine Organe und Fähigkeiten von vornherein, zwar nicht morphologisch präformiert, aber dem Bestand der Anlagen nach. Es besitzt die Fähigkeit, ein Zentralnervensystem auszubilden, das in seiner Entwicklung ja bekanntlich den übrigen Organen vorauseilt. Auch das Gehirn gehört zu den Organen, die zunächst nur der Anlage nach da sind und erst nachher ausgebildet werden. Es besteht kein Unterschied zwischen dem Keim vor und nach der Ausbildung des Gehirns dem Wesen nach so, daß erst nach Ausbildung des Gehirns von einem menschlichen Wesen gesprochen werden könnte. Sowohl die aktuell vorgenommene Ausbildung wie die Betätigung der ausgebildeten Organe und Fähigkeiten sind bloß Entwicklungsschritte ein und desselben Wesens. Diese Wesensidentität im Kerne ist von vornherein gegeben und bleibt auch erhalten, wenn seine Organe nicht tätig sind oder nicht tätig sein können. Es ist völlig abwegig, einem Menschen in tiefer Narkose den Besitz der Geistseele absprechen zu wollen. „Geist“ besteht nicht bloß, wie ein irriger „Aktualismus“ [3] meint, im aktuellen geistigen Tun. Vielmehr ist schon die – wenn auch latente – Fähigheit dazu geistiger Art. Ja, sogar jenes Lebensprinzip, das Organe und Fähigkeiten zu geistigen Akten ausbildet, muß als geistiges angesprochen werden. Es ist – wie neuestens Adolf Portmann wieder richtig erkannt hat – das allen Einzelbildungen vorausgehende Bildungsprinzip. Es ist und bleibt als solches vorhanden, auch wenn auf Grund irgendwelcher Defekte die Gesamtausbildung der Organe und Fähigkeiten gestört wird.

Damit kommen wir auch zu einer richtigen Verständlichmachung der menschlichen „Monstra“. Deren Defekte sind keineswegs nach Art von maschinellen Defekten zu verstehen, wo es auf die von außen gesetzte Integrität aller wesentlichen Einzelteile des totum compositum ankommt. Vielmehr ist die innere Totalität das Vorgegebene, das in der Ausbildung mannigfache Störungen erfahren kann. Diese Störungen können auf Erbe und Umwelt zurückgehen. Wir wissen, daß es in der Entwicklung kritische Phasen gibt, wo eine erhöhte Empfindlichkeit auf störende Einflüsse vorhanden ist. Vom Zeitpunkt der Befruchtung an steuern die von beiden Eltern auf das Kind übertragenen Erbanlagen die fortschreitende Entwicklung. Störungsmöglichkeiten können einmal ausgehen vom Genotypus selbst (Gen-Inkompatibilitäten, Genaberrationen). Von der Umwelt herkommende Störungen können herrühren von jonisierenden Strahlen, von physikalischen, chemischen und mechanischen Faktoren, von Infektionen der Mutter, von endokrinen Faktoren wie von der Ernährung her. Eine sehr gute Übersicht über die bisherigen „Ätiologischen Untersuchungen bei Mißbildungen“ hat

---

[2] M. Dorer, Die menschliche Person im vorgeburtlichen Dasein, in: Der Arzt in der technischen Welt, München 1961, 296–299.

[3] Vgl. hierzu: G. Siegmund, Der Mensch in seinem Dasein. Phil. Anthropologie I. Teil. 1953.

der Frankfurter Humangenetiker K.-H. Degenhardt gegeben[4]. Wir kennen heute jedenfalls eine Fülle von störenden Faktoren. Insbesondere ist die heute allbekannte Wirkung der Thalidomid - (Contergan) - Vergiftungen nicht mehr zu bezweifeln. In den weitaus meisten Fällen dürfte nach einem normalen Lebensstart ein dazwischen tretender Störungsfaktor jene Aberration verursacht haben, die zur Bildung von Monstra führt. Ist dem so, dann sind Monstren trotz schwerster Mißbildungen als Menschen anzusprechen. Selbst bei solchen Monstren, wo das Gehirn defekt oder kaum ausgebildet ist, kann nicht von einem lebenden „Leichnam" gesprochen werden. Sie können auch nicht mit einem in Nährlösung künstlich weitergezüchteten Gewebe verglichen werden. Dieses ist als Teil dem organischen Totum entnommen und vermag gewisse grundlegende Vitalfunktionen weiter auszuführen, ohne daß ihm primäre Totalität zugesprochen werden könnte. Ganz anders liegen die Dinge bei einem primären Totum, dessen Ausfaltung zu einem integralen Ganzen durch irgendwelche Einflüsse gestört ist. Wie weit und wie schwer diese Störung ist, spielt gar keine Rolle für den Umstand, daß hier ein ursprünglich menschliches Wesen vorliegt.

Eine weitere Frage ist die der geistigen Erweckbarkeit. Sie ist für uns nicht zu beantworten. Immer wieder ist es vorgekommen, daß ein abgeschriebener Idiot doch noch Zeichen geistiger Erweckung gegeben hat. Aber selbst wenn solche Weckung nicht gelingt, darf daraus nicht der Schluß gezogen werden, es handle sich hier nur um eine „massa carnis". So kann man den „Kriterien", die Catel für die Indikation der „Auslöschung" angibt, keine Schlüssigkeit zuerkennen: Fehlen oder irreversibler Ausfall wesentlicher Teile des Gehirns, Fehlen jeder „geistigen Seele", jeglicher „Personalität", Unfähigkeit, Willensentscheidungen zu treffen, Fehlen jeder Möglichkeit eines geistigen Rapports mit der Umgebung, Unentfaltbarkeit vermittels menschlicher Pflege. Wir müssen scharf scheiden zwischen dem ontischen Grundbestand der menschlichen „Person" auf Grund des Vorhandensein einer spezifisch menschlichen Seele und der „Persönlichkeit" als geistig aktualisierter Person. Vermögen wir auch in Einzelfällen die Hindernisse für eine Aktualisierung nicht zu überwinden, so darf daraus noch nicht einfach ein Schluß auf den ontischen Grundbestand gezogen werden.

Nach diesen Bemerkungen ist es zu begrüßen, daß die – sicher wohlgemeinte – These Catels auf Ablehnung gestoßen ist. Auch ein juristischer Fachmann wie Professor Karl Engisch, München, der selbst im Jahre 1948 eine Schrift über das Euthanasieproblem geschrieben hat, lehnt Catels These entschieden ab[5]. Er wendet sich gegen den relativistischen Standpunkt Catels, der die Entscheidung weitgehend in das Urteil der Eltern legen möchte. Das fünfte Gebot ist eine absolut geltende Norm: „Es ist nur zu verständlich, daß nach den schrecklichen Erfahrungen, die wir mit seiner Mißachtung in der jüngsten Vergangenheit gemacht haben (man hat mit ihr nicht nur den Krieg, sondern auch die staatliche Strafe und das Arzttum demoralisiert), alles daran gesetzt wird, es wieder zu Ehren zu bringen und nur die eine Ausnahme des Notwehr- und Verteidigungsfalles anzuerkennen. Catel aber zitiert unverantwortliche Äußerungen einer ‚Internationalen Sozialen Studienvereinigung' und eines hohen Militärs (Montgomery) und beschwört sogar die Erinnerung an Inquisition und Hexenverbrennungen, um ‚die Unzulänglichkeit der lapidaren Formulierung ‚du sollst nicht töten!' zu verdeutlichen ‚und die Unglaubwürdigkeit kirchlicher Institutionen' bei Verteidigung des Tötungsverbotes darzutun. Das ist keine gute Argumentation. Denn es handelt sich ja in der Gegenwart darum, das Tötungsverbot so ernst wie möglich zu nehmen und nur diejenigen Ausnahmen anzuerkennen, die wohl begründet sind."[6]

Georg Siegmund

[4] K.-H. Degenhardt, Ätiologische Untersuchungen bei Mißbildungen, in: Methodik der Information in der Medizin. 2. Jg. Heft 2 (April 1963) 41–48.

[5] K. Engisch, Euthanasie und Vernichtung lebensunwerten Lebens in strafrechtlicher Beleuchtung. 1948.

[6] Karl Engisch, Besprechung von Catels Buch in: Juristenzeitung, Nr. 1, 1964, 37.

BESPRECHUNGEN

Geschichte

LOMBARDI Franco: *Die Geburt der modernen Welt.* Köln: Kiepenheuer & Witsch 196. 299 S. Lw. 21,–.

Wenn L. philosophiert, sprühen die Funken. Er behandelt die Großen im Reich des Geistes mit einem noch größeren und überlegeneren Abstand als die Probleme der Durchschnittsmenschen. Leicht gerät er in die Ironie, selbst wo er zu loben scheint. Er spricht von der Geburt der modernen Welt und stellt dann immer wieder in vielfältigen Untersuchungen fest, daß es äußerst schwer ist, zu bestimmen, was „modern" überhaupt besage. Der Begriff ist nicht eindeutig.

Klar ist dagegen L.s Gegnerschaft zur Metaphysik des absoluten Geistes, zumal in der idealistischen Form, und gegen eine Erkenntnislehre, die das Denken und Erkennen des Menschen mit demjenigen Gottes verwechselt. Kant ist nach ihm insofern ein moderner Denker, als er unser menschliches Denken, unsere Vernunft gegen eine absolute Vernunft abhebt. L. läßt jedoch Kant hinter sich, wenn er dessen transzendentalen Idealismus als sein „großes Mißververständnis" bezeichnet.

Was ist nun in diesen Fragen die eigene Ansicht Lombardis? Sie ist mit den Begriffen der klassischen Philosophie schwer greifbar. Bisweilen scheint er gegen eine „Begriffsmetaphysik" einer lebensphilosophischen Unmittelbarkeit in der Erfassung der Wirklichkeit das Wort zu reden, wobei er jedoch jede Seinsmystik verwirft und gewisse existenzialistische Nachfahren des Vitalismus und des subjektivistischen Historismus ablehnt. Manchen guten Fingerzeig mag der Verfasser deutschen Lesern in seiner Kritik der italienischen Hegelianer geben.

Am zeitnahesten für breitere Kreise wird das Buch im vierten Teil, in dem L. seine Kulturphilosophie und Kulturkritik ausbreitet. Er nimmt zur „Krise der Kultur" Stellung als liberaler, dem Christentum ziemlich entfremdeter Geist. Und trotzdem wird ein reifer, eigenständiger Leser in der Auseinandersetzung mit seinen tiefbohrenden Untersuchungen zu einem besseren Verständnis unserer Zeit und der in ihr ringenden Kräfte kommen, wie sie sich im heutigen Zustand unserer bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Antipoden, der Sozialisten und Kommunisten, in den innerpolitischen Verfallserscheinungen und in den zwischenstaatlichen und zwischenkontinentalen Machtverhältnissen offenbart. *G. F. Klenk SJ*

ERNST, Fritz: *Die Deutschen und ihre jüngste Geschichte.* Beobachtungen und Bemerkungen zum deutschen Schicksal der letzten fünfzig Jahre (1911–1961). Stuttgart: W. Kohlhammer 1963. 162 S. (URBAN-Bücher, 75) DM 4,80.

Die jüngste deutsche Geschichte schmerzt jeden Deutschen, der sie ehrlich ins Auge faßt. Und in der Tat hat sie uns in den Augen der Welt ein Brandmal der Schande aufgedrückt. Kein Wunder, daß viele, allzu viele sie verdrängen und vergessen wollen. Aber unsere Umwelt vergißt nicht, und immer wieder erlebt man, wie Deutsche erschrecken, wenn ihnen im Ausland oder vom Ausland her das Verdrängte und Verdeckte unbarmherzig vor Augen gehalten wird. Und sie sind oft hilflos, diese Deutschen; weil sie nicht den Mut gehabt haben, die Dinge zu klären, haben sie auch nicht gelernt, das Berechtigte der Anwürfe vom Unberechtigten zu unterscheiden.

Fritz Ernst leistet hier eine dankenswerte Hilfe. Ohne Haß und Bitterkeit führt er den Leser in das letzte Halbjahrhundert deutscher Geschichte ein (1911–1961). Mit der ernsten, aber verständigen Sachlichkeit eines Arztes untersucht er, was gut und gesund und was krank an unserer historischen Individualität gewesen ist. Er geht dabei nicht erstlinig von der Chronik der äußeren Ereignisse, sondern von der Art aus, wie sie von den Deutschen erlebt worden sind, um so zum Verständnis ihres Verhaltens zu kommen.

Daß Ernst sein eigenes Erleben beispielhaft für die Art vieler gutgesinnter bürgerlicher Kreise in mancher Hinsicht zum Leitfaden nehmen kann, macht die kritische Prüfung menschlich besonders ansprechend.

Neben den rein politischen und wirtschaftlichen werden auch die geistigen Faktoren berücksichtigt, von denen manche Hitler den Weg

bahnten. Die Bilanz dieser Hitlerzeit ist schaurig genug.

Wir möchten hier zwei Fragen stellen: 1. Wird man unsere Deutschen, zumal die Jugend, dazu bringen, das Bild unserer Geschichte zu übernehmen, wie es ist, wenn in dieser Bilanz nicht auch mit seinem vollen Gewicht das zur Geltung kommt, was bei und nach dem Zusammenbruch an Furchtbarem von anderen an uns verübt worden ist? Die 17 Millionen aus ihrer angestammten Heimat vertriebenen Deutschen, die rund 2 Millionen grausamer Rache zum Opfer gefallener Zivilisten? 2. Genügt es, 50 Jahre in der deutschen Vergangenheit zurückzugehen, um das „Wie war es möglich?" und überhaupt die Wesenszüge unserer Geschichte zu erhellen? Wir glauben nicht. E. hat in einer nicht nur wissenschaftlich sondern auch pädagogisch geschickten Weise den ersten Schritt getan – weitere müßten folgen. *G. F. Klenk SJ*

HOLM, Søren: *Das Ende der Vergangenheit.* Denken und Glauben im 20. Jahrhundert. Tübingen: Katzmann 1963. XVI, 213 S. Lw. 17,80.

Eine erstaunliche Blütenlese geistvoller Gedanken zum Umbruch der Zeit. Auf Grund umfassender Kenntnisse der Literatur gibt der Verf. einen Überblick über die politischen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und vor allem die religiösen, philosophischen und allgemein ideengeschichtlichen Kräfte, die eine Wende der Zeiten bewirkt haben. Aber sind wir wirklich schon am Ende der Vergangenheit? Kann man sagen daß die Verweltlichung (Säkularisation) wirklich am Ende (vollendet), der Optimismus bankerott sei. Die schönfärbende Schau der Welt ist sicher in sich selbst unhaltbar geworden, aber ist sie es auch schon im Bewußtsein z. B. unserer Intellektuellen, wenn sie die Vorgänge in östlichen Ländern durch eine rosarote Brille beurteilen? Auch der Intellektualismus ist insofern vielleicht überwunden, als wir in der Gegenwart kaum noch betont rationalistische Systeme der Weltweisheit entstehen sehen – aber ist er auch zu Ende als das unverbindliche Gedankenspiel weiter Kreise unserer Gebildeten? Anderseits: kann man die Bekämpfung des „Modernismus" durch die Kirche einfach als kirchlichen Irrationalismus bezeichnen? Wie dem auch sei, kann man an dem, was Holm hier vorlegt, nicht einfach vorübergehen.

So wünschenswert die gebotene Zusammenschau der europäischen Entwicklung an Hand der Theorien ihrer führenden Geister auch ist – bisweilen würde man wünschen, der Verf. hätte weniger Stoff ausgebreitet und ihn dafür gründlicher unter die Lupe genommen. Zumal seine Urteile über den Katholizismus zeigen bisweilen eine Voreingenommenheit, die an polemische Zeiten erinnert. An diesem Punkt zumindesten zeigt sich, daß für den Verf. die Vergangenheit noch nicht zu Ende ist. *G. F. Klenk SJ*

Propyläen Weltgeschichte. Hrsg. v. Golo MANN u. August NITSCHKE. Bd. 5: Islam. *Die Entstehung Europas.* Mit Beiträgen von Gustav Ed. v. Grunebaum, Berthold Rubin, Werner Philipp, August Nitschke, François Louis Ganshof, Arno Borst, A. R. Myers. Berlin: Propyläen Verlag 1963, 721 S., 101 Abb., Faksimilen, Landkarten und Zeichnungen. Lw. 90.–

Man ist den Autoren dieses Sammelwerkes dankbar, daß sie sich von einigen Schablonen bezüglich des Mittelalters frei gemacht haben. Daß sie einmal (vor allem Arno Borst) neben den räumlichen, politischen und sozialen Bewegungen auch die religiösen und geistigen mehr als früher berücksichtigt haben. Daß sie zum andern über die zumal im 19. Jahrhundert übliche Manie hinausgewachsen sind, in der Geschichte des mittelalterlichen Reiches nur ein machtvolles Vorspiel zur neuzeitlichen Nationalgeschichte zu sehen und so unter anderem einem unhaltbaren Canossa-Komplex zu erliegen.

Sosehr man diesen Fortschritt anerkennen muß, so muß man doch bedauern, daß er Stückwerk blieb. Beispielhaft zeigt sich das am Beitrag des bekannten belgischen Gelehrten F. L. Ganshof. Sein Kapitel „Hochmittelalter" bildet in etwa Mitte und Höhepunkt des Bandes. Gerade weil bei ihm seiner Herkunft nach eine nationale Verzeichnung jener Zeit von vornherein ausgeschlossen war, hätte man hoffen dürfen, ein um so tieferes Verständnis für die im abendländischen Christianitasgedanken verwurzelte Reichsidee zu finden. Zumindesten als mitteleuropäische Ordnungsidee ist sie durch Jahrhunderte fruchtbar gewesen. Ganshofs Studie entspricht diesem Sachverhalt nicht hinreichend. Die Darstellung wirkt weithin blaß und farblos, es gelingt ihr nicht, jenes Zeitalter

aus seinem eigensten innersten Wesen heraus nachzuerleben und nachzuschaffen.

Auch die gewaltige Unruhe, die damals die Tiefen der europäischen Völker beherrschte, kommt in den Beiträgen nicht immer zu ihrem vollen Recht. Was waren das oft für stürmische Zeitabschnitte, die den Lenkern und Vertretern von Reich und Kirche keine Ruhe gönnte. Dieses Emporquellen oft radikaler, alle historischen Formen sprengender Frömmigkeit hier und unbändiger Lebensgier dort. In den Kreuzzügen und in frommen Volksbewegungen von oben her immer wieder gebändigt, schäumt der Triebstrom an manchen Orten anarchisch über alle Ufer. Die Hüter der Ordnung erschrecken und schlagen in ihrer Bestürzung oft maßlos zu (z. B. Albigenser). Am ehesten kommt A. Borsts hervorragend geschriebenes Kapitel diesen Dingen nahe, aber dort, wo sie sich in theologischen Tiefen verlieren, vermag auch er sie nicht mehr zu meistern.

Und wie sehr ist der Ausgang des Mittelalters ein Beweis dafür, daß das große Wort, das der offenbarende Gott spricht, in keinen irdischen Ausdruck eingefangen werden kann, daß jede historische Ausprägung der an alle Zeiten gerichteten Botschaft notwendig immer wieder zerbrechen muß, weil sie zu eng ist, ja, daß keine solcher Ausprägungen möglich ist, ohne daß der Mensch mit seinen Leidenschaften und seiner Enge sie verunziert oder gar mehr oder weniger verfälscht. Und doch kann kein gläubiger Mensch anders, als diese Ausprägung immer wieder zu versuchen. Von all dieser Problematik hätte in diesem Werk auch etwas gesagt werden müssen.

Befriedigender sind die Beiträge über Byzanz und Altrußland (Rubin und Philipp), vielleicht weil ihre Gegenstände uns ferner liegen als Mitteleuropa. *G. F. Klenk SJ*

Krasnow, N. N.: *Verborgenes Rußland.* Zehn Jahre Zwangsarbeit in sowjetischen Arbeitslagern. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Manfred von der Ropp. Berlin: Kranich-Verlag 1962. 356 S. Lw. 14,80.

Nikolaj Nikolajewitsch Krasnow, der Enkel des berühmten russischen Schriftstellers General Pjotr (Peter) Krasnow, des Verfassers des dreibändigen Romans „Vom Zarenadler zur Roten Fahne", des ehemaligen Atamans der Donkosaken, schildert uns wahrheitsgetreu und mit erstaunlicher Objektivität den Verrat von Lienz, die Auslieferung der rund 30 000 Kosaken durch die Briten an die Sowjets, seine zehnjährige Odyssee in den sibirischen Straflagern und das „Wunder" seiner Freilassung nach dem Tode Stalins.

Dieses mit Blut und Tränen geschriebene Buch ist eine authentische Berichterstattung über das Dahinsiechen von 20 Millionen Russen, Arbeitssklaven, in Ketten. Doch unerschütterlich bleibt der Glaube des Verfassers an die Zukunft des russischen Volkes – in den eisigen Erdhütten der sibirischen Arbeitslager, wo Hunger und Brutalität die Gefangenen und ihre Schergen zermürben, in den „Eiszellen" der Frachtwaggons, in den morastigen Tundren. Unerschütterlich bleibt trotz aller Leiden und Seelenqualen Krasnows Liebe zu Rußland. Er, der zu zehn Jahren Zwangsarbeit in Sibirien verurteilt war, erscheint uns wie ein Bote aus einer anderen Welt. Eines der ergreifendsten Kapitel des Buches ist der Abschied des Enkels von seinem hochbetagten Großvater, dem General Pjotr Krasnow, im Lubjanka-Gefängnis zu Moskau. Seine mahnenden, ja beschwörenden Worte: „Behalte alles im Gedächtnis! Sprich und schreibe die Wahrheit, wenn du je in die Freiheit zurückkehrst. Die Welt muß die Wahrheit erfahren über alles, was geschehen ist, was jetzt geschieht und was noch geschehen wird, von Lienz, vom Betrug und Verrat, bis zum Ende. Scheue keine Mühe, alles zu behalten, alles festzuhalten und dir im Geiste einzuprägen, so daß du kommenden Geschlechtern die reine Wahrheit über den Verrat, den Wortbruch und die Leiden, die Rußland ertragen muß, wirst übermitteln können!"

Getreulich hat N. N. Krasnow dies Vermächtnis seines Großvaters erfüllt. Auch das Vermächtnis seiner Mitgefangenen und Leidensgenossen, nichts zu vergessen und Zeugnis abzulegen vor aller Welt, hat der Autor gewissenhaft in der knappen Zeit erfüllt, die er nach seiner Entlassung in die Freiheit noch zu leben hatte.

Interessant sind vor allem auch die Ausführungen N. N. Krasnows über die Zeit nach Stalins Tod: über das schöpferische Erwachen des russischen Volkes und die wachsende Liberalisierung im sowjetischen Leben. Auch hier ist des Autors Objektivität erstaunlich. Krasnow zitiert häufig Gesprächspartner, die durch-

aus authentisch zu werten sind. Überzeugend wirkt auch sein Appell am Schluß des Buches an den Leser, die russischen Dinge vorurteilslos zu bedenken. Von der jungen Generation weiß der Verf. in emphatischen Worten zu berichten. So bedeutet dieses Werk eine Warnung und Mahnung. Die Erstausgabe in russischer Sprache „Nesabywajemoje" (1957) (Unvergeßliches) hatte großen Erfolg und war im Nu vergriffen. Krasnow starb 1959 an den Folgen der schweren Leiden, die er sich in der Gefangenschaft zugezogen hatte, so daß er die 2. Aufl. nicht mehr erlebte. 1960 erschien die amerikanische Ausgabe unter dem Titel „The hidden Russia", die mit dem US-Literaturpreis ausgezeichnet wurde. Bedauerlich ist, daß die aufschlußreichen wertvollen Fotos – darunter seltene Aufnahmen von Ataman Krasnow und den Kosakenführern kurz vor ihrer „Abreise zur ‚Konferenz', d. h. vor der Auslieferung an die Sowjets –, die in der russischen Ausgabe enthalten sind, in der deutschen fehlen. Jeder, der sich für Rußland interessiert, sollte diese Erinnerungen lesen, die die Wahrheit über den Kommunismus und die Wahrheit über das russische Volk offenbaren. *R. Karmann*

Kern, Erich: *General von Pannwitz und seine Kosaken.* Göttingen: Plesse-Verlag 1963. 224 S., 16 Bilds., mehrere Kartenskizzen. Lw. 14,80.

Mit Hilfe namhafter Kosakenoffiziere schrieb Erich Kern unter Auswertung von Aufzeichnungen und vielen Briefen des Generals von Pannwitz die Geschichte der Kosaken im zweiten Weltkrieg nieder. Zahlreiche Erlebnisberichte, die meist etwas romanhaft ausgestaltet sind, wechseln mit historischen Betrachtungen ab, bei denen auch die Aufzeichnungen des Obersten von Schultz Verwendung fanden. Mit schonungsloser Offenheit wird der grausame Kampf gegen die Tito-Partisanen in Bosnien und Kroatien geschildert, wobei unerhörte Greueltaten verübt worden waren. Besonderen Wert gewinnt das Buch dadurch, daß die vergeblichen und verzweifelten Bemühungen Helmuths von Pannwitz um eine bessere und gerechte deutsche Ostpolitik hervorgehoben werden.

Das Buch ist in hinreißender, aber schlichter Sprache geschrieben, wobei alle Schönfärberei vermieden wurde. Auch die Buchausstattung verdient Lob. Die beigefügten Fotos, die streiflichtartig Begebenheiten aus dem Einsatz der Kosakenverbände in Südrußland und auf dem Balkan veranschaulichen, sprechen eine beredte Sprache: hier sind einmalige Erinnerungen im Bild wiedergegeben. In diesem kleinen Meisterwerk ist dem tapferen General von Pannwitz und seinen todesmutigen Kosaken ein durchaus würdiges Denkmal gesetzt. *R. Karmann*

Studnitz, Hans Georg v.: *Als Berlin brannte.* Stuttgart: Kohlhammer 1963. 299 S. Lw. 19,50.

Es handelt sich bei diesem Buch um ein Tagebuch aus der Zeit von Februar 1943 bis April 1945, die der Verf., damals in der Informations- und Presseabteilung des Auswärtigen Amtes tätig, in Berlin verbracht hat. Man erlebt den allmählichen Untergang einer Stadt, beobachtet und beschrieben von einem klugen Mann, der viele Hintergründe kennt. Aufschlußreich ist vor allem die Tatsache, daß der Verf. jenen Kreisen nahestand, die den Nationalsozialismus von Anfang an ablehnten, aber ohnmächtig zusehen mußten, wie er alles, was ihnen lieb und teuer war, zerstörte. Drükkender als die äußere Zerstörung der Stadt wirkt die unaufhaltsame Auflösung der gesellschaftlichen Ordnung, die in jenen Jahren geschah. Nicht so laut wie die äußere Zerstörung der Stadt, war sie in ihrer Stille unheimlicher und nachdrücklicher bis auf den heutigen Tag. Daß das Buch dies sichtbar werden läßt, darin liegt sein eigentlicher Wert. *O. Simmel SJ*

Romane

Meidinger-Geise, Inge: *Der Mond von gestern.* Roman. Nürnberg: Glock und Lutz (ohne Jahr). 435 S. Lw. 19.80.

Ein kaum zwanzigjähriges Mädchen tötet den eigenen Vater, um die schmachvolle Ehe der verstorbenen Mutter zu rächen. In die 24 Kapitel des Buches, von denen sich zwölf mit dem „Ereignis" und zwölf mit dem „Geständnis" beschäftigen, sind in gekonnter filmischer Manier

Rückerinnerungen eingeblendet, die das Nachkriegsberlin mit seinen wirren Verhältnissen in der westfälischen Kleinstadt Ilswede als Erklärung, Hintergrund und fortwirkendes, aber aufzuarbeitendes Verhängnis für die vielschichtige Verflochtenheit der zwischenmenschlichen Bezüge lebendig werden lassen. Die beiden Brüder wollen die Tat ihrer Schwester von einem Facharzt als Folge einer Geistesverwirrung bezeichnet sehen. Solche Bemühungen scheitern an dem klaren Geständnis der Mörderin: „Meinen Plan hatte ich im Kopf – den Plan, die Lüge, die sich Vater nannte, zu töten." Worin die Lüge bestand, wird dem Leser an den gleichzeitig auftauchenden Erinnerungen des verhörenden Facharztes anschaulich, der sich in den Jahren seiner früheren Berliner Praxis mit der Frau eines seiner Patienten vergangen hat.

Die Verf. versteht es meisterhaft, persönliche Motive und milieubedingte Anfälligkeit für das Verbrechen im Erlebnisspiegel der Umwelt psychologisch auszuleuchten. Sie weiß sich den heilenden Kräften des Lebens verpflichtet und will dem gefährdeten Menschen helfen. Sie kennt auch dessen abwehrende Scheu gegen rasch aufgenötigte „fromme" Antworten auf notvolle Fragen. Das mag mit ein Grund sein, warum sie die Lösung der aufgeworfenen Probleme nicht ausspricht, sondern nur vorbereitet und – wie ein hintergründig-abstraktes Gemälde – verhalten andeutet, um den reifen Leser herauszufordern, diesen Schritt, den sie ihm nicht ersparen will, selber zu tun. *K. Neumeier SJ*

Estang, Luc: *Das Glück und das Heil.* Roman. Köln: J. P. Bachem 1963. 301 S. Lw. 19,80.

„Nie wurde es einem Menschen zuteil, gleichzeitig sein Glück und sein Heil zu erlangen." Dieses Wort von Péguy steht dem Roman als Motto voran. Es ist richtungweisend für das ganze Werk. Von Anfang an zieht der Autor den Leser in den Bannkreis seiner Problematik, die im wesentlichen in der Spannung zwischen menschlicher und religiöser Existenz gründet. Zunächst wird das Problem von der Reflexion her diskutierend angegangen. Die Worte, die Professor Clamamus, eine höchst seltsame, als Mystagoge eine neue Religion verkündende Gestalt an Octave Coltenceau, den Helden des Romans, richtet, sind geradezu prophetisch: „Eines Tages werden Sie wissen, daß das Glück eine Gelegenheitssache ist, eine Gelegenheit, die man nicht verpassen darf ..."

Octave Coltenceau sollte sie nicht verpassen. Durch unglückliche Umstände kommt er in eine Situation, die ihn zur Entscheidung drängt. Aber er findet nicht die Kraft zur Annahme der unbedingten Forderung des Evangeliums. Der Kompromiß wird ihm zum Verhängnis – zunächst freilich zum Glück. Tatsächlich findet er mit der Geliebten, Marie-Laure, die ihn mit der ganzen Kraft ihrer Person liebt, eine Erfüllung, die ihm in seiner Ehe versagt geblieben war. Nun wird er sich der Oberflächlichkeit und Heuchelei seines ganzen bisherigen Lebens bewußt, sowohl im religiösen Bereich wie auch im Verhältnis zu seiner Familie, besonders zu seiner Gattin. Das Glück mit Marie-Laure scheint vollkommen. Aber das Verhängnis kommt unweigerlich und unaufhaltsam. Das Drama geht seinem Höhepunkt entgegen, wenn Coltenceau, noch unschlüssig, wieder beginnt, sich die Frage nach Gott zu stellen. Marie-Laure fällt die Entscheidung, die ihn einerseits vernichten muß, anderseits aber zu einer „ganz neuen Ruhe" gelangen läßt.

Estang erweist sich als genialer „Dramatiker". Er vermag in weitem Bogen die ganze Wirklichkeit zu umfassen. „Nur wenige verstehen es, das Agglomerat aus Fleisch und Geist, aus Gut und Böse, nämlich den Menschen, so brillant darzustellen" (Marcel Brion). Eine Fülle von Problemen wird angerührt, die auch die Arbeit des Seelsorgers und die Reflexion des Theologen bereichern können.

K. Ploetz SJ

Vittorini, Elio: *Gespräch in Sizilien.* Olten: Walter 1961. 208 S. Lw. 14,80.

Der Roman hat Vittorinis Weltruhm begründet. Er ist schon 1941 erschienen, später aber vom faschistischen Regime verboten worden. Die erste deutsche Ausgabe erschien 1944 in Zürich. So ist das „Gespräch in Sizilien" einen langen Weg gegangen, bis es zu uns kam. Vittorini schildert den kurzen Besuch eines jungen Mannes bei seiner Mutter in Sizilien, der aus dem Gespräch mit der Mutter neue Zuversicht auf die unerschütterliche Kraft der menschlichen Natur schöpft, die vom totalitären Staat erniedrigt und beleidigt wird. So ist das Buch ein Dokument der italienischen Widerstandsbewegung geworden. Aber doch nicht in erster Linie ein politisches Bekenntnis, sondern ein

literarisches Zeugnis vom Idealismus italienischer Jugend, das zwanzig Jahre später nichts von seinem Wert verloren hat. *A. Hüpgens SJ*

FRISCHAUER, Paul: *Der Sieger.* Hamburg: Mosaik-Verlag 1963. 318 S. Lw. 16,80.

In Romanform zieht die Lebensgeschichte Konstantins am Leser vorüber, angenehm und unterhaltsam erzählt. Hier wird Konstantin als ein einfacher Mensch geschildert, dem jeder Ehrgeiz fernliegt, der nur eine bescheidenes menschliches Glück sucht. Alle Kämpfe um die Macht im Reiche sind ihm gegen seinen Willen aufgezwungen. Wie dem auch sei, die geschichtliche Bedeutung Konstantins kommt bei diesem historischen Roman zu kurz. Die „konstantinische Wende" bleibt nebensächlich. So ist in dem Bemühen, Konstantin mehr menschlich zu zeichnen, seine Gestalt doch erheblich verzeichnet. Leben und Werk eines Mannes lassen sich von einander nicht trennen. *A. Hüpgens SJ*

SOBEJANO, Gonzalo: *Moderne spanische Erzähler.* Köln: Bachem 1963. 248 S. Lw. 14,80.

Diese Auswahl bietet längere und kürzere Geschichten von neun spanischen Autoren, die man alle zur jüngeren Generation rechnen kann. Der Herausgeber Sobejano, Gastdozent für spanische Literatur an der Universität Köln, hat eine eingehende Einleitung vorausgeschickt, die uns Voraussetzungen und Bedingungen moderner spanischer Literatur verständlich macht. Allen Autoren gemeinsam ist die starke Tendenz zur Sozialkritik, die aber weder zur Revolution auffordert noch in Lethargie versinkt. Religiöse Momente spielen keine entscheidende Rolle, werden aber auch nicht geleugnet. Kleine Begebenheiten aus dem Leben einfacher Menschen machen wesentliche Lebensprobleme transparent. So bietet diese Auswahl nicht nur Erzählungen spanischer Autoren, sondern spiegelt spanisches Leben der Gegenwart. *A. Hüpgens SJ*

THOMAS, Manuel: *Herr Mo oder der Abstieg in den Hades.* Roman. Essen: Hans Driewer Verlag 1962. 398 S.

Wer eine Vorstellung von diesem Erstling des jungen Autors gewinnen will, muß an E. A. Poe, Elisabeth Langgässer und Hermann Kasack gleichzeitig denken. Der Roman ist aufgelöst in eine unübersehbare Fülle von verwirrenden Bildern, deren Einfallsreichtum eine geniale dichterische Begabung ahnen läßt. Eine Familie wird geschildert, deren Vater Mo, eine Tochter Narm, ein Bruder Norm und ein Kind Närm heißen. Narm stirbt in dem Roman fünfmal. Das Ganze soll wohl darstellen, wie der Mensch in einer verfremdeten Welt lebt, in der er sich nicht zurechtfinden kann. Alle menschlichen Beziehungen müssen enttäuschen. Eine dichterische Vision des Lebens, das in jedem Augenblick vom Tode überschattet wird. Das Buch bietet dem dafür zugänglichen Leser einen literarischen Genuß, der auf weitere ausgereiftere Werke hoffen läßt. *A. Hüpgens SJ*

ALVERDES, Paul: *Rabe, Fuchs und Löwe.* Fabeln der Welt. München: Ehrenwirth 1962. 401 S., 55 Abb. Lw. 16,80.

Die Fabel ist eine unmodische literarische Gattung. Aus dem Weltschatz chinesischer, indischer, persischer, arabischer, auch afrikanischer, vor allem aber europäischer Fabeln hat der Schriftsteller Alverdes 365 von diesen anmutigen, geschliffenen, witzsinnigen, satirischen, Menschsein im Tier spiegelnden, den Menschen verbessern-wollenden literarischen Gebilden gesammelt, ausgewählt, zum Teil sprachlich neu gefaßt. Für einen großen Teil der Sammlung weiß sich der Herausgeber dem verstorbenen W. Schmidkunz verpflichtet. Fünfundzwanzig Holzschnitt-Abbildungen des berühmten J. J. Grandeville zur Neuausgabe von La Fontaines Fabeln von 1838 illustrieren die Auswahl. Sie verdient den Rang eines Haus- und Schulbuches.

Im Nachwort hätten wir gern eine längere Ausführung über die Geschichte der Fabel gesehen. In den am Schluß dargebotenen Fabeln – sie stammen von K. H. Waggerl und Eugen Roth – wird das Problem der Gattung deutlich. Ihre Tradition, im 19. Jahrh. merklich dünner geworden, scheint im 20. Jahrh. zu verstummen. Doch kann man fragen, ob und wieweit sich die parabolische Sprechweise der Fabel als literarischer Kleinform in die literarische Großform des Romans und Dramas (z. B. bei Kafka, Brecht, Dürrenmatt, Frisch) verwandelte und verwandeln mußte; Fragen, die freilich mehr den Literarhistoriker als den Sammler betreffen. *P. K. Kurz SJ*

Pädagogik

TENBRUCK, Friedrich H.: *Jugend und Gesellschaft.* Soziologische Perspektiven. Freiburg: Rombach 1962. 127 S. Kt. 7.80.

Tenbruck geht in seiner Schrift einen anderen Weg als eine einseitige empirisch ausgerichtete Jugendsoziologie. Er blickt von der Situation der industriellen Gesellschaft auf die Jugend und verfolgt den Prozeß der Sozialisierung. Seine Feststellungen decken sich mit den Ergebnissen der Statistiken: Da die Sozialisierung, außerhalb der Familie als der Primärgruppe, sozusagen „in eigener Regie" (92) des Jugendlichen vor sich geht, entsteht eine „Untersozialisierung der Person" (97). Ferner schafft die Gesellschaft selbst die besondere Zuspitzung des Jugendproblems. „Nicht nur, weil sie sich selbst in das Äußerlichste ihrer Welt verstrickt zeigt, sondern weil sie die Jugend mit dem Äußerlichsten dieser ihrer Welt noch überschwemmt, erstickt sie den produktiven Gebrauch der Autonomie" (113).

Die Einführung des Begriffes „Person" als „innere Struktur" des Menschen, als „Ergebnis eines langwierigen und komplizierten sozialen Lernens" (56), dient wohl nicht hinreichend der Klärung des Tatbestandes, da der Begriff der Person bereits in der Philosophie und ebenso in der Psychologie (z. B. bei C. G. Jung) seine feste und andersartige Bedeutung hat. Könnte man nicht, um Mißverständnissen zu entgehen, einfach „Persönlichkeit" sagen, zumal auch Schelsky wahlweise statt Person „sozial-kulturelle Persönlichkeit" anbietet (Fischerlexikon Bd. 10, Soziologie, 220)?

Die Schrift Tenbrucks macht deutlich, wie sehr Jugendprobleme auch und vor allem Probleme unserer Gesellschaft sind und wie sehr deshalb die Soziologie bei der Lösung dieser Fragen, durch Klärung der Strukturen, behilflich sein kann. – Die Broschüre wird dem, der mit der Jugend zu tun hat, große Klarheit bringen. *R. Bleistein SJ*

FISCHER, Ernst: *Probleme der jungen Generation.* Ohnmacht oder Verantwortung? Wien-Köln: Europaverlag 1963. 180 S. Paperback 10.50.

Nach einer Beschreibung der Generationen von 1770 bis 1945 (charakterisiert an Werther, Byron, Rimbaud und der Jugendbewegung) wendet sich der Verf. der Darstellung der Nachkriegsgeneration zu. Was hier gesagt wird, ist – so zutreffend es in Einzelheiten sein mag – Klischee und Schablone, zumal alles und jedes zitiert wird, Worte wie Statistiken, ohne ihren Wert kritisch zu überprüfen und ohne die Fundstelle anzugeben. Schelsky steht neben Tartler, Kluth, C. Bondy, V. Blücher, Muchow, Bednarik, Kinsey, neben Brecht und Karl Marx.

Gegen Ende des Buches wird manches deutlicher: statt der Familie „ein Vorwärts zu vergesellschafteten Formen des Aufwachsens junger Menschen" (99), gegen Entmenschlichung des Menschen im Arbeitsprozeß „Vergesellschaftung der wichtigsten Produktionsmittel, unmittelbare Mitbestimmung des Arbeitenden ..." (144, ebenso 178). Unter der Überschrift „Europäische Perspektiven" liest man: „In Europa besteht die reale Möglichkeit, ohne blutigen Umsturz, auf mannigfaltige Art, veraltete gesellschaftliche Strukturen umzugestalten und zum Sozialismus überzugehen" (178).

Will man darüber hinwegsehen, daß die eigentlichen Probleme der jungen Generation, wie sie etwa Hermann Bertlein (Das Selbstverständnis der Jugend heute) darstellt und wie sie – gerade im Bereich des Religiösen – Heinz Hunger (Evangelische Jugend und evangelische Kirche), Hans-Otto Wölber (Religion ohne Entscheidung) und Theophil Thun (Religiöse Entscheidung der Jugend) aufgezeigt haben, gar nicht genannt werden, so kann man das Buch, trotz vieler anregender und kritischer Gedanken (so z. B. über die Liebe, 108; über die Freiheit, 151ff.), nicht empfehlen. Man kann nur den Autor gegen sich selbst zu Wort kommen lassen: „In der jungen Generation wächst das Mißtrauen gegen die Simplifikatoren" (174). *R. Bleistein SJ*

FLITNER, Andreas: *Soziologische Jugendforschung.* Darstellung und Kritik aus pädagogischer Sicht. Heidelberg: Quelle und Meyer 1963. 163 S. Kt. 7.80.

Da Soziologie ebenso wie Pädagogik in einer gewissen Hinsicht „Wissenschaft vom Menschen" sind, war es nötig, einmal die Geschichte der soziologischen Jugendforschung seit ihren Anfängen aufzuzeichnen und damit für die pädagogische Fragestellung in unserer Zeit fruchtbar zu machen. Andreas Flitner bringt einen treffen-

den Überblick über das Werden der soziologischen Jugendforschung und setzt sich kritisch mit den Ergebnissen und Methoden der einzelnen Werke auseinander, vor allem mit Schelskys These von der „skeptischen Generation" (69–88).

Wenngleich klar wird, daß Jugend heute weniger ein Thema der Seelenschilderung als eines der gesellschaftlichen Analyse ist (145) (wodurch die Beziehung zur Soziologie handgreiflich wird), so wird doch den stillschweigenden Voraussetzungen beider Wissenschaften, der Pädagogik wie vor allem der Soziologie, nicht genügend Beachtung geschenkt: den anthropologischen Modellen und den ethischen Maßstäben. Es genügt demnach nicht, „die eine Wissenschaft zur Korrektur der anderen einzusetzen und Maßstäbe zu erarbeiten, mit denen man sich im Dickicht der Aussagen zurechtfinden kann" (Vorwort, 8). Nur von einer philosophischen oder theologischen Warte aus werden gültige Maßstäbe wie notwendige Korrekturen erkennbar.

R. Bleistein SJ

DIETZ, Heinrich: *Jugend von heute – Gesellschaft von morgen.* Ist die gesellschaftliche Integration der Jugend gefährdet? Neuwied: Hermann Luchterhand 1963. 222 S. Glanzfolie 18.60.

Die Situation des jungen Menschen wird in diesem Buch unter dem Blickpunkt der Einführung in die Gesellschaft betrachtet. Es wird ausgeführt, daß dies weithin in Frage gestellt ist, durch die Massenkommunikationsmittel und ihre Modelle, durch die Auflösung des heimatlichen Raumes, durch den Nihilismus unserer Zeit und durch die Flucht in Cliquen und Banden.

Zum Aufbau einer neuen Sozialität werden vor allem für den Raum der Schule (Mitverantwortung usw. 175ff.) gute Ratschläge gegeben, und ebenso wird der Sport (186) in seinen integrierenden Möglichkeiten herausgehoben. Das Buch ist vor allem für den Erzieher geschrieben; es macht nachdenklich und gibt Anstöße zur Bewältigung aller gefährdeten Tendenzen, die einer Sozialisierung des jungen Menschen von heute entgegenstehen.

Die Forderung einer Ganztagesschule (47, 199) steht wohl gegen die andere, wesentlichere Forderung: Die Familie wieder in ihrer Erziehungsfunktion aufzuwerten. *R. Bleistein SJ*

SEIDMANN, Peter: *Moderne Jugend.* Eine Herausforderung an die Erzieher. Zürich-Stuttgart: Rascher 1963. 194 S. Br. 13.90.

Ausgehend von der Tatsache des Menschenlebens als Wandlung und Reifung kommt der Verf. zur Jugend in ihrem Erwachsenwerden. Auf dem Hintergrund anthropologischer Gesichtspunkte begreift er das „fragmentarische Erwachsensein der Jungen" in unserer Zivilisation. Besondere Aufmerksamkeit schenkt er dem Kampf um die Selbstbehauptung und der Liebesnot. Die Herausforderung der modernen Jugend an die Erzieher kann seiner Meinung nach nur beantwortet werden durch eine echte Weiterbildung des Lehrers (145, 146). Wenn der Lehrer immer noch sich selbst erzieht, kann er auch andere erziehen.

Das Buch ist mit großem Verständnis für die heutige Jugend wie für den Menschen überhaupt geschrieben, was durch die tiefenpsychologischen Arbeiten des Verf. wohl mitbedingt ist. Behutsam werden die Tatsachen gedeutet, gemäß dem Worte, „alles vom Menschsein aus, von seinen Lebenskräften, Lebensordnungen und Daseinsgrenzen" (178) her zu begreifen. Der Rückbezug auf anthropologische Aussagen, den man im Buch so wohltuend empfindet, wird leider in gleicher Weise im Kapitel über die Liebesnot vermißt (z. B. 129).

An manchen Stellen wird der geschlechtlichen Aufklärung durch den Lehrer das Wort geredet (120, 160, 171 u. a.). Wenngleich die Aufklärung über „sexuelle Sachverhalte" (173) heute noch im argen liegt, so ist dies dennoch nicht Aufgabe der Schule, vor allem nicht in kollektiver Weise. Es ist nötig, den Eltern hier Hilfe zu leisten. Diese bietet hervorragend: „Ein guter Rat ..." (Handreichungen für Eltern zur Aufklärung der sechs- bis zehnjährigen bzw. zehn- bis vierzehnjährigen Kinder, Pfeifferverlag/München 1964. Der Text ist als Brief der Schulleitung an die Eltern gedacht; er enthält auch Angaben über Literatur zu diesen Fragen.) *R. Bleistein SJ*

SCHALLER, Klaus: *Die Pädagogik des Johann Amos Comenius und die Anfänge des pädagogischen Realismus im 17. Jahrhundert.* Heidelberg: Quelle & Meyer 1962. 540 S. Kart. 46,–, Lw. 49,–.

Die Bedeutung, die Comenius für die Pädagogik seiner Zeit und ebenso für das pädago-

gische Denken unserer Zeit zugeschrieben wird, unterzieht Schaller der Kritik, indem er den Ursprung der pädagogischen Leitbilder des Comenius zurückverfolgt bis in die Pansophia, jene universelle religiöse Weisheit, der letztlich seine Erziehung gilt. Im Verlauf der Arbeit wird klar, daß Comenius – bei bleibender Wichtigkeit für das Sprachstudium und für das Schulbuch (vor allem 301 ff.) – in seinem eigentlichen religiösen Anliegen von seinen Nachfolgern und Interpreten säkularisiert wurde (399) und daß er keinesfalls eine „Antizipation der neuzeitlichen Pädagogik" (14) ist, sondern in Wahrheit das ganz Andere denkt. Kohls sagt: „Die Pädagogik des J. A. Comenius ist uns als das große Noch-Nicht dieser neuen pädagogischen Intention begegnet. Sie bietet den Hintergrund, auf dem erst die Konturen der Anfänge des pädagogischen Realismus sichtbar werden" (356). – Der Beitrag Schallers wird sowohl in der Forschung über Comenius wie in der Geschichte des Schulbuches einen festen Platz haben. *R. Bleistein SJ*

Kohls, Ernst-Wilhelm: *Die Schule bei Martin Bucer in ihrem Verhältnis zu Kirche und Obrigkeit.* Heidelberg: Quelle & Meyer 1963. 244 S. Kart. 12,–, Lw. 15,–.

Kohls beschreibt in seinem Buch die Entstehung des Schulwesens in Straßburg im 16. Jahrhundert, ein Vorgang, der in gleicher Weise für die Geschichte der Reformation wie für die Geschichte in Deutschland von Bedeutung ist. Er leistet diese Aufgabe mit wissenschaftlicher Akribie, was sein Studium der Handschriften wie die Unmenge der Anmerkungen beweisen. – Bucer geht in seinen Schulplänen, die er vor allem in Straßburg verwirklicht, folgenden Weg: Erst lockert er (1524) das Band der Schule zur katholischen Kirche und spielt dem Rat der Stadt mehr und mehr die Schulobrigkeit zu, gemäß seiner Idee des „gemein nutz". Am Ende seiner Tätigkeit versucht er allerdings die Schule wieder an die (neue!) Kirche zurückzubinden (etwa ab 1531), gefährdet damit aber das Ziel seines Lebenswerkes.

Im ganzen befleißigt sich der Verf. einer wohltuenden Objektivität, wenn auch der protestantische Blickpunkt in der Beurteilung der katholischen Kirche damaliger Zeit (z. B. Glaubenstreue von Wimpfeling [39], Rechtfertigung Bucers [42] usw.) spürbar wird.

R. Bleistein SJ

Comenius, Johann Amos: *Informatorium der Mutterschul.* Hrsg. von Joachim Heubach. Heidelberg: Quelle & Meyer 1962. 104 S. Kart. 9,80.

Der Herausgeber des „Informatorium Mutterschul" hat sich die Aufgabe gestellt, durch eine brauchbare kritische Edition den wissenschaftlichen Anforderungen zu entsprechen und „darüber hinaus aber auch einem weiteren Leserkreis diese klassische Schrift comenianischer Pädagogik neu zu erschließen" (Vorwort). – Er hat sein Ziel erreicht. Die Fülle der Anmerkungen läßt das Maß seiner Arbeit ahnen.

R. Bleistein SJ

Heinrichs, Heribert: *Brennpunkte neuzeitlicher Didaktik.* 2. Aufl. Bochum: F. Kamp 1962. 233 S. Kart. 4,60.

Als Brennpunkte neuzeitlicher Didaktik erkennt Heinrichs das Politische, das Exemplarische und das Dramaturgische. Es werden wohl die nötigen wissenschaftlichen Grundlegungen gebracht; die hohe Aktualität der Fragen wird aber erst spürbar in den angeführten Beispielen: Sophie Scholl (31), Lesebücher seit 1907 (38 ff.), Skandinavien (132 ff.), Schulspiel (185 ff.). – Trotz der beachtlichen „Aufmerksamkeitsexerzitien" (214), d. h. Weisen der Konzentration, wird man dem Schulfernsehen, vor allem aber dem „Fernaugenunterricht" (Closed - Circuit - Television) mit berechtigter Reserve gegenüberstehen. – Im ganzen ein anregendes Buch. *R. Bleistein SJ*

Die Diskussion um die „Pille"

Josef Fuchs SJ

Anfang Mai dieses Jahres gab Erzbischof Heenan von Westminster im Namen der Bischöfe von England und Wales eine Erklärung über die inzwischen in aller Welt als anti-baby-pill bekannte Droge ab[1]. Er stellte darin fest, daß sie nicht als erlaubtes Mittel der Geburtenregelung gelten könne. Diese Erklärung fand unerwartete Publizität und heftigen Widerspruch, auch bei vielen englischen Katholiken. England erlebte eine Woche, die von der öffentlichen Diskussion der Erklärung von Erzbischof Heenan beherrscht zu sein schien. Die katholische Wochenschrift „The Tablet"[2] konnte nicht umhin, in ihrer Pfingstnummer einen Beitrag zu bringen, der die Situation sichtete und darzulegen versuchte, um was es eigentlich bei der Diskussion um die Pille gehe und welche Bedeutung ihr beizumessen sei.

Das Anliegen von „The Tablet" drängt auch außerhalb Englands. Es gibt viele journalistische und oft eher sensationelle als sachliche Hinweise und Berichte, die scheinbar informieren, tatsächlich aber Fragen aufreißen und Verwirrung stiften. Was steht zur Diskussion: die traditionelle Ehelehre oder ihre Anwendung auf eine durch eine neue Entdeckung geschaffene Situation oder einfachhin ein ganz neues ethisches Problem? Und nicht zuletzt: ist die Lehrautorität der Kirche in Frage gestellt, revidiert die Kirche ihre Lehre? Der vorliegende Beitrag hat diese Fragen vor Augen. Er will also nicht ein moraltheologischer Beitrag zur Lösung der Frage um „die Erlaubtheit der Pille" sein, sondern möchte zum Verständnis der Diskussion um die Anovulationspille im katholischen Raum verhelfen. Da es um eine akute Diskussion geht, dürfte es gut sein, vorerst auf einige – nur einige – Tatsachen hinzuweisen.

Die Diskussion

1954 entdeckten die Amerikaner Pincus und Rock bei ihrer Suche nach einem Medikament zur Behebung von Sterilität eine Droge, die künstlich den Zustand herstellt, den die Natur selbst während der Schwangerschaft (und vielleicht während der Stillzeit) bewirkt: die Sistierung der Reifung von Eizellen in den Ovarien.

---

[1] The Tablet vom 9. 5. 1964, 529 f.
[2] The Tablet vom 16. 5. 1964, 543 f.

Experimente an Frauen in Portoriko erwiesen, daß für die Zeit, in der der fraulliche Organismus unter dem Einfluß der Droge steht, eine Empfängnis ausgeschlossen ist.

Trotz einer nicht abgeschlossenen Diskussion über unerwünschte Nebenwirkungen (vor allem Spätwirkungen) der Pille auf die Frau und möglicherweise auch auf ein nach dem Gebrauch der Pille empfangenes oder geborenes Kind fand die Entdeckung von Pincus und Rock lebhaftes Interesse und weiteste Publizität. Die Bevölkerungspolitiker und die Familienplaner priesen das neue Mittel, das ohne viel Intelligenz und ohne Einfluß auf den Vollzug und das Erlebnis der ehelichen Begegnung eine gewünschte Planung der Geburten zu ermöglichen schien. Zehn Jahre nach der Entdeckung der Droge ist durch Schlagzeilen und entsprechende Berichte der Presse die große Neuheit in aller Welt verbreitet worden. Zu den Hauptpunkten der Presseberichte gehörte schon bald die Frage der sittlichen Zulässigkeit, vor allem in der Sicht der katholischen Kirche und ihrer Morallehre. Und das nicht nur, weil gute katholische Ehen einen anderen Weg verantwortlicher Geburtenregelung als dauernde oder zeitweilige Abstinenz erhofften, sondern auch weil die Bevölkerungspolitiker schon immer ein Mittel der Geburtenregelung suchten, gegen das katholische Bevölkerungen keine Bedenken erheben würden. Die große Publizität und die Eigenschaften der Pille brachten es mit sich, daß – nach den Angaben der pharmazeutischen Industrie – die Verwendung der Pille ansehnliche Ausmaße angenommen hat – sicherlich nicht nur bei Nichtkatholiken.

Seit 1957/8 hat sich die katholische Kirche sowohl durch ihr Lehramt als auch durch ihre Moraltheologen den mit der Pille verbundenen Moralfragen zugewandt. Einen ersten eingehenden Artikel schrieb der Löwener Moraltheologe L. Janssens[3]; im gleichen Jahr nahm Papst Pius XII. – wohl nicht ohne stillschweigende Bezugnahme auf diesen Artikel – zu den anstehenden Fragen Stellung[4]. In Anwendung allgemeiner Moralprinzipien legte er vor allem auf eine grundlegende Unterscheidung Gewicht: erfolgt die Stillegung der Ovarien durch die Pille unmittelbar aus therapeutischen Gründen, so ist dagegen nichts einzuwenden; erfolgt sie jedoch zum Zweck der Schwangerschaftsvermeidung (z. B. um gesundheitsgefährdende Komplikationen auszuschließen), so ist das direkte, empfängnisverhütende und damit unerlaubte Sterilisierung. Die Moraltheologen vertraten inzwischen durchgehend die gleichen Grundpositionen; nur einige Grenzfragen blieben kontrovers. Dennoch wurden langsam, hie und da, Zweifel an der zweiten Position Pius' XII. laut: handelt es sich bei der Verwendung der Pille zum Zwecke der Geburtenregelung wirklich um Empfängnisverhinderung und Sterilisierung? In Amerika

---

[3] In: Ephemerides Theologicae Lovanienses 34 (1958) 357–360. – In Amerika: W. J. Gibbons, in: America 98 (1957) 346–348. – W. J. Gibbons-T. K. Burch, in: Amer. Eccles. Review 138 (1958) 246–277. – F. J. Connell, in: Amer. Eccles. Review 137 (1957) 50 f. – J. J. Lynch, in: The Linacre Quarterly 25 (1958) 93–99.

[4] AAS 50 (1958) 732–740.

machte Rock 1963 großes Aufsehen mit seinem Buch „The Time Has Come" [5], in dem er – sich als praktizierenden Katholiken bekennend – die Verwendung seiner Anovulationspille in eine Linie stellte mit der als sittlich unanfechtbar geltenden Zeitwahl in der Ehe. Noch im gleichen Jahr schrieben die beiden angesehenen Moraltheologen G. Kelly und J. Ford in ihrem Werk „Marriage Questions" [6], daß wohl kein Theologe eine solche These vertrete. Doch erschienen um die Jahreswende 1963/64 fast gleichzeitig drei Artikel in theologischen Zeitschriften, die sich diskussionshalber für die erlaubte Verwendung der Pille zwecks verantwortlicher Geburtenregelung aussprachen; Autoren waren der Löwener Moraltheologe L. Janssens [7], der holländische Dominikaner W. Van der Marck [8] und der Mainzer Weihbischof J. M. Reuss [9]. Diese Artikel, vor allem der erste, hatten eine weltweite Resonanz – dafür und dagegen – bei den katholischen Theologen; die so begonnene Diskussion trägt zwar zu einem besseren Verständnis des Für und Wider bei, bleibt aber vorläufig Diskussion und scheint weit davon entfernt, zu einer gemeinsamen, aus Einsicht gewonnenen Lösung zu führen.

Auch einige Bischöfe, mit dem Papst die authentischen Lehrer der Kirche, sahen sich veranlaßt, in die Diskussion einzugreifen. Vor allem hielt es der als offen und weitsichtig geltende Kardinal Cushing, Erzbischof von Boston und somit Oberhirte Rocks, für seine Pflicht, sich offen gegen die mit allen Mitteln amerikanischer Massenmedien verbreitete These Rocks Stellung zu nehmen. In Holland hatte im März 1963 der Bischof W. Bekkers von s'Hertogenbosch die Fragen um die Anovulationspille als offen bezeichnet [10]. Zurückhaltender war – im August des gleichen Jahres – eine pastorale Anweisung der holländischen Bischöfe an die Geistlichen, worin gesagt wurde, daß einige der Moralfragen bezüglich der Pille noch offen seien [11]. Die Berichterstattung über dieses Pastoralschreiben im angelsächsischen Raum ließ sich irrtümlicherweise so verstehen, daß nach Meinung der holländischen Bischöfe die These Rocks eine offene moraltheologische Frage darstellte, obwohl die holländischen Bischöfe eindeutig nur erklärt hatten, daß einige Grenzfragen vorläufig offenstünden, nicht aber die Frage der antikonzeptionellen Verwendung der Pille, d. h. zum Zwecke der Geburtenregelung. Die Wirkung dieser Berichterstattung in England und Amerika veranlaßte den holländischen Kardinal Alfrink zu einer Richtigstellung dieser Berichterstattung. Diese Richtigstellung wurde in Amerika und England in der katholischen Presse veröffentlicht [12]; der

---

[5] Das Buch ist inzwischen auch deutsch erschienen: John Rock, Geburtenkontrolle, Vorschläge eines katholischen Arztes. Walter-Verlag: Olten-Freiburg 1964. Paperback 9,80.

[6] Contemporary Moral Theology vol. II, Westminster Md.

[7] L. Janssens, Morale conjugale et progestogènes: Ephem. Theol. Lovan. 39 (1963) 787–826.

[8] W. Van der Marck, Vruchtbaarheidsregeling: poging tot antword op een nog open vraag: Tijdschrift voor theologie 3 (1963) 378–414.

[9] J. M. Reuss, Eheliche Hingabe und Zeugung. Ein Diskussionsbeitrag zu einem differenzierten Problem: Theolog. Quartalschrift 143 (1963) 454–467.

[10] Vgl. Herderkorrespondenz 17 ((1963) 518 ff.

[11] Vgl. The Tablet vom 30. 5. 1964, 620.

[12] Vgl. z. B. America vom 18. 4. 1964, 531.

englische Erzbischof Heenan gab überdies in dem schon erwähnten Hirtenschreiben im vergangenen Mai eine Erklärung im Namen der Hierarchie von England und Wales ab. Die Situation in England wurde durch zwei Tatsachen erschwert: Erstens, der in London wohnhafte frühere Oberhirt von Bombay, Erzbischof Roberts, äußerte, daß er die Gründe für die traditionelle Lehre der Kirche über Empfängnisverhütung nicht einsehe, sich aber der Lehre der Kirche, auch wenn diese sich nicht ändert, unterwerfe[13]. Zweitens, B. Häring C. SS. R. gab in Rom dem Korrespondenten des „Guardian" ein Interview zur Erklärung der englischen Hierarchie, das gemäß dem Wortlaut der Veröffentlichung (9. Mai) dieser Erklärung widersprach; die getreue Wiedergabe des Interviews im „Guardian", das natürlich im ganzen Lande verbreitet wurde, konnte erst nach Rückfrage bei B. Häring (Rom) vom Konzilssekretär der Bischöfe von England und Wales bestritten werden[14]. Ebenfalls Anfang Mai wies Kardinal Suenens, Erzbischof von Mecheln-Brüssel und bestimmender Inspirator des Konzilsschemas über die Kirche in der Welt, bei einer Konferenz in Boston auf eine in Entwicklung begriffene Droge hin, von der man hoffe, daß sie ohne sterilisierende Wirkung die sichere Feststellung des Ovulationstermins erlaube und damit die Zeitwahl in der Eheführung ganz bedeutend erleichtere[15]. Obwohl der Hinweis des Kardinals nichts Unbekanntes enthielt, ging er entsprechend dem Sensationsklima durch die gesamte Weltpresse und trug insofern zur weiteren Verwirrung bei.

Kardinal Ottaviani, Sekretär des Hl. Offiziums, glaubte in dieser Situation dem (katholischen) Magazin Vita ein Interview geben zu sollen[16], das als solches nicht eine offizielle Stellungnahme des Hl. Offiziums bedeutet, sondern eine absolut private Meinungsäußerung des Kardinals. Auf die sich (nur scheinbar) nicht ganz deckenden Äußerungen von Kardinal Suenens und Erzbischof Heenan hin angesprochen, meinte er, es sei richtiger, daß in so schwierigen Lehrfragen nicht einzelne Personen sich äußerten, sondern einzig – von den einzelnen informiert – das oberste Lehramt der Kirche, vielleicht auch das Konzil, oder auch – wenn das in genügender Weise geschehen könne – die Bischofskonferenzen. Das Interview Ottavianis irritierte die englischen Bischöfe, die sich durch ein Presseinterview zur Ordnung gerufen glaubten, und irritierte die englischen Katholiken, die sich fragten, wer nun die für sie kompetente Autorität sei. Kardinal Ottaviani sandte daraufhin dem Erzbischof von Westminster einen Brief, in dem er sich solidarisch mit ihm erklärte, insofern sich beide gegen die empfängnisverhütende Pille ausgesprochen hatten[17]. Eine Unzahl von Nachrichten und Artikeln in Zeitungen und Magazinen führten gleichzeitig in Italien zu einer unheilvollen Verwirrung. Schließlich griff Papst Paul VI. ein, indem er in seiner Ansprache an das Kardinalskollegium am

[13] Vgl. Search, April 1964 (vol. II, n. 12), 441–446.
[14] Vgl. The Tablet vom 16. 5. 1964, 564.
[15] Vgl. The Tablet vom 16. 5. 1964, 563.
[16] Vita vom 3. 6. 1964, 13.
[17] Vgl. The Tablet vom 20. 5. 1964, 705. – In der Ausgabe der „Documentaion catholique" vom 19. Juli 1964 finden sich über die Frage der Anovulationspille: eine Studie von B. Häring, das Interview von Kard. Ottaviani, Ottavianis Brief an Erzb. Heenan, die Erklärung von Erzb. Heenan, die Erklärung der holländischen Bischöfe.

23. Juni kurz auf das schwere anstehende Problem der Geburtenregelung hinweis. Die Kirche, sagte er, sehe und studiere das vielverzweigte Problem; er hoffe, die Ergebnisse eingehender Studien bald mitteilen zu können. Inzwischen jedoch sehe er keine Gründe, die dazu berechtigten, die Lehre Pius' XII. nicht mehr als verbindliche Norm anzusehen.

Die Möglichkeiten einer Diskussion

Der kurze – auszugsweise – Bericht über eine Diskussion, deren einzelne Elemente jeweils schon in der Presse erschienen, läßt vielleicht die erstaunte Frage aufkommen, wie innerhalb der Kirche Christi ein derartiges Hin und Her der Meinungen möglich sei, zumal in einer Materie, die für die konkrete Lebensgestaltung von außerordentlicher Bedeutung sein kann. Hier nun sollte man bedenken, daß in einer sich entwickelnden Welt und Menschheit immer wieder neue Fragen, auch Moralfragen auftauchen und daß wir – auch in der Kirche – für diese Fragen zwar vielfach, aber doch nicht in jedem Fall sofort eine eindeutige und klare Lösung haben. Gerade wenn ein neu sich ergebendes sittliches Problem durch menschliche Einsicht, d. h. naturgesetzlich, gelöst werden muß, sollte man sich nicht wundern, daß gelegentlich eine Lösung nicht sofort, und vielleicht auch für lange Zeiten nicht, gefunden wird. Ob sich nicht manche Gläubigen die Kirche zu mechanisch vorstellen, so als ob eine neue Frage nur die Eröffnung eines vorliegenden Schatzes von Wahrheiten erfordere? Die Kirche ist trotz des sie vor einem endgültigen Irrtum bewahrenden und immer ihr beistehenden Heiligen Geistes kein Automat, weder der Papst und die mit ihm verbundenen Bischöfe, noch die Theologen; die Wahrheitsfindung setzt mühsames Suchen voraus; Suchen des menschlichen Geistes in der Schöpfungswirklichkeit – bei gleichzeitigem Hinhorchen auf den im Worte Gottes (wo es vorliegt) und im Wort und Leben der Kirche sich immer schon aussprechenden christlichen Geist. Das „Wehe!" des Herrn der Kirche gilt nicht nur denen, die die gottgewollte Ordnung leugnen oder nicht vertreten, sondern auch denen, die durch ihre Lehre den Menschen eine Ordnung auferlegen, von der sie nicht moralisch sicher sein können, daß sie von Gott stammt. So bleiben notwendig viele Fragen offen.

Noch schwieriger wird das Problem, wenn es sich um Wahrheiten handelt, die durch die Tradition oder das Lehramt der vom Geist Christi durchwalteten Kirche schon in eine bestimmte Richtung gewiesen sind. Wenn also ein ethisches Problem in langer Tradition eine friedliche Lösung zu haben schien; – tatsächlich haben die vergangenen Jahrhunderte den Sterilitätstrunk (eine Sterilitätspille gab es nicht) zwecks Vermeidung einer Empfängnis für unerlaubt angesehen[18] – oder wenn das

[18] So z. B. Hippolyt, Johannes Chrysostomus, Hieronymus, Augustinus, Caesarius von Arles, manche Pönitentialbücher, usw.

kirchliche Lehramt, zur Belehrung und Führung des Volkes Gottes bestellt, zu einer Frage – wenn auch nicht in feierlicher und definitiver Form – autoritativ Stellung bezogen hat. Tatsächlich hatte Pius XII. (wenn auch nicht in der feierlicheren Form einer Enzyklika, sondern in einer Ansprache an eine Ärztegruppe, dort allerdings nicht nebenher, sondern in sehr ausdrücklichen und entschiedenen, offensichtlich vor allem an die Moraltheologen in der Kirche gerichteten Worten) die Verwendung der Anovulationspille zwecks Vermeidung einer Schwangerschaft für unerlaubt und der christlichen und natürlichen Sittenordnung zuwider erklärt. Nun läßt sich wegen des der Kirche beistehenden Heiligen Geistes zwar nicht leichthin annehmen, wohl aber bei Vorliegen sehr wichtiger Gründe überlegen, ob eine Tradition schon absolut definitiven Charakter hat oder ob sie genau die gleiche Frage beantwortet, die uns heute gestellt ist. Ebenso läßt sich wegen des der Kirche beistehenden Gottesgeistes nicht leichthin annehmen, wohl aber, falls wichtige Gründe vorliegen, überlegen, ob eine zwar authentische, nicht aber definitive Stellungnahme der im Namen Christi waltenden Hierarchie neu gewonnene Erkenntnisse schon berücksichtigt hatte. Zwar würde man das Wesen der Kirche Christi und der Führungsaufgabe derer, die den Herrn der Kirche sichtbar vertreten, mißverstehen, wenn man nur endgültigen und damit unfehlbaren Entscheidungen – die sehr selten sind – autoritativen und damit bindenden Charakter zusprechen wollte; aber man würde auch irren, wollte man die Möglichkeit einer kirchlichen Neubesinnung in nicht endgültigen Lösungen, wenn sehr wichtige Gründe das fordern, absolut ausschließen. Nicht als ob jeder einzelne nach Gutdünken vorangehen dürfte; doch können neue Erkenntnisse die Kirche zur Neubesinnung führen.

Darum schafft auch nicht die Äußerung des einen oder anderen Theologen gegen eine bestehende Lehre in der Kirche schon eine genügend gesicherte und anwendbare Gegenlehre; vor allem wenn, wie es bezüglich der Anovulationspille der Fall ist, diese Theologen ihre Überlegungen in der Kirche als Hypothese und Diskussionsbeitrag vorlegen. Gleiches gilt von privaten Meinungsäußerungen von Kirchenfürsten und Bischöfen. Mehr wiegt das Wort von Bischöfen, das diese als Hirten den ihnen anvertrauten Gläubigen als Weisung zusprechen. Aber sollen wir uns notwendig wundern, wenn in Fragen, die offensichtlich diskutiert werden, einmal Hirten von Teilkirchen verschiedenartige Weisungen geben? Muß das notwendig eine Autoritätskrise bedeuten? Wenn es sich ereignet, muß die Wahrheit in der Gesamtkirche gesucht werden. Die Massenkommunikationsmittel unserer Zeit bringen die Gefahr mit sich, daß einem Wort oder einer Schrift eines Bischofs oder eines Theologen weit mehr an Bedeutung beigelegt wird, als ihnen an sich zukommt. Die gleichen Kommunikationsmittel gestatten aber auch den weit verstreuten Einzelkirchen, miteinander und mit dem Haupt in Verbindung zu treten, um gemeinsam die Wahrheit zu finden.

Theologische und pastorale Hintergründe der Kontroverse

Eine die Öffentlichkeit, auch die kirchliche Öffentlichkeit, auffallend stark berührende Diskussion um die Anovulationspille lebt nicht nur vom Sensationshunger der Weltpresse. Man muß nach ihren Hintergründen fragen, um sie zu begreifen.

Nennen wir als ersten dieser Hintergründe das wachsende personale Verständnis der Ehe. Gerade die besten christlichen Eheleute sehen ihre entscheidende Aufgabe in der Vertiefung der personalen ehelichen Liebe. Nicht als ob sie um den fundamentalen Auftrag der Ehe, Dienst am Leben zu sein, nicht wüßten. Aber die unmittelbare und täglich drängende Aufgabe sehen sie in der Pflege jener personalen Liebe, von der die Eheenzyklika Pius' XI. sagt, sie durchdringe das ganze Lebenswerk der Ehegatten. Pius XI. zeichnet sie als eine Liebe, die letztlich tiefe persönliche Zuneigung und Hingabe ist, gleichzeitig aber allen Reichtum menschlicher Liebe, auch ihre glühende Leidenschaft, umfaßt und formt; eine personale und tiefe Liebe, die zu jedem Dienst gegenüber dem Partner bereit ist, letztlich (bzw. „vor allem") sogar die gegenseitige persönliche Formung und Vollendung erstrebt[19]. Das schließt nicht aus, daß solche Ehen um ihre Berufung wissen, über einen ehelichen Egoismus hinauszuwachsen. Gerade die Hinordnung auf den Dienst am Leben läßt sie verstehen, daß sich ihre eheliche Liebe auch verleiblichen darf und soll. Sie wissen, daß dem Vollzug des ehelichen Einswerdens immer eine Ausrichtung auf Lebensweckung eigen ist, selbst wenn er bei Sterilität nicht Leben wecken wird; sie wissen auch, daß er durch die Vertiefung der Gattengemeinschaft auf den Dienst am Kind in der Ehe ausgerichtet ist und, wenn Kinder vorhanden sind oder sein werden, diesen Dienst auch leistet; aber sie wissen auch, daß er als Ausdruck personalen Sichverschenkens und Empfangens und der darin gefaßten und geformten Zuneigung zunächst einmal die Gatten selbst angeht und in ihrer Lebenseinheit bestätigt und belebt und daß dies sein Auftrag ist und daß dieser Auftrag auch dann ihm bleibt, wenn – wegen Sterilität – Kinder nicht erwartet werden können. Christliche Gattenliebe kennt zwar und bejaht ein Wachstum durch gelegentlichen (auferlegten oder freiwilligen) Verzicht auf ihren lebensvollen Ausdruck in körperlicher Nähe und leiblichem Einswerden (vgl. 1 Kor 7, 5). Aber sie kennt auch die Hilfe, die ihr Wachstum in leiblicher Zärtlichkeit und Vereinigung finden kann und normalerweise finden soll; sie kennt darum auch die mögliche Gefährdung solchen Wachstums durch allzu ausdrucksarmes Miteinanderleben, ja sogar die Gefahr des Ausbruchs aus der Ehe, wenn die leidenschaftliche Liebesfähigkeit des Menschen nicht die Möglichkeit hat, sich als Ausdruck tiefer Gattenliebe zu realisieren (vgl. 1 Kor 7, 5). Die christliche Bejahung des „primatus nobilitatis"

[19] Denzinger-Schönmetzer, Enchiridion 3707.

(Pius XI.) der ehelichen Liebe und das Wissen um die Bedeutung ihrer Verleiblichung für die Lebendigkeit dieser Liebe – nicht also unchristlicher Hedonismus und nicht mangelnde Bereitschaft zu christlichem Verzicht und zum Wachsenwollen im Verzichtenkönnen – lassen die Frage stellen, ob nicht die Anovulationspille zu den Mitteln gehören könne, die auch dann, wenn ein Wachstum der Familie nicht wünschenswert sein kann, das leibliche Einswerden der Gatten ermöglichen helfen.

Damit ist der zweite der Hintergründe der lebhaften Diskussion um die Pille angedeutet. Die Aufgabe der Ehe, über sich selbst hinauszuwachsen im Dienst am Leben, ist von den Ehegatten in personaler Verantwortung zu erfüllen. Personale Verantwortung besagt nicht die fatalistische Hinnahme der unvermeidlichen Folge natürlicher Fruchtbarkeit oder ehelichen Begehrens, besagt auch nicht nur die verantwortliche Wahrung der spezifischen Ordnung des Ehevollzugs oder die verantwortliche Meidung außerehelicher Gefährdung durch Pflege ehelicher Intimität – trotz ihrer Folgen. Verantwortliche Elternschaft ist kein neuer Begriff; aber er gewinnt heute eine neue Bedeutung, da so manche neue medizinische, psychologische, soziale und ökonomische Gegebenheiten Berücksichtigung in der Ehe- und Familiengestaltung erfordern. Verantwortliche Elternschaft besagt grundlegend zwei Elemente. Erstens will elterliche Verantwortung, daß die eheliche Gemeinschaft ihre eigene Enge sprenge und sich dem Sinn ehelicher Gemeinschaft entsprechend bewußt und hochherzig dem elterlichen Dienst am andern, am Kind, öffne. Sie soll also ihre Kinder – so ist das Ideal – nicht nur hinnehmen, sondern sie in personaler Überlegung und liebender Bereitschaft wünschen und wollen. Wir sagten „ihre" Kinder, d. h. die Kinder, die diese konkrete Ehe haben soll; denn die Aufgabe der Ehe, sich zur Familie auszuweiten, ist nicht unbegrenzt, wie Pius XII. in seiner grundlegenden Ansprache von 1951 bei der Besprechung der Zeitwahl in der Ehe darlegt[20]. Daraus ergibt sich das zweite Element verantwortlicher Elternschaft: sie handelt nicht nur verantwortlich, indem sie bewußt und gewollt Familie sein will, sondern auch indem sie nicht willkürlich, sondern besonnen und in christlicher Klugheit das Wachstum der Familie bestimmt. Nicht die große oder die kleine Familie sind als solche das Ideal, sondern die den Gegebenheiten entsprechende Familie. Hier gilt vor allem die Verantwortung dem Kind, dessen Existenz zwar als solche zweifellos einen Wert bedeutet, dem aber doch, wenn es ins Leben gerufen wird, auch die entsprechende Pflege zuteil werden muß; hat doch die christliche Tradition als die große Aufgabe der Ehe nicht nur die „Zeugung", sondern die „Zeugung und Erziehung" von Nachkommenschaft bezeichnet. Es ist nach Zeit, Gegend und individueller Situation verschieden, was einem ins Leben zu rufenden Kind an Erziehungsmöglichkeiten (ökonomische Mittel, Familienmilieu, elterliche Liebe usw.) vernünftigerweise geboten sein sollte. Doch wird die elterliche Verantwortung in der Bestimmung der richtigen Familiengröße notwendig auch auf an-

[20] AAS 43 (1951) 844–846.

dere Werte schauen: das Leben in der Ehe, die einzelnen Gatten, die anderen Kinder, das subjektiv (nicht egoistisch) ersehnte Familienideal, die sittliche Kraft zur Beobachtung der sittlichen Ordnung (insofern die reflektierte Familiengestaltung die Wahrung der sittlichen Ordnung im Eheleben gefährden kann; – immerhin ist das notwendige und verantwortliche Eingehen einer Gefahr nicht schon Verfehlung, sondern Aufruf zu ihrer Überwindung). Elterliche Verantwortung kann ebenso Hochherzigkeit wie Begrenzung der Kinderzahl fordern, hat aber auf keinen Fall etwas mit der Tendenz zu einem „leichteren" Ehe- und Familienleben oder mit der blinden Unterwerfung unter den Familienstandard einer bestimmten Zeit zu tun. Sie kann sich beraten lassen, wird dann aber selbst in christlicher Klugheit und Hingabe an Gott die Aufgabe ihrer Ehe erkennen müssen. Sie wird wirksam nicht erst, wenn Schwierigkeiten auftreten, sondern vom Beginn der Ehe an, ja schon bei ihrer Eingehung. Wenn Eheleute verantwortungsbewußt Geburtenregelung – nicht willkürliche Geburtenkontrolle – betreiben, handeln sie zweifellos tugendhafter als andere Eheleute, die ohne Verantwortungsbewußtsein dahinleben; aber es wird dann die Frage der – ebenfalls zu verantwortenden – Treue zur sittlichen Ordnung in der Gestaltung des Ehelebens auftauchen. Darum die akute Frage: ist die Anovulationspille eine providentielle Hilfe, die Lösung dieser Frage zu erleichtern?

Diese Frage gewinnt eine besondere Bedeutung – das ist der dritte der Hintergründe der Diskussion – in stark anwachsenden oder überbevölkerten Entwicklungsgebieten. Kann die Anovulationspille ein vertretbares Mittel sein, um in solchen Gebieten eine notwendig gewordene Bevölkerungspolitik zu ermöglichen?

Hinter diesen drei Hintergründen steht offensichtlich noch ein vierter: die Vorgegebenheit einer sittlichen Ordnung ehelichen Lebens, die dem personalen Verständnis ehelicher Liebe, der Haltung elterlicher Verantwortung und der Notwendigkeit einer Bevölkerungspolitik Grenzen setzt. Mit dieser vorgegebenen sittlichen Ordnung ehelichen Lebens ist nicht eine Ehemoral für Katholiken, wie man oft liest, gemeint, sondern die eine Eheordnung für alle, wie wir, in der Kirche des Herrn, sie als in Gottes Schöpfungsordnung begründet sehen. Die Ehemoral will also, daß sich die eheliche Begegnung der Gatten nicht willkürlich, sondern gemäß der Schöpfungsordnung oder – was im katholischen Verständnis das Gleiche besagt – gemäß der Naturordnung vollziehe. „Natürlich" meint hier nicht die Wahrung des materiell-physischen Ablaufs des Aktes, sondern seine Realisierung als vollmenschlichen Vollzug gemäß seiner ganzen und zu entfaltenden Sinnhaftigkeit. Darum steht nach dieser Ehemoral nicht die herrscherliche Gestaltung der Naturgegebenheiten durch den Menschen als solche im Widerspruch zur natürlichen Richtigkeit des Vollzuges, sondern nur jenes menschliche Gestalten und Eingreifen, das zur inneren Sinnhaftigkeit des ehelichen Aktvollzuges im Widerspruch steht. Auf Grund dessen lehnt die Ehemoral, die die katholische Kirche lehrt, zwei Weisen menschlichen Eingreifens als unerlaubt ab: erstens jeden Eingriff

im Hinblick auf den ehelichen Akt, der zu dessen grundlegender Zeugungsausrichtung (und, so möchten wir hinzufügen, zu seiner grundlegenden Ausrichtung auf vollmenschlichen Ausdruck der personalen ehelichen Liebe) im Widerspruch steht. Abgelehnt wird also praktisch jede empfängnisverhütende Maßnahme in bezug auf den einzelnen ehelichen Akt, so daß eine Abwägung der Werte von Fruchtbarkeit und Liebe auf die spezifisch richtige (anders als auf die existentiell-individuell richtige) Gestaltung des Aktes ohne Einfluß bleibt. Unerlaubt ist zweitens jeder sterilisierende Eingriff in die Zeugungsfähigkeit des Menschen, der diese Fähigkeit dauernd oder zeitweilig auszuschließen versucht. Die dauernde und die zeitweilige Enthaltung (Zeitwahl) sind kein solcher Eingriff (in bezug auf den ehelichen Akt, – wenn auch auf die Fruchtbarkeit der Ehe). Die dauernde Enthaltsamkeit (nicht die zölibatäre, sondern die eheliche, die viele Weisen ehelicher Zärtlichkeit kennt), wird aber in sehr vielen Fällen dem ersten der „Hintergründe" der Vertiefung der personalen ehelichen Liebe nicht genügend gerecht. Die Zeitwahl in der Ehe könnte – trotz ihrer Mängel – nach der Meinung von Spezialisten für sehr viele Ehen ein Weg bewußter und verantwortlicher Ehe- und Familiengestaltung sein. Sie ist es jedoch vielfach nicht, weil tatsächliche Schwierigkeiten in der Öffentlichkeit einseitig und übertrieben dargestellt werden. Sie wird es in weiten Gebieten der Entwicklungsländer nicht sein können, solange nicht eine systematische (kollektive) Erziehung die Menschen dazu fähig gemacht hat (solche Kollektivversuche sind neuestens mit Erfolg gemacht worden, setzen aber zu ihrer Auswertung einen riesigen Einsatz voraus, zu dem die Verantwortlichen wohl nicht bereit sind). Die Ehemoral lobt nicht die egoistische (also unbegründet sich in sich selbst verschließende) Ehe, die aber mit Hilfe der Zeitwahl die Sexualordnung wahrt; wie sie umgekehrt auch nicht die sich der Familie verantwortlich schenkende Ehe lobt, die sich aber um die Wahrung der Sexualordnung nicht kümmert; sie lobt vielmehr die Ehe, die sich der Familie nicht unbegründet versagt und gleichzeitig – vielleicht durch die Zeitwahl – um die Wahrung der Sexualordnung im ehelichen Leben müht. Aber die Zeitwahl löst aus objektiven Gründen und oft auch aus subjektivem Unverständnis nicht alle Probleme; darum die interessierte Frage: kann die Anovulationspille im Bereich der Ehemoral den ihre Liebesgemeinschaft und ihre Familie verantwortlich gestaltenden Eheleuten eine bessere und reichere Hilfe bieten?

Die Pillen

Daß die Zentren der Bevölkerungspolitik und der Familienplanung im Interesse einer Geburtenkontrolle an die Herstellung verschiedenster leicht anzuwendender Präparate (Pillen) mit verschiedener Wirkweise denken, ist bekannt[21]. Wenn man

[21] Vgl. darüber z. B. den Bericht von J. Sutter, A la recherche de la „pilule" stérilisante: Population 12 (1957) 495–502.

von „Pillen" zur Geburtenregelung spricht, muß man unbedingt zwischen den verschiedenen Pillen mit ihrer verschiedenen Wirkweise unterscheiden. Daß dies wichtig ist, bedarf keiner weiteren Erörterung in einer Moral, die den Menschen verantwortlich weiß nicht nur für die Erreichung eines Zieles (verantwortliche Familiengestaltung), sondern auch für die Verwendung eines bestimmten Mittels zur Erreichung des Zieles. Es macht moralisch einen Unterschied, ob beispielsweise eine Pille (wie die Histaminpräparate) die Einnistung des befruchteten Eies im Endometrium verhindert und somit abortiv wirkt oder ob eine Pille (wie die Hesperidinpräparate) das Eindringen der Spermien in die Eizelle verhindert und somit eindeutig antikonzeptionell wirkt.

Außenstehende mögen sich vielleicht wundern, daß sich die Moraltheologie um die Natur der verschiedenen Pillen kümmert und in eine „Kasuistik der Pillen" einläßt. Aber „Pille" besagt noch nichts: tötet sie, sterilisiert sie, wirkt sie antikonzeptionell, heilt sie? In der „Kasuistik um die Pille" geht es eigentlich nicht um die biologische Wirkweise einer Pille, sondern um die Wahrung grundlegender Prinzipien. Glaubt eine Frau, nicht töten zu dürfen, auch nicht den belebten Fötus, muß sie, wenn sie eine Pille zur Geburtenregelung nimmt, wissen, daß es sich nicht um eine lebentötende (abortiv wirkende) Pille handelt. Wenn die Moral antikonzeptionelle Maßnahmen und beabsichtigte (direkte) Sterilisierung für unerlaubt hält, dann muß sie sich um der Anwendung dieser Prinzipien willen für die Natur von Pillen, die zu „verantwortlicher Elternschaft" angeboten werden, interessieren. Ob das etwas mit dem Evangelium des Herrn zu tun hat? Paulus sagt, daß seine Forderung, das Rechte und Gute zu tun (also dem wahren Sinn der Wirklichkeit entsprechend, – wir würden heute sagen: naturgesetzlich, oder: der Schöpfungsordnung gemäß – zu handeln), zum Evangelium gehört (vgl. 1 Thess 4, 2; Phil 4, 9; 1 Kor 7, 10); die gute Absicht genügt dem Evangelium nicht (vgl. Röm 3, 8).

In der augenblicklichen Diskussion sind vor allem drei Typen von Pillen zu unterscheiden: 1. Die abortiv wirkende Pille, d. h. jene Pille, die die normale Entfaltung der befruchteten Eizelle verhindert, also menschliches Leben tötet; 2. eine in Entwicklung befindliche Pille, die es gestattet – z. B. durch Provozierung der Ovulation –, den Ovulationszyklus genau zu regulieren, so daß die wenigen fruchtbaren Tage im Monat bekannt sind und die Zeitwahl leicht und sicher wird; um zu einer moralischen Beurteilung zu kommen, sollte man ihre perfekte Herstellung abwarten und ihre Wirkweise kennen; 3. die von Pincus und Rock entdeckte Anovulationspille, die „vermutlich über eine Bremsung der hypophysären Gonatropinbildung [wirkt]. Es wird angenommen, daß – ähnlich wie unter der Wirkung der Östrogene und Gestagene in der Gravidität – das Ovar sich in einer Ruhepause befindet" (Schering über Anovlar)[22]. Während der Behandlung mit

[22] Doch rechnen die Fachleute auch mit einer direkten Wirkung auf die Ovarien sowie „mit einer Einwirkung auf das Endometrium, durch die eine Einnistung des befruchteten Eies unmöglich wird (abortive Wirkung), und mit einer Ertötung der Spermien bei deren Eintritt in die Gebärmutter (ausschließlich antikonzeptionelle Wirkung). . . . Sollte

dieser Pille gibt es keine Ovulation, so daß die Frau in dieser Zeit unfruchtbar ist; nach Absetzung der Pille setzen die Ovulation und der normale Zyklus wieder ein. Das gleiche, synthetisch hergestellte Hormonpräparat war schon früher und ist auch heute zu Heilzwecken bei bestimmten Frauenleiden in Gebrauch. Die augenblickliche Diskussion geht um diese Anovulationspille.

Die kasuistische Kontroverse über diese Pille ging seit 1957/8 um verschiedene Grenzfragen. Mit Pius XII. zweifelte niemand an der Berechtigung ihrer Verwendung zur Heilung von Frauenkrankheiten, wobei im Dienst der Gesundheit der Frau eine Ruhepause der Ovarien bewirkt wurde, wobei die Unfruchtbarkeit der ehelichen Beziehungen in dieser Zeit berechtigterweise in Kauf genommen wird. Eine andere Meinung hielt es mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit für erlaubt, durch die Pille eine Ruhepause der Ovarien in der Zeit des Stillens einer Frau zu bewirken, wenn dies bei einer Frau infolge des Versagens der Natur nicht natürlich auftritt. Auch während der Wechseljahre dürfte oft ein Grund zur Regulierung der Ovulation durch die Pille gegeben sein. Viele halten die mehrmonatige Stilllegung der Ovarien zwecks eventueller Heilung von Sterilität oder zur Regulierung eines bis dahin recht unregulären Zyklus für berechtigt. Auf diese bei anderer Gelegenheit[23] dargelegten und andere Grenzfragen[24] sei hier nicht weiter eingegangen. Dagegen geht die eigentliche Diskussion um die Gültigkeit der von Pius XII. mit großer Eindringlichkeit gelehrten und von den Theologen vertretenen These, daß die Verwendung der Pille, also die künstliche Stillegung der Ovarien, zum Zwecke berechtigter Geburtenregelung – weil sterilisierende und antikonzeptionelle Maßnahme – unerlaubt sei.

Der Inhalt der moraltheologischen Kontroverse

Bei der Darstellung dieser Diskussion sei von der Frage abgesehen, ob die – zumal lange andauernde – Verwendung der Anovulationspille die Gefahr wesentlicher Schädigungen (Spätschäden) für die Frau oder vielleicht auch für ein nachher gezeugtes oder geborenes Kind mit sich führt; es ist klar, daß unter dieser Rücksicht die Ärzte eine hohe Verantwortung haben. Ebenso sei die Frage ausgeklammert, ob die Pille in einer für die Frau und die Ehe unerwünschten Weise die (seelische) libido der Frau herabsetzt, was immerhin aus wichtigen Gründen gestattet

---

eines der Gestagene entscheidend durch abortive Wirkung (manche vermuten das bei „Enovid") oder durch Ertötung der Spermien Ursache des Ausbleibens einer Schwangerschaft sein, ja sollte das auch nur wahrscheinlich sein, so sind sie nicht Gegenstand der folgenden Überlegungen über die Anovulationspille. Sollte dagegen feststehen, daß das Ausbleiben einer Schwangerschaft sicher durch das Ausbleiben der Ovulation verursacht ist, dann gelten die folgenden Überlegungen [über ihre erlaubte Verwendung, z. B. zu therapeutischen Zwecken] auch für den Fall, daß gleichzeitig andere Wirkungsweisen der Pille feststehen oder vermutet werden. Immerhin müßte der Arzt jeweils sicher sein, daß der Gebrauch von Ovulationspillen nicht die Gefahr eines Abortus mit sich führt." Diese Präzisierung entnehmen wir unserem Beitrag in Arzt und Christ 1963, 74 f.

[23] In dieser Zschr. 170 (1962) 354–371. – Ergänzt in: Arzt und Christ 1963, 69–83.

[24] Vgl. unseren Beitrag in: Periodica de re moral. can. lit. 50 (1961) 31–38.

sein könnte. Es geht hier vielmehr um die eigentliche Frage der erlaubten Verwendbarkeit der Anovulationspille im Dienst berechtigter Geburtenregelung.

1. Niemand leugnet, daß die Verwendung der Pille zum Zweck der Geburtenregelung eine antikonzeptionelle Maßnahme darstellt. Nur stellen sich einige Theologen (z. B. Reuss) die Frage, ob eine solche antikonzeptionelle Maßnahme nicht erlaubt sein könne, da einerseits Eingriffe in die Natur nicht immer unerlaubt sind, anderseits Eingriffe in die Natur zwecks Sterilisierung des ehelichen Aktes vielleicht nicht notwendig sinnwidrig seien, insofern ohnehin der eheliche Akt nicht unbedingt von Zeugung spezifiziert werde (beispielsweise bei Sterilität). Dem gegenüber vertreten jedoch andere Theologen nicht nur wegen der Tradition und der Lehre der Kirche, sondern auf Grund der Aktanalyse, daß der eheliche (also nicht nur biologisch gesehene) Akt als solcher immer (auch bei Sterilität) eine Orientierung auf Zeugung hin habe. Darum sei der in bezug auf den Akt erfolgte Eingriff ein dem Sinn des ehelichen Aktvollzuges widersprechendes Verhalten. Andere (z. B. Janssens) fragen, ob antikonzeptionelle Maßnahmen überhaupt unerlaubt seien wegen ihres antikonzeptionellen Charakters (und nicht vielmehr wegen ihrer den personalen Liebesausdruck hindernden Eigenart); sie neigen zu der Annahme, daß die Zeitwahl in der Ehe ebenso antikonzeptionelle Maßnahme sei wie die Verwendung anderer Mittel. Dieser zweifellos aller Tradition widersprechenden Überlegung gegenüber wird auf den klaren (auch von Reuss gesehenen) Unterschied zwischen Zeitwahl und antikonzeptionellen Maßnahmen (einschließlich der Anovulationspille) hingewiesen: beide bedeuten zwar eine (teilweise) Sterilisierung des Ehelebens (als ganzem gesehen, = Geburtenregelung), die jedoch nicht bei der Zeitwahl (der Akt ist steril, wird also nicht sterilisiert) , wohl aber bei anderen Mitteln präzise durch Sterilisierung des ehelichen Aktes erfolgt, – und dies eben stehe im Widerspruch zum Vollzug der ehelichen Begegnung,

2. Eine wesentliche Schwierigkeit gegen die Verwendung der Pille zur Geburtenregelung liegt nach Pius XII. darin, daß sie eine direkte und damit unerlaubte Sterilisierung bedeutet. Dem hält Van der Marck die Frage entgegen, ob denn nicht das erstrebte Handlungsziel (Geburtenregelung) die zu diesem Ziel hin gesetzte Handlung (Verwendung der Pille) spezifiziere, d. h. sie als Geburtenregelung und eben nicht als Sterilisierungsmaßnahme charakterisiere. Darauf wird von den Grundprinzipien der Moral her geantwortet, daß selbstverständlich das Handlungsziel der Handlung einen spezifischen Sinn gebe, ohne jedoch den inneren Sinngehalt der Handlung selbst aufzuheben: dieser aber sei nicht eine indifferente Verwendung von Pillen, sondern die künstliche Stillegung der Ovarien zur zeitweiligen Unfruchtbarmachung der Frau, – und zwar gerade in bezug auf den ehelichen Verkehr. Theologen wie Janssens wenden allerdings – fragend – ein, daß die Anovulationspille keine Zerstörung eines Organs oder einer Funktion oder auch nur einer Eizelle bewirke, also die Frau in keiner Weise sterilisiere, vielmehr nur eine Ruhepause der intakt verbleibenden Ovarien verursache, – wie es auch die Natur selbst

während der Schwangerschaft tue. Dagegen weist die übrige Theologie mit Pius XII. darauf hin, daß die Sterilisierung nicht notwendig eine Zerstörung im anatomischen Sinne besagen müsse, sondern einen Eingriff in den Organismus (z. B. künstliche Stillegung der Ovarien) zwecks Unfruchtbarmachung in bezug auf die eheliche Begegnung. Aber, so fragt man – immer hypothetisch –, ist der Mensch denn unbedingt auf einen 28-Tage-Zyklus der Frau verpflichtet, darf er mit Hilfe der Pille die Ovulation nicht auch verschieben – auf 30 Tage, 3 Jahre, ohne Grenze, – vorausgesetzt, daß Gründe verantwortlicher Elternschaft eine solche Verschiebung nahelegen? Nun hätten die übrigen Theologen wohl kaum etwas gegen eine solche Verschiebung aus wichtigen Gründen, sie würden aber gleichzeitig zu überlegen geben, ob ein solcher Eingriff, der nur deshalb unternommen wird, um den freiwilligen ehelichen Akt unfruchtbar zu halten, nicht dessen direkte Sterilisierung besage und im Widerspruch zum Sinngehalt des freiwilligen Vollzugs stehe.

3. Ähnliche Überlegungen zur Rechtfertigung des antikonzeptionellen Gebrauchs der Anovulationspille gehen von dem traditionellen Begriffspaar opus naturae – opus hominis aus. Opus hominis ist der eheliche Vollzug, opus naturae die biologische Zeugungsfähigkeit des Menschen. Man fragt sich (so Janssens-Van der Marck-Reuss), warum nicht aus wichtigen Gründen ein Eingriff in die Naturgegebenheiten erlaubt sein könne, wenn nur das opus hominis (gelegentlich formuliert man heute: opus personae) intakt bleibe; und dies wegen des personalen Ausdruckscharakters des ehelichen Aktes (= Ausdruck gegenseitiger Liebe). Die Moraltheologie pflegt jedoch den Zusammenhang zwischen opus naturae und opus hominis enger zu sehen. Den ehelichen Akt versteht sie selbstverständlich als einen Akt der Verleiblichung ehelicher Liebe; aber die Spermienausschüttung im mütterlichen Organismus zeigt ihr, daß die Verleiblichung der Liebe in jedem Falle nicht sein einziger Sinngehalt ist. Darum muß, so sagt sie, der als Liebesausdruck vollzogene eheliche Akt den anderen Sinngehalt beachten. Unter dieser Rücksicht kann man aber nicht den Aktvollzug (opus hominis) ohne Beziehung zu den biologischen Gegebenheiten (opus naturae) des Menschen betrachten. Ein Eingriff in das opus naturae gerade in bezug auf das opus hominis – nämlich zu seiner Unfruchtbarmachung – ließe den Sinngehalt der ehelichen Begegnung nicht unberührt. Und man macht ernstlich auf die Frage aufmerksam, warum nicht – gleich der Pille – auch andere Weisen der Empfängnisverhütung berechtigt sein können, da sie (Sterilisierung, Spülung, mechanische oder chemische Mittel während des Vollzuges, vielleicht auch der unterbrochene Verkehr) den „Aktablauf", wie man sagt, also den Vollzug der ehelichen Begegnung im wesentlichen als existentiellen Ausdruck der Liebe bestehen lassen, während der Eingriff durch die Pille in bezug auf den Akt zur Ausschaltung des Kindes, insofern es bleibendes Zeichen der Liebe ist, den essentiellen Sinngehalt des Aktes als Liebesaktes nicht völlig unberührt läßt. Daher die Überlegung: muß nicht, wenn jede Beeinträchtigung des essentiellen Sinngehaltes des ehelichen Liebesaktes auszuschließen ist, auch die Verwendung der das

Kind als permanentes Zeichen der Liebe ausschaltende Pille ausgeschlossen sein (– so, im Ergebnis, die Lehre der Kirche)? Und müssen nicht, wenn die existentielle Ausdrucksmöglichkeit des ehelichen Liebesaktes zu dessen Rechtfertigung genügt, außer der Pille auch andere Weisen des Eingriffes in bezug auf den Akt erlaubt sein können?

Wer nun von draußen, aus journalistischen Berichten, von einer Sensation oder von einer Diskussion gehört hat, wird hier feststellen, daß die Theologen in der Fachliteratur nicht um der Sensation willen geschrieben haben, sondern um den Sinngehalt des Aktes der ehelichen Begegnung, um den Sinn antikonzeptioneller Eingriffe und um den Sinn von Sterilisation zu erfassen, – und dies immer um der Anwendung moraltheologischer Einsichten in die Erlaubtheit der von so vielen Frauen verwendeten oder erwünschten Anovulationspille. Man wird die Diskussion nur verstehen, wenn man das oben über ihre Hintergründe Gesagte berücksichtigt: es geht um eine Ehehilfe in einer Notsituation, die eine sehr große Zahl christlicher Eheleute dem sakramentalen und kirchlichen Leben entfremdet. Eben dies führte Theologen dazu, in bedingter Weise und diskussionshalber (also nicht um schon eine „neue" Ehemoral in die Praxis einzuführen), wie sie ausdrücklich betonen, Thesen vorzutragen, die der bisherigen Morallehre nicht unbedingt konform sind, und sie in der Diskussion prüfen zu lassen; diese theoretische Diskussion hat begonnen. Man verstünde die entfachte Diskussion nicht richtig, wollte man in ihr die Suche nach einem Mittel zu statthafter „birth-control" vermuten; denn hinter der Diskussion steht nicht die Idee eines willkürlichen „planning", sondern jene andere einer positiv und als hohe Aufgabe zu verstehenden verantwortlichen Elternschaft. Die Theologen, die eine theologische und kirchliche Verständigung über die Erlaubtheit der Anovulationspille erwünschen, sind sich bewußt, daß die erhöhte mit der Erlaubtheit einer solchen Pille gegebene Möglichkeit, bewußt und gezielt die Familie aufzubauen, ein hohes Maß von Verantwortlichkeit der Eheleute und ihre Erziehung dazu fordert.

Eine grundlegendere Frage

Die in vorsichtiger und bedingter Form von einigen Theologen in wissenschaftlichen Beiträgen eröffnete und lebhaft in der Öffentlichkeit weitergeführte Diskussion um die Anovulationspille ist ein Symptom für die in der Kirche lebendige Sorge um ein echtes und christliches Eheleben unter heutigen Bedingungen. Es gehört nicht zum Thema dieses Beitrages, muß aber doch um des volleren Verständnisses der Diskussion willen kurz hinzugefügt werden, daß diese Sorge manche zu der vorsichtigen – vorläufig rein theoretischen – Überlegung treibt, ob nicht die Struktur der Ehemoral, wie sie in der Eheenzyklika „Casti connubii" Pius' XI. niedergelegt ist und von uns oben (als viertes Element des Hintergrundes der Dis-

kussion) kurz umschrieben wurde, gewisser Änderungen fähig sei. Ein bekannter Moraltheologe hat zwar kürzlich noch geschrieben, daß kein ernster Theologe die Ehelehre von Casti connubii in Zweifel ziehe[25], aber es hieße die Ohren und auch die Augen (vor zaghaften Veröffentlichungen) verschließen, wollte man die hie und da sich äußernden und tastenden Versuche nicht wahrhaben. Diese Versuche sind oft unreflektiert, möchten aber nicht selten auch reflex die Begründung der Ehemoral anzweifeln. Die augenblickliche Diskussion um die Pille darf die nicht zu leugnende Tatsache einer tieferen Fragestellung nicht aus dem Auge verlieren. Es genügt darum auch innerhalb der Kirche nicht einfach eine klare authentische Feststellung der christlichen Ehemoral gegen alle Unsicherheit, sondern es bedarf auf alle Fälle einer umfassenden, alle Gegebenheiten des heutigen Lebens und der heutigen Erkenntnisse reflektierenden Hinführung zu echtem und christlichem Eheleben in der Situation von heute.

Papst Paul VI.

Papst Paul VI. hat in seiner oben kurz angeführten Ansprache an die Kardinäle vom 23. Juni erkennen lassen, daß er die Notwendigkeit einer verstehenden Hinführung zur Ehegestaltung unter den heutigen Gegebenheiten sieht. Schon am 23. Dezember des vorigen Jahres hatte er in der Weihnachtsbotschaft an die Welt[26] die Frage unter der bedrängenden Sicht des Hungers in der Welt im Zusammenhang mit dem Bevölkerungsproblem kurz berührt. Er forderte zur Lösung des Problems andere Mittel als den Angriff auf die Fruchtbarkeit selbst und die Minderung der Zahl der Tischgenossen durch unsittliche Mittel. Er lehnte eine dem Gottesgebot widersprechende Lösung ab, die der Würde der Ehe und dem werdenden Leben zu nahe tritt. Offensichtlich wollte er sich gegen Abtreibung und bestimmte, der Würde des ehelichen Lebens nicht gemäße Verhütungsmaßnahmen aussprechen, ohne diese Maßnahmen im einzelnen zu spezifizieren.

Am 23. Juni sah sich der Papst wiederum gezwungen – die Lebhaftigkeit der vorausgehenden Diskussion war wohl der unmittelbare Anlaß –, sich eindringlich dem schweren und von der Kirche aufzugreifenden Problem der Geburtenkontrolle zuzuwenden[27]. Er umriß kurz das Problem in seinem Doppelaspekt: das Anwachsen der Bevölkerungen und die Familienmoral. Es ist ermutigend zu sehen, wie in Pauls VI. prägnanten Aussagen ein klares Wissen um die Schwere und die Vielschichtigkeit des anstehenden Problems zum Ausdruck kommt. Die Schwere des Problems: „Es geht um die Quellen des menschlichen Lebens; es geht um die unmittelbarsten Empfindungen und Interessen der Erfahrung von Mann und Frau."

---

[25] So die Formulierung von B. Häring in der italienischen Wochenschrift „Vita" vom 3. 6. 1964, 12.
[26] AAS 56 (1964) 57.
[27] Osservatore Romano vom 24. 6. 1964.

Die äußerste Vielschichtigkeit des Problems: „Die Kirche anerkennt seine vielfachen Aspekte und Zuständigkeiten. In erster Linie geht es zweifellos die Ehegatten an, ihre Freiheit, ihr Gewissen, ihre Liebe, ihre Pflicht. Aber die Kirche muß auch auf ihre eigene Zuständigkeit hinweisen, d. h. auf die des Gesetzes Gottes, das sie zu erklären, zu lehren, zu urgieren und zu verteidigen hat; und die Kirche hat das Gesetz Gottes zu künden im Lichte der wissenschaftlichen, sozialen und psychologischen Wahrheiten, die in diesen letzten Zeiten neue und ergiebige Studien und Dokumentationen aufzuweisen haben." Diesen Problemen will, wie der Papst sagt, die Kirche in keiner Weise ausweichen: „Es ist notwendig, diese Entwicklung, sei sie theoretisch, sei sie praktisch, aufmerksam und klaren Auges zu verfolgen. Und ebendas tut die Kirche. Die Frage wird studiert, und zwar in möglichst umfassender und tiefgreifender Weise, mit dem Bemühen und dem Verantwortungsbewußtsein, das der Bedeutung der Frage entspricht. Wir hoffen, daß sich dieses Studium unter Mitarbeit vieler und ausgezeichneter Fachleute bald beenden läßt."

Es ist wohl die Unsicherheit, die manche – vor allem infolge der Diskussionen der letzten Monate – befallen hat, die den Papst sagen läßt, daß er sich selbst in Bälde auf Grund der gewonnenen Erkenntnisse zur Frage äußern will. Diese Bemerkung, vor allem in Verbindung mit den Äußerungen in der schon genannten Weihnachtsbotschaft, läßt vermuten, daß der Frage der Geburtenkontrolle nicht erst seit der etwas lebhaften Diskussion, sondern schon früher, ein besonderes Studium gewidmet wird, und zwar unter der besonderen Rücksicht des Bevölkerungsproblems in der weiten Welt. Außerdem läßt sich aus der Äußerung des Papstes möglicherweise entnehmen, daß die Frage, die er nun selbst behandeln will, nicht notwendig auch eine lange und schwierige Behandlung im Konzil erfahren muß, wie es in den Monaten der Diskussion gefordert worden war.

Doch kündigte Paul VI. nicht nur an, daß er sich in naher Zukunft eingehend über das schwere Moralproblem der Geburtenkontrolle äußern will. Vielmehr spricht er auch schon jetzt richtungweisend in die augenblickliche Diskussion hinein: „Vorläufig sagen wir ganz offen, daß wir bislang keinen genügenden Grund sehen, die diesbezüglichen Normen Pius' XII. für überwunden und darum nicht mehr verpflichtend zu halten; sie sind also als gültig anzusehen, wenigstens solange wir uns nicht im Gewissen für verpflichtet halten, sie zu ändern. In einer so wichtigen Sache, so scheint uns, sollten die Katholiken einem einzigen Gesetz folgen, das die Kirche autoritativ vorlegt; und es scheint uns auch angebracht zu mahnen (raccomandare), daß vorläufig niemand sich anmaße, sich in einer von der geltenden Norm abweichenden Weise zu äußern."

Dem Verständnis dieser weisenden Papstworte in die akute Diskussion hinein mögen einige Hinweise dienen: 1. Paul VI. beruft sich auf die in verschiedenen Ansprachen geäußerte Lehre Pius' XII., nicht auf die Eheenzyklika Pius' XI., obwohl man dieser eine höhere Autorität zuzusprechen geneigt ist. Aber Pius XII.

hat nicht nur die Lehre von „Casti connubii" als bleibende Lehre aufgenommen, sondern sie auch auf neuere Probleme angewandt, gerade auch – 1958 – auf die Verwendung der Anovulationspille. Insofern hat sich Paul VI. in seiner Ansprache auch auf die Enzyklika Casti connubii bezogen und gleichzeitig zu dem anstehenden Problem der Anovulationspille Stellung genommen. Hier wird der akute Anlaß der Äußerung vom 23. Juni gut sichtbar. – 2. Ein an sich für den katholischen Kirchenbegriff selbstverständliches, tatsächlich aber im Munde eines Papstes nicht gewöhnliches Element in Pauls VI. Ansprache ist der Hinweis, daß die autoritative Lehre Pius' XII. nicht irreformabel im Sinn einer endgültigen Definition ist; das dürfte sich nach der Intention des Papstes wohl vor allem auf das Urteil über die Pille beziehen. Aber der Papst spricht auch klar aus, daß es eine Änderung der autoritativen Lehre der Kirche nicht ohne ihn gibt; und er erklärt sich bereit, eine solche Änderung zu verkünden, wenn er sich im Gewissen dazu verpflichtet weiß. Gleichzeitig jedoch läßt er klar verstehen, daß vor einer solchen Änderung – und er betont, bislang keine genügenden Gründe für sie zu sehen – die Lehre der Kirche, wie Pius XII. sie autoritativ vorlegte, ebenso für ihn wie für die übrigen Gläubigen bindende Norm ist: es gibt autoritative Verkündigung und Führung in Fragen des christlichen Glaubens und des christlichen Lebens nicht nur in hochfeierlichen Definitionen, sondern auch im alltäglichen Leben der Kirche Christi mit seinen anstehenden Fragen. – 3. Ein Außenstehender könnte in den Worten Pauls VI. eine Autoritätsmoral befürchten: Hierarchen verpflichten zu einer Moral, an die die Gläubigen, zumal auch um der Einheit willen, sich zu halten haben. Worte wie „geltende Norm" und „ein einziges Gesetz befolgen" könnten diesen Eindruck noch verstärken. Wenn der Papst mahnt, es solle vorläufig niemand sich anmaßen, sich gegen die Lehre Pius'XII. zu äußern, so ist das zunächst ein der entfachten Unruhe wegen gesprochenes disziplinäres Hirtenwort. Wenn er aber von geltenden Normen und Gesetzen spricht, dann ist primär nicht kirchliche Forderung, sondern göttliches Gebot gemeint, wie es in der Kirche erkannt und autoritativ in einer kirchlichen Lehräußerung vorgelegt ist, dem sich eben darum auch der Papst als Glied der Kirche verbunden weiß, solange nicht die Kirche – etwa durch ihn als den Papst – unerwartet zu einem neuen Verständnis der göttlichen Ordnung sich bekennen zu müssen glaubt. Die Erkenntnis der Wahrheit, auch der sittlichen Wahrheit, erfolgt in der Kirche Christi; und diese ist nicht ohne die Hirten, vor allem nicht ohne Petrus.

Paul VI. hat sein aktives Sichsorgen um die sittliche Wahrheit in der Kirche kundgetan, nicht nur in der speziellen Frage einer akuten, für viele Familien und Völker immerhin wichtigen Detail-Diskussion, sondern, wie wir seinen Worten entnehmen zu können glauben, in der viel umfassenderen Frage echter und christlicher Eheführung in der heutigen Zeit.

Die Pfarrei im Spannungsfeld der pluralistischen Gesellschaft als soziologisches Strukturproblem

Rudolf Lange

Mit der Pfarrei als einer Lebensform der Kirche in der Welt ist eine bestimmte soziale Daseinsweise der Kirche und damit zugleich ein Grundverhältnis von Kirche und Gesellschaft überhaupt gegeben. So werfen die jeweiligen gesellschaftlichen Veränderungen immer auch die Frage nach der sozialen Eigenstruktur der Pfarrei und ihrem Verhältnis zu den neuentstandenen Gesellschaftsstrukturen, nach der Pfarrei als Sozialgebilde innerhalb der Gesellschaft auf. Will die Pfarrei nicht als ein sozialer Fremdkörper erscheinen, muß sie immer auch mit den sie umgebenden Sozialstrukturen gleichsam im Gespräch bleiben. Das wird gerade auch in den Spannungen erkennbar, die in dem Verhältnis der sozialen Eigenstruktur der Pfarrei zu den sich in unserer Gesellschaft abzeichnenden neuen Sozialstrukturen auftreten[1]. So geht es in unserer Frage nach der Pfarrei in unserer heutigen Gesellschaft um ein soziologisches Strukturproblem.

*

Johann Schasching stellt im Anschluß an Joachim Wach und Gabriel Le Bras vier Elemente als die wesentlichen Beziehungsträger der religiösen Gemeinschaft heraus: es ist erstens der Glaube, das gemeinsame Glaubensbekenntnis, es ist zweitens ein bestimmter Kultus, drittens ein Gefüge von Vorschriften, Geboten und Normen und schließlich viertens eine rechtliche Ordnung. Diese vier Beziehungsträger lassen sich mehr oder weniger als die entscheidenden Strukturelemente in jeder Religionsgemeinschaft nachweisen, sie lassen sich im besonderen auch in der katholischen Kirche aufzeigen. Dazu gelten sie nicht nur für die religiöse Großgemeinschaft, sondern – mutatis mutandis – auch für die religiösen Teilgemeinschaften als deren wesensgemäße soziale Ausformungen, also auch für die Pfarrei[2].

Diese religionssoziologische Feststellung besagt für die Pfarrei:

1. Die Pfarrei stellt eine eigenständige soziale Wirklichkeit dar, sie ist Trägerin spezifischer Sozialformen. Diese gehören zu ihrem Wesen, so daß die Pfarrei ein

---

[1] Trutz Rendtorff, Die soziale Struktur der Gemeinde. Die kirchlichen Lebensformen im gesellschaftlichen Wandel der Gegenwart (Studien zur evangelischen Sozialtheologie und Sozialethik, Bd. 1) (Hamburg 1958) 33.

[2] Johann Schasching, Soziologie der Pfarre, in: Hugo Rahner (Hrsg.), Die Pfarre (Freiburg 1956) 106 ff. Joachim Wach, Religionssoziologie (Tübingen 1951) bes. 19 ff.; Gabriel Le Bras, Etudes de Sociologie religieuse (Paris 1955).

gewisses Ausmaß von Betätigung in bestimmten Gemeinschaftsbeziehungen braucht, um sich als solche in ihrer Existenz und Wirkung zu erhalten.

2. Diese eigenständigen Sozialformen der Pfarrei sind Wirkformen der Kirche in der Pfarrei als kirchlicher Ortsgemeinde, näherhin ihres Glaubens, ihres Kultus, ihrer sittlichen Normen und ihrer Rechtsordnung. Damit zugleich besitzt die soziale Eigengestalt der Pfarrei eine über alle sozialen Veränderungen und Umwälzungen hinweg gleichbleibende Grundstruktur. Die Pfarrei geht also nie in der Gesellschaft auf; immer bleibt es, in allem Zusammenwachsen mit den sie umgebenden Sozialstrukturen, ein Gegenüber, das sich nicht unitaristisch oder sozialmonistisch auflösen läßt.

3. Die soziale Eigengestalt der Pfarrei steht aber nicht in einer objektiven, in sich selbst ruhenden, ahistorischen Eigenständigkeit der in einer Pfarrei zusammengeschlossenen Menschengruppe gegenüber, sie erhält in der konkreten Pfarrei ihre besondere Ausprägung. Kirchliche Gemeindebildung in der Pfarrei geschieht als ein dialogischer Vorgang zwischen zwei getrennten und doch aufeinander bezogenen sozialen Wirklichkeiten. Dieser Vorgang enthält Momente stärkster Spannung und Bewegung, so daß es, wie die kirchliche Sozialgeschichte zeigt, vielfältige Formen gibt, in denen sich die Pfarrei im Laufe der Zeiten in die sie umgebenden Sozialstrukturen eingestaltet hat und als Sozialgebilde in Erscheinung tritt.

So ist die Pfarrei – soziologisch – verfaßte Gestalt, Institution, Anstalt mit ihr eigenen Sozialformen; darin hat sie ein sich gegenüber den gesellschaftlichen Entwicklungen durchhaltendes Wesen und so Stabilität und Kontinuität. Sie ist aber auch ganz in den soziologischen Bereich und in die soziologischen Gesetzmäßigkeiten hineingestellt; sie verwirklicht sich in Raum und Zeit und erhält von da her ihre konkrete Gestalt. Darum gibt es mit Recht eine Soziologie der Pfarrei. Dabei hat sich aber jede soziologische Betrachtung der Pfarrei ihrer Grenzen bewußt zu bleiben, daß nämlich die soziologische Dimension der Pfarrei immer nur im Rahmen der ihr vorgegebenen, im Glaubensbekenntnis, im gemeinsamen Kult usw. gründenden sozialen Eigenstruktur verlaufen kann, d. h. die Sozialstruktur der Pfarrei verläuft zwar auch in Raum und Zeit und wird von den in diesen jeweils wirkenden gesellschaftlichen Kräften mitbestimmt, sie besitzt aber darüber hinaus noch eine andere, sie überhaupt erst konstituierende Dimension, die mit soziologischen Kategorien allein nicht adäquat erfaßt werden kann[3]. Diese Grenzbestimmung erscheint uns wichtig gegenüber jenen Auffassungen, die die Pfarrei mehr oder weniger ausschließlich von ihrer aktuellen Eingestaltung in die soziale Umwelt her erfassen wollen und damit in eben diese Eingestaltung eine seelsorgliche Heilserwartung setzen, die sie niemals erfüllen kann.

Kirche in der Pfarrei geschieht also immer aus einer polaren Spannungseinheit von Wesen und Existenz, von Allgemeinem im Konkreten. Diese Verbindung

[3] Johann Schasching, a.a.O. 104 f.

kann zwar in einer ganz bestimmten Zeit sehr eng und höchst bedeutungsvoll sein, aber daraus folgt nicht, daß sie der Pfarrei wesentlich ist. So kann man wohl sagen, diese oder jene Gesellschaftsstruktur stellt eine günstige Voraussetzung für die Herausbildung der sozialen Eigengestalt der Pfarrei und der ihr eigenen Sozialformen dar, nicht aber, daß eine bestimmte Verbindungsform von Pfarrei und sozialer Umwelt als einzig mögliche Bemessungsgrundlage für die Wesenserfüllung der Pfarrei dienen kann, so als ob die Kirche nur mit einer ganz bestimmten Gesellschaftsstruktur „koexistieren" könne[4]. Ausdrücklich betont Papst Pius XII.: „Wenn zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Orten diese oder jene Kultur, diese oder jene völkische Gruppe oder gesellschaftliche Schicht mehr als andere ihren Einfluß auf die Kirche geltend machten, bedeutet das keineswegs, daß sie bei irgend jemand lehenspflichtig wird, noch daß sie sich in einem bestimmten Augenblick der Geschichte versteinert, gegenüber der weiteren Entwicklung sich abkapselt."[5] Vielmehr können für die Kirche die „größten Krisen entstehen ..., wenn sie soziologische Strukturelemente, die ihr aus einer vergangenen oder eben untergehenden Epoche anhaften, als wesentlich betrachten und unbedingt festhalten möchte"[6]. Immer wird es daher darauf ankommen, den jeweils wechselseitigen Bezug zwischen Kirche in der Pfarrei und sozialer Umwelt aufzufinden und wirksam zu machen. Die Hilfe, die die Sozialwissenschaften und im besonderen die Soziologie hierfür bieten können, ist, daß sie am jeweiligen sozialen Dasein das zur Sprache bringen, was in diesem je konkreten Dialog zwischen Kirche und Welt für die gesellschaftliche Eingestaltung der Pfarrei und damit für die Herausbildung ihrer eigenen Sozialgestalt von Belang ist[7].

Dabei läßt eine soziologische Betrachtung der im Laufe der Zeiten verwirklichten Verbindungsgestalten von Pfarrei und Gesellschaft erkennen, daß sich die Pfarrei, die als Sozialgebilde auf Grund ihrer Binnenstruktur wesentlich aus der Stabilität lebt, um so mehr einem Sozialgefüge eingestaltet und um so mehr als Glaubens-, Kult-, Lebens- und Ordnungsgemeinschaft in Erscheinung tritt, je stabiler das Gefüge von natürlichen Sozialverbundenheiten ist, die sie zugleich umfaßt. Und gilt schon ganz allgemein, daß die äußere Tatsache des räumlichen Zueinandergefügtseins das Zustandekommen sozialer Verbundenheiten erleichtert, so werden sich auch die der Pfarrei eigenen Sozialverbundenheiten um so leichter herausbilden können, je mehr sich die Pfarrei mit einer raumgebundenen Sozialstruktur deckt und mit ihr verbindet. Wo daher, wie in der mittelalterlichen Welt, Markgenossenschaft oder Grundherrschaft und Gerichtssprengel, das wirtschaftliche Geschehen, das gesellschaftliche Leben und die kulturellen Traditionen an die

---

[4] Ebd. 117. Siehe hiezu auch: Dietrich von Oppen, Strukturfragen der christlichen Gemeinde in der mobilen Welt, in: Zeitschrift für evangelische Ethik, 5 (1961), 293 ff.

[5] Arthur-Fridolin Utz und Joseph-Fulko Groner, Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius' XII., Nr. 4097.

[6] Bernhard Häring, Macht und Ohnmacht der Religion (Salzburg 1956) 69.

[7] Dietrich von Oppen, a.a.O. 294.

gleiche Raumeinheit gebunden waren, die Integration aller soziologisch bedeutsamen natürlichen Faktoren also im wesentlichen in der gleichen Raumeinheit geschah, konnte sich die Pfarrei, die sich mit diesem raumgebundenen sozialen Lebensgefüge deckte, nicht nur relativ leicht darin eingestalten, sondern sie fand damit auch und vor allem ein zweifellos günstiges natürliches Fundament für die Herausbildung ihrer sozialen Eigengestalt vor, besonders auch deshalb, weil zu dieser inneren und äußeren Geschlossenheit des mittelalterlichen Soziallebens ganz wesentlich das Element der Stabilität gehörte[8].

Die pfarrlichen Gemeinschaftsbeziehungen stehen also zu den natürlichen Sozialverbundenheiten des von der Pfarrei erfaßten sozialen Lebensraumes in einem Korrelationsverhältnis, so daß sie darum auch um so stärker oder schwächer in Erscheinung treten, je mehr oder je weniger die Pfarrei ein Gefüge von natürlichen Gemeinschaftsbeziehungen umfaßt. Das bestätigen auch neuere pfarrsoziologische Untersuchungen[9], die dartun, daß die Sozialgestalt der Pfarrei eine deutliche Abhängigkeit von den allgemein gesellschaftlichen Beziehungen der Pfarrangehörigen untereinander, von der sozialen Struktur der von ihr erfaßten Menschengruppe aufweist.

Diese natürlichen gesellschaftlichen Beziehungen werden aber schon lange nicht mehr nur von den soziologischen Formprinzipien der unmittelbaren sozialen Umwelt – etwa der Wohnsitzgemeinde –, sondern, und zwar heute stärker denn je, zugleich auch von den gesamtgesellschaftlichen Gestaltungskräften mitbestimmt. So zeichnet sich in der Sozialgestalt einer Pfarrei zugleich auch das jeweilige Hineingenommensein des von ihr erfaßten Sozialraumes in die gesamtgesellschaftliche Entwicklung und deren Strukturen ab.

*

Wenn wir nun versuchen, ein Bild der heutigen Gesellschaft zu zeichnen und – mit dem besonderen Blick auf die Wohnsitzgemeinde – die Faktoren des heutigen menschlichen Sozialisierungsprozesses[10], bzw. die Sozialisierungsformen in unserer Gesellschaft, also deren Sozialstrukturen aufzuzeigen, so haben wir zunächst – ganz allgemein – festzustellen: die Welt der stabilen raumgebundenen und in sich integrierten sozialkulturellen Lebensräume gehört der Vergangenheit an. Unsere soziale Wirklichkeit stellt nicht mehr eine geschlossene, raumgebundene sozialkulturelle Lebenseinheit dar, der sich der Mensch wie selbstverständlich eingebun-

[8] Johann Schasching, a.a.O. 99.

[9] Renate Pflaum, Die Bindung der Bevölkerung an die Institution der Kirche, in: Gerhard Wurzbacher, Das Dorf im Spannungsfeld industrieller Entwicklung (Stuttgart 1954) 183 ff.; Joseph H. Fichter, Die gesellschaftliche Struktur der städtischen Pfarrei (Freiburg 1957) 40 ff.; Alfons Weyand, Formen religiöser Praxis in einem werdenden Industrieraum (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, hrsg. von Joseph Höffner und Wilhelm Heinen, Bd. 14) (Münster 1963) 115. Siehe hierzu auch: Alex Blöchlinger, Die heutige Pfarrei als Gemeinschaft (Einsiedeln-Zürich-Köln 1962) 227 ff., bes. 231.

[10] Unter Sozialisierung verstehen wir mit Charles Horton Cooley jenen Vorgang, der sich sowohl auf die Übernahme der Lebensweise eines bestimmten sozialen Systems als auch auf den Prozeß bezieht, durch den Menschen an sozialen Gebilden teilhaben. Siehe hierzu: Emerich K. Francis, Wissenschaftliche Grundlagen soziologischen Denkens (Dalp-Taschenbücher, Bd. 339) (Bern-München 1957) 36.

den weiß, sondern ein mobiles, zum großen Teil überörtliches Nebeneinander von sozialen Teilbereichen, an deren Gegebenheiten er sich anzupassen und in denen er sich sozial einzurichten hat. Arbeitsraum und Wohnraum fallen für einen Großteil der heutigen Menschen auseinander. Man denke hier an das ständig wachsende Heer der Pendler, aber auch an die Binnenwanderung, die in Westdeutschland nach dem zweiten Weltkrieg einen Umfang annahm, wie ihn die deutsche Sozialgeschichte für einen so verhältnismäßig kurzen Zeitraum noch nicht verzeichnete. Die gleiche Mobilität zeigt sich auf dem Gebiete des geistigen und kulturellen Lebens. Schrifttum, Radio, Fernsehen, Kino, Sozialtourismus usw. durchbrechen die raumgebundene kulturelle Geschlossenheit. Auch die Gestaltung der Freizeit ist keineswegs mehr an den Siedlungsraum gebunden, weder körperlich noch geistig.

Die hier nur umrißhaft und in wer weiß wie vielen Gesellschaftsanalysen immer wieder herausgestellte Auflösung der raumgebundenen sozialen Einheit, der äußeren Stabilität der sozialen Lebensräume stellt aber nur die eine, allerdings stark in Erscheinung tretende und das soziologische Bild unserer heutigen Gesellschaft bestimmende Seite dar. Es wäre aber vordergründig, dabei stehenzubleiben. Es gibt noch eine andere Seite, daß sich nämlich inmitten dieses sozialen Strukturwandels auch neue sozialschöpferische Prozesse abzeichnen. Dabei ist zunächst auf eines der interessantesten Ergebnisse der empirischen Sozialforschung hinzuweisen, daß mit zunehmender Aufsplitterung des sozialen Lebens die Bedeutung der Familie wächst. Alle vorliegenden Untersuchungen machen deutlich, daß die heutige Familie nicht nur weit ausgeprägtere, um nicht zu sagen individuellere Züge als die alte Familie aufweist, sondern auch bewußter gepflegt und gelebt wird. Die Familie ist es auch, durch die sich der heutige Mensch vor allem seiner Wohnsitzgemeinde sozial eingefügt weiß, und zwar um so mehr, je länger, durch Generationen hindurch hier die Familie ansässig ist, vor allem auch, wenn sie ein Stück Land – und sei es nur einen Garten –, besonders aber ein Eigenheim besitzt. Hier bestätigt sich die in vielen soziologischen Untersuchungen gemachte Feststellung, daß sich von der fest angesiedelten Familie leichter Kontakte und Dauerbeziehungen zur sozialen Umwelt einstellen. Je mehr sich aber der Mensch mit seiner Wohnsitzgemeinde sozial verbunden weiß, um so stärker wirkt sich auch deren Milieu auf seine sozialkulturelle Gestalt, zumal auch auf sein religiöses Verhalten aus, im besonderen auch stärker als das Betriebsmilieu[11].

Die Bedeutung der Wohnsitzgemeinde für den Sozialisierungsprozeß des heutigen Menschen zeigt sich auch in der Ausbildung einer neuen Nachbarschaft, bei der jedoch, bedingt durch die modernen Kommunikationsmittel, das Moment des unmittelbaren räumlichen Beieinanderwohnens nur mehr eine relative Rolle spielt,

[11] Joseph Höffner, Industrielle Revolution und religiöse Krise (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen – Geisteswissenschaften, Heft 97) (Köln und Opladen 1961) 25. Alfons Weyand a.a.O. Siehe hierzu auch: Erich Reigrotzki, Soziale Verflechtungen in der Bundesrepublik. Elemente der sozialen Teilnahme in Kirche, Politik, Organisationen und Freizeit (Schriftenreihe des Unesco-Instituts für Sozialwissenschaften Köln, Bd. 2) (Tübingen 1956).

einer neuen Nachbarschaft, die sich, wie die Untersuchungen von Elisabeth Pfeil und Helmut Klages ausweisen[12], vor allem von der alten Nachbarschaft dadurch unterscheidet, daß die Abgrenzung des Nachbarschaftsbezirkes in das Ermessen des einzelnen gestellt ist und auch die Art der nachbarlichen Bestätigung von der subjektiven Entscheidung der daran Beteiligten abhängt. Dabei weisen diese neuen Nachbarschaftskreise eine starke Homogenität in bezug auf die sozialwirtschaftliche Stellung, auf die Zugehörigkeit zum selben Betrieb, auf das Herkunftsgebiet auf, d. h. die neue Nachbarschaft wird durch eine starke Schichtenverbundenheit bestimmt.

Eine solche Schichtenverbundenheit zeigen auch die informellen Gruppen, Teams, Cliquen, Party-Gruppen usw., die sich im Anschluß an die formellen Gruppierungen oder innerhalb dieser bilden[13]. Diese Kleinstverbände und Intimgruppen aber sind in keiner Weise mehr bloß örtlich gebunden. Vor allem bilden sich auch innerhalb der formellen Sozialstrukturen der Betriebe Untergruppen auf Grund von rein personalen und emotionalen Motiven, informelle Gruppen mit eigenen Verhaltensweisen und Normen, Gruppen, in denen, wie Otto Heinrich von der Gablentz bemerkt, „die Menschen nicht selten von Person zu Person miteinander umgehen, wie früher in der Nachbarschaft“ [14]. In Anbetracht dieser informellen Gruppen, wie sie sich innerhalb der Wohnsitzgemeinde, besonders aber auch innerhalb der Betriebe bilden, kommt Arnold Gehlen zu dem Ergebnis: „Das Zeitalter der Vermassung ist auch das Zeitalter der kleinen Sondergruppierungen, der Vertrauensbeziehungen, für die man sich einsetzt und wirklich etwas tut, der Teams, die Gleichgesonnene kooptieren ... Die kleinen Bildungen zusammen machen so etwas wie den Zement des Gesamtgebäudes der Gesellschaft aus. Was so laut den Vordergrund einnimmt: die großen Zweckorganisationen und die hineingeschütteten Einzelnen, das ist keineswegs die ganze Wahrheit.“ [15]

In der hier kurz skizzierten Auflösung der sozialen Einheit und der Aufsplitterung des sozialen Lebensraumes in mehrere, nicht mehr nur örtlich gebundene soziale Teilbereiche zeichnet sich ab, was wir heute als pluralistische Gesellschaft bezeichnen. Dieser Pluralismus stellt an sich noch nichts Neues dar; denn auch die vorindustrielle Gesellschaft bestand – wie übrigens jede Gesellschaft – aus einer Vielzahl von sozialen Untergliederungen und war in diesem Sinne pluralistisch. Dieser gesellschaftliche Pluralismus könnte auch zu einer reicheren Entfaltung der im menschlichen Wesen grundgelegten Geselligkeit und seines kulturellen Lebens

---

[12] Elisabeth Pfeil, Nachbarkreis und Verkehrkreis in der Großstadt, in: Rainer Mackensen u. a., Daseinsformen der Großstadt (Tübingen 1959) 158 ff.; Helmut Klages, Der Nachbarschaftsgedanke und die nachbarliche Wirklichkeit in der Großstadt (Köln und Opladen 1958).

[13] Siehe hierzu: René König, Grundformen der Gesellschaft: Die Gemeinde (Rowohlts Deutsche Enzyklopädie, Bd. 79), (Hamburg 1958) 92 ff.

[14] Otto Heinrich von der Gablentz, Lebensgruppen erster Ordnung, in: Handbuch der Soziologie (hrsg. von Werner Ziegenfuß), (Stuttgart 1956) 782.

[15] Arnold Gehlen, Die Seele im technischen Zeitalter (Rowohlts Deutsche Enzyklopädie, Bd. 53), (Hamburg 1957) 74.

beitragen, insofern sich dadurch dem Menschen eine reichere und vielfältigere soziale und kulturelle Welt erschließt. Eine andere Frage ist es allerdings, ob jeder gesellschaftliche Pluralismus eine Bereicherung für die Entwicklung der sozialkulturellen Persönlichkeit darstellt. Hierauf ist aus der Erkenntnis der Soziologie zu sagen: Es ist für die Erhaltung und Funktionsfähigkeit eines jeden Sozialgebildes von entscheidender Bedeutung, daß die von ihm erfaßten Individuen trotz aller Sonderart und Selbständigkeit in einer Reihe von wechselseitigen Beziehungen auf das Gruppenziel hingeordnet bleiben und bestimmte gemeinsame Verhaltensnormen und Zielvorstellungen bejahen. So kommt es in analoger Weise auch bei der Gesellschaft darauf an, daß bei aller Differenzierung und allem Gruppenpluralismus ein Mindestmaß von sinnvoller Kohärenz und Integration besteht[16]. Und gerade dadurch unterscheidet sich der heutige gesellschaftliche Pluralismus vom vorindustriellen. Die sozialen Gebilde der vorindustriellen Gesellschaft waren fast immer „in ein Polster personaler und quasi-familienhafter Zusammenhänge eingebettet", wodurch ein Auseinanderfallen in autonome Institutionen verhindert wurde. Vor allem sorgte auch ein einheitliches ethisches und kulturelles Wertsystem für die innere Einordnung und Verklammerung zu einem sinnvollen Lebensganzen. Demgegenüber gibt es in der industriellen Gesellschaft, in dem Neben- und Ineinander ihrer relativ autonomen Gebilde und deren sozialen Bezugsfeldern kein absolutes Wertsystem. Ähnlich verhält es sich im Raum der Freizeit. Der Unterschied zwischen den in den einzelnen sozialen Lebensbereichen geltenden kulturellen Werten und ethischen Normen ist nicht selten so groß und zum Teil widersprechend, daß man von einem „Wertschisma der industriellen Gesellschaft" sprechen kann[17].

So stellt die soziale Alltagswirklichkeit keine geschlossene, in sich integrierte und nur mehr an eine vorgegebene Raumeinheit gebundene äußere und innere Ganzheit dar. Je mehr der Mensch in seinem sozialen Dasein diese horizontale und vertikale Pluralität der heutigen Gesellschaft erfährt, um so mehr verblassen für ihn die einzelnen Gruppen, denen er angehört, als sozialkulturelle Ordnungsfaktoren, sie verlieren die Verbindlichkeit ihrer inneren Normen, so daß sich die Zugehörigkeit zu ihnen schließlich darin erschöpft, daß „man" ihrer Organisation lediglich äußerlich Rechnung trägt. So stellen neuere Nachbarschafts- und Gemeindeuntersuchungen fest, daß die ethischen Werthaltungen immer weniger von der Gruppenzugehörigkeit bestimmt werden, sondern immer mehr der privaten Entscheidung vorbehalten bleiben, so etwa die Entscheidung, ob man sich kirchlich oder nur standesamtlich trauen läßt. Das heißt: die soziale Kontrolle, die ein entscheidendes soziologisches Bestimmungsmerkmal für die soziale Integrationskraft der

---

[16] Johann Schasching, Kirche und industrielle Gesellschaft (Wien 1960) 38 f. Siehe hierzu auch: Emerich K. Francis a.a.O. 73.

[17] Johann Schasching a.a.O. 34 f. und 59. Siehe hierzu auch: Ralf Dahrendorf, Homo sociologicus (Köln und Opladen 1961) bes. 18 ff.

Gruppe wie jeder sozialen Einheit ist, existiert in den heutigen Gruppengefügen. besonders auch in unseren Gemeinden weithin nicht mehr, ja man empfindet sie geradezu als mit der personalen Selbständigkeit des Menschen unvereinbar, bestenfalls als Relikt einer an sich überwundenen patriarchalischen, bäuerlich-dörflichen Lebensordnung.

Die hier zum Ausdruck kommende Individualisierung der sozialen Gebundenheiten läßt die Gruppen und im besonderen auch die Wohnsitzgemeinde immer weniger als soziales Interaktionsgefüge erleben, vor allem auch deshalb, weil sich mit fortschreitender Entwicklung unserer Industriegesellschaft das Schwergewicht der sozialen Sicherheit immer stärker von der persönlichen Selbst- und Mitverantwortung auf persönliche Ansprüche an den in der Vorstellung mehr oder weniger anonymen Staat verlagert hat[18]. Wo aber die sozialen Verbundenheiten nicht mehr gefordert sind, verarmen sie nicht nur an sozialen Ausdrucksformen, sondern veräußerlichen und verblassen immer mehr als solche: das gilt ganz allgemein für jede Sozialverbundenheit und also auch für die Gemeinde als Sozialgefüge. Darüber hinaus ist damit die Gefahr gegeben, daß das soziale Verantwortungsbewußtsein verkümmert und an die Stelle der personalen Verpflichtung gegenüber der Gemeinde wie überhaupt gegenüber der Gesellschaft die bloße Sachleistung an die soziale Apparatur der Gemeinde und des Staates, aber auch der Pfarrei, bzw. der Kirche tritt. Das bestätigen Nachbarschafts- und Gemeindeuntersuchungen, die ausweisen, daß die Gruppenverbundenheiten zurückgehen, wo das Bewußtsein gegenseitigen sozialen Angewiesenseins abnimmt.

Zusammenfassend dürfen wir herausstellen:

1. Der heutige Mensch hat durchaus seinen sozialen Standort. Nur ist dieser stärker durch ein Überwiegen der subjektiv gewollten über die gewachsenen, von selbst gegebenen Gemeinschaften bestimmt. Der Sozialisierungsprozeß ist mehr ein dynamischer als ein statischer Vorgang, er hängt mehr vom subjektiven Sozialisierungswillen des einzelnen ab als früher, wo sich der Mensch seinem sozialen Lebensraum, zumal seiner Wohnsitzgemeinde wie einer selbstverständlich gegebenen Lebenssituation eingefügt wußte und die er mehr als Gabe denn als Aufgabe empfand. Es sind also mehr subjektiv bestimmte Sozialverbundenheiten, durch die sich der heutige Mensch seiner Wohnsitzgemeinde verbunden weiß. Vor allem sind es die Familie, eine neue Art von Nachbarschaft, dazu neue Assoziationsgebilde mehr informeller Art, die als soziale Stabilisationsfaktoren der Wohnsitzgemeinde anzusprechen sind.

2. In aller horizontalen Pluralität der nicht mehr nur örtlich gebundenen sozialen Lebensräume besteht die besondere Bedeutung der Wohnsitzgemeinde für den

---

[18] Gerhard Weisser spricht geradezu von einem „Gesetz der Parallelität zwischen den Prozessen der Industrialisierung und der sozialen Sicherheit" im dargelegten Sinne: Soziale Sicherheit, in Handwörterbuch der Sozialwissenschaften, Bd. IX, 396 ff.

Sozialisierungsprozeß des heutigen Menschen darin, daß mit dem räumlichen Beieinanderwohnen auch bessere Chancen für die Ausbildung sozialer Beziehungen gegeben sind. Dabei aber zeigt sich, daß diese eine ausgesprochene Schichtenverbundenheit aufweisen – das heißt: die Gemeinde ist als Sozialisierungssystem nicht allein vom räumlichen Beieinandersein her zu bestimmen; es müssen noch andere sozialisierende Faktoren hinzukommen, wie gleiche soziale und wirtschaftliche Stellung, gleiches bildungsmäßiges und kulturelles Niveau[19].

3. Diese soziologischen Tatbestände lassen es zumindest als zweifelhaft erscheinen, von einer Ausschließlichkeit sozialer Dynamik zu sprechen. Vielmehr zeichnet sich hier eine Wendung zu neuen Gruppenordnungen, zu einer neuen horizontalen Stabilität der sozialen Lebensräume ab. Diese Wendung ist jedoch, wie René König bemerkt, noch nicht volle Wirklichkeit[20]. Die Tendenzen aber scheinen uns heute schon so ausgeprägt zu sein, daß die heutige soziale Situation, im besonderen auch die in unseren Gemeinden, als eine Übergangsphase zu kennzeichnen ist. In dieser Wendung zeichnet sich eine neue Gestalt der Gemeinde ab.

4. Lassen sich also Ansätze für eine horizontale Verfestigung des sozialen Lebensraumes des modernen Menschen feststellen, so mangelt ihm aber weithin die vertikale Stabilität. Hier zeigt sich ein Pluralismus, der nicht, wie etwa in der Diaspora, religiös geprägt ist und der, wie Joseph Höffner meint, durchaus zur Verfestigung der Eigengruppe beizutragen vermag; demgegenüber ist der heutige kulturell-geistige Pluralismus weltanschaulich neutral, ja säkular gestimmt[21]. Dieses weltanschaulich pluralistische, in seiner Grundtendenz säkularisierte Milieu des industriellen Zeitalters, vor dem sich auch das letzte Dorf nicht mehr zurückziehen kann, ist es, das das soziale Zusammenleben in seiner ethischen und geistig-kulturellen Dimension immer stärker bestimmt. Damit aber ist die Gefahr gegeben, daß die sich abzeichnenden Sozialstrukturen im Sinn der sozialen Beheimatung der ganzen leibseelischen Individualität des Menschen nicht zum Tragen kommen. Denn, wie die Gruppensoziologie deutlich macht, erst eine vertikale Verfestigung der einzelnen sozialen Lebensbereiche in einer normativen Wertwelt vermag diese zu einem sinnvollen Ganzen zusammenzufügen und den von ihr Erfaßten wirklichen inneren sozialen Halt zu geben.

5. Der Sozialisierungsprozeß des heutigen Menschen ist ein gesamtgesellschaftlicher Vorgang, insofern er nicht nur von den unmittelbar erfahrenen sozialen Lebensbereichen, sondern von den jeweiligen soziologischen Gestaltungskräften in Wirtschaft und Gesellschaft mitbestimmt wird.

*

---

[19] René König a.a.O. 48 ff. Ja, R. König meint: „Es ist eigenartig zu sehen, daß jedesmal, wenn man den Dingen näher auf den Leib zu rücken sucht, der Faktor der räumlichen Nähe, der zu Beginn allbeherrschend erschien, in seiner Wirksamkeit immer unbestimmter wird." Ebd. 66 f.

[20] René König, Materialien zur Soziologie der Familie (Beiträge zur Soziologie und Sozialphilosophie, hrsg. von R. König, Bd. 1), (Bern 1946) 103 f.

[21] Joseph Höffner a.a.O. 45 ff.

Hier stellt sich nun die entscheidende Frage: Wie kann die Pfarrei in einer so strukturierten Gesellschaft ihre Mitglieder zu jenen Beziehungen zusammenführen, die nach der vorausgegangenen Darstellung zu ihrer Wesensstruktur gehören?

Johann Schasching schreibt hierzu: „Die Aufgaben werden darin liegen, die soziologischen Gegebenheiten zu sehen und trotz der (pluralistischen) Eigenart der modernen Gesellschaft jenes Ausmaß von religiösen Gemeinschaftsbeziehungen wieder herzustellen, ohne welche die Pfarrei ihre Aufgabe auf die Dauer nicht erfüllen kann." Diese Aufgabe verlangt, wie Schasching weiter ausführt, auch eine gewisse Anpassung sowie eine gewisse Mobilität von seiten der Pfarrei, um zumindest partielle Sozialverbundenheiten herzustellen, vor allem auch in der Richtung, daß die territorial gebundenen Seelsorgeformen durch mobile Sonderformen ergänzt werden[22].

Doch hier geht es, so meinen wir, um mehr als um bloße Anpassungsvorgänge. Solche sind sicher notwendig, sie vermögen aber für sich allein nicht, die mit dem strukturellen Verhältnis von Pfarrei und moderner Gesellschaft gegebenen strukturellen Spannungen zu bewältigen. Es geht um ein soziologisches Strukturproblem, und zwar näherhin – entsprechend dem oben bezeichneten dialogischen Vorgang, wie er sich in der Gestaltwerdung der sozialen Eigenstruktur der Pfarrei vollzieht – um ein innerkirchliches und um ein allgemein gesellschaftliches.

Die weit ins Mittelalter zurückreichende und besonders im 19. Jahrhundert „kultivierte" und bis heute noch nicht überwundene Reduzierung der Religion auf den individuellen Glauben, auf die subjektive Innerlichkeit, die individualistische Verkümmerung der zentralen Kultfeier des Heiligen Meßopfers zur Meßandacht[23] ließen mehr und mehr die Pfarrei zu einem bloß summativen Gefüge von einzelnen und für den einzelnen selbst zum bloß persönlichen Privatraum, zur „Versorgungstelle" seiner subjektiven religiösen Bedürfnisse werden. „Die meisten unserer heutigen Kirchengemeinden sind keine Gemeinschaften von wesensmäßig verbundenen Gliedern, sondern eher Institutionen zur Erfassung und angemessenen ‚Versorgung' von Menschen, die ein wie auch immer geartetes Verhältnis zur Kirche haben." [24] Mögen diese Individualisierungstendenzen auch zunächst noch durch strenge Kirchenzucht und fortwirkende Sitte – zum Teil bis in unsere Zeit – überdeckt worden sein, so machte und macht deren Schwinden die Privatisierung des religiösen Lebens und damit den Schwund der Pfarrei als Sozialgebilde nur um so deutlicher. Diese Reduzierung der Pfarrei zum religiös-persönlichen Privatraum tritt dazu um so mehr in Erscheinung, je ausgeprägter die hierarchische Rollenstruktur des pfarrgemeindlichen Eigenlebens ist[25]. Eine Untersuchung über das

[22] Johann Schasching, Soziologie der Pfarre 116 f.; ders., Kirche und industrielle Gesellschaft 81.

[23] Siehe hierzu: Walter Dürig, Die Zukunft der liturgischen Erneuerung (Mainz 1962) 147 ff. (Individualistische Tendenzen im kirchlich-übernatürlichen Bereich).

[24] Kurt Sontheimer, Der einzelne und die anderen, in: Frankfurter Allgemeine vom 11. Januar 1958 – zitiert nach: Walter Dürig a.a.O. 148.

[25] Friedrich Fürstenberg, Soziologische Strukturprobleme der Kirchengemeinde, in: Zeitschrift für evangelische Ethik, 7 (1963) 229 f.

Amtsverständnis sämtlicher evangelischer Pfarrer eines württembergischen Dekanats läßt die Abhängigkeit der aktiven Teilnahme der Pfarrangehörigen an den pfarrgemeindlichen Aufgaben von der jeweiligen Amtsauffassung des Pfarrers erkennen[26] – eine Feststellung, die wohl auch für die katholische Pfarrei gelten dürfte. Man denke in diesem Zusammenhang im besonderen auch an die oft noch hierarchisch oder besitzständisch orientierte Zusammensetzung der Kirchenvorstände, die nicht nur nicht mehr der allgemeinen gesellschaftlichen Rollenstruktur entspricht und damit eine verkürzte Repräsentation der heutigen sozialen Realität darstellt, sondern auch die Gefahr der Privatisierung des pfarrlichen Lebensraumes in sich birgt, bzw. sie noch verstärkt[27].

Damit stellt sich als entscheidende Aufgabe, die individualistischen Fehlhaltungen des religiösen Lebens zu überwinden, die soziale Dimension der christlichen Existenz herauszustellen und im pfarrgemeindlichen Eigenleben zu aktualisieren, also Glaube, Kult, Moral und Recht als soziale Beziehungsträger wirksam zu machen. Hier ist im besonderen auf die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils „Über die heilige Liturgie" hinzuweisen, die in Nr. 26 ff. den sozialen Charakter (natura socialis) der Liturgie und vor allem der Meßfeier herausstellt und von da her in entscheidender Weise deren Neuordnung angeht.

Besonders wäre auch zu überprüfen, was von den pfarrgemeindlichen Lebensformen Folge der unabänderlichen Grundstruktur der Pfarrei ist und in der mit dem Weihesakrament gegebenen besonderen Stellung des Priesters gründet und was Folge bloßer geschichtlich bedingter Tradition ist. Die Bildung der Sozialgestalt der Pfarrei ist entscheidend mit davon abhängig, ob und wie es gelingt, unter Wahrung der vorgegebenen Wesensstruktur der Pfarrei das innerkirchliche, pfarrgemeindliche Leben selbst entsprechend unserer demokratisch-partnerschaftlich strukturierten Gesellschaft, deren Rollenstruktur dazu weitgehend auf dem Leistungsprinzip aufgebaut ist, zu gestalten und damit den Laien zum mittragenden Subjekt der Pfarrei zu machen, also die Sozialgestalt der Pfarrei strukturell in ein ausgewogenes Verhältnis zur allgemeinen Gesellschaft und ihren Strukturen zu bringen. Dazu bedürften wir einer Theologie der Pfarrei, die vor allem deutlich zu machen hätte, welche Bedeutung dem Laien für das innerkirchliche Leben der Pfarrei zukommt, und zwar aus dem innersten Wesen der Pfarrei wie aus dem Wesen der Kirche. Die Diskussion über die Stellung des Laien im Lebensraum der Kirche auf dem derzeitigen Konzil verspricht, der inzwischen erfolgten Ablösung der hierarchisch-patriarchalischen Gesellschaftsstruktur gerecht zu werden und damit einen wichtigen Beitrag auch für die Bildung der Pfarrei als Gemeinde in unserer Gesellschaft zu leisten.

Der zweite für die Ausbildung der Pfarrei als Sozialgebilde bedeutsame reli-

[26] Vgl. hierzu die im Tübinger Institut für Christliche Gesellschaftslehre von G. Bormann durchgeführte Untersuchung über Berufsbild und Berufswirklichkeit württembergischer Pfarrer – Friedrich Fürstenberg a.a.O. 230.

[27] Friedrich Fürstenberg a.a.O. 228.

gionssoziologische Aspekt geht davon aus, daß zwischen den Sozialverbundenheiten der Pfarrangehörigen und denen der Pfarrei ein Korrelationsverhältnis besteht, daß also das natürliche gesellschaftliche Leben eine natürliche Dispositionsgrundlage für die Entfaltung der der Pfarrei eigenen Sozialverbundenheiten darstellt. So gilt es, sich stärker als bisher für den Sozialisierungsprozeß der Pfarrangehörigen mitverantwortlich zu wissen und dessen Wegen nachzugehen und hier den subjektiven Sozialisierungswillen zu pflegen, bzw. überhaupt erst zu wecken, damit es überall dort, wo sich eben dieser Sozialisierungsprozeß vollzieht, zu wirklichen Sozialverbundenheiten kommt, also mitzuhelfen, daß die sich den Pfarrangehörigen darbietenden Sozialstrukturen als solche zum Tragen kommen.

Hier ist an erster Stelle die Familie zu nennen. Ohne näher auf die nach dem zweiten Weltkrieg allenthalben neu aufgebrochenen kirchlichen Familienbewegungen einzugehen, darf in diesem Zusammenhang doch so viel gesagt werden: jedes kirchliche Bemühen um die Stärkung und den Schutz der Familie nach innen und nach außen bedeutet zugleich einen direkten Dienst an ihr als Primärgruppe, als dem vor allen anderen Sozialgebilden wirksamen sozialen Stabilisationsfaktor, bedeutet eine Hilfe gegenüber der die Familie heute stärker denn je bedrohenden Gefahr der sozialen Desorganisation und Desintegration. Hier sei im besonderen auf das Beispiel Frankreichs verwiesen, wo sich allenthalben auf dem Lande eine Selbsthilfebewegung der Familie – Mouvement de famille rurale – gebildet hat, um in wechselseitiger Hilfe das Familienleben zu stützen und zu erneuern. Dabei ist es das ausdrückliche Bestreben dieser Familienbewegung, die Familie in die Mitgestaltung der sie selbst immer stärker mitbestimmenden Gesellschaft hinein aufzuschließen: die „offene Familie" (la famille ouverte) ist die betonte Parole dieser französischen Familienbewegung von Anfang an.

Neben den formellen Gesellschafts- und Gruppenbildungen, die selbstverständlich auch heute – wie eh und je – ihre Bedeutung für den menschlichen Sozialisierungsprozeß haben, sind es in zunehmendem Maße informelle Gruppen, die der Mensch innerhalb der formellen Strukturen unserer Gesellschaft, zumal der Wohnsitzgemeinde und des Betriebes, und neben diesen bildet und in denen er sich „heimatlich" einrichtet.

In dem Bemühen, die sich dem heutigen Menschen darbietenden Sozialräume als solche zu aktualisieren, kann es aber nicht nur um eine Pflege von sozialen Beziehungen einzelner untereinander gehen, sondern darum, diese sozialen Verflechtungen in ihrer gruppenhaften Eigenart anzusprechen und sie so aus einem summarischen Miteinander zu wirklichen Gemeinschaften zu machen.

Wenn es zum anderen vor allem um die innere, vertikale Zuordnung der einzelnen sozialen Lebensräume geht, so vermag gerade hierzu die Pfarrei auf Grund ihrer im Glauben und in der Moral der Kirche gründenden inneren Stabilität einen entscheidenden Beitrag zu leisten. Zu dieser vertikalen Zuordnung gehört im besonderen auch, daß sie sich stärker als bisher um eine „Bereinigung" des geistigen

und ethischen Gesamtklimas in den einzelnen Sozialräumen bemüht. Gerade dadurch könnte sie einen wesentlichen Beitrag zu einer vertikalen Stabilisierung der sozialen Verflechtungen leisten und damit ihren sonstigen Bemühungen um die soziale und geistig-ethische Integration der einzelnen sozialen Bereiche ein mittragendes gesellschaftliches Fundament geben.

Diese Aufgaben, die wir hier nur umrißhaft darstellen können, werden in den wiederholten Aufrufen der letzten Päpste zum sozialen Laienapostolat sichtbar. Das heißt für die Seelsorge: Die Kirchengliedschaft ist nicht nur als individuelle Zugehörigkeit zur Kirche mit entsprechenden individuellen Verpflichtungen zu sehen und zu pflegen. Gesucht wird nicht mehr nur der Mensch als Individuum, sondern als Glied der Gesellschaft, an seinem sozialen Ort, damit die Kirchengliedschaft nicht neben dem allgemeinen gesellschaftlichen Leben einherläuft, sondern mit ihm verschmolzen und in Auseinandersetzung gebracht wird. Es kommt darauf an, daß die Kirche dem heutigen Menschen pluralistisch, also überall dort, wo er sich sozial ansiedelt, begegnet – in der Familie, in der Gemeinde, in den formellen Gruppen, im Betrieb, in der Freizeit – und diese sozialen Teilbereiche zu einer sinnvollen Lebenseinheit zusammenfügt und damit jene Einzelbereiche als soziale Integrationsfaktoren erfahren läßt[28].

Diese Aufgaben bedingen auch eine vertiefte zwischen- und überpfarrliche Zusammenarbeit. Das Dekanat, der Kreis, die Großstadt oder ein Industriebezirk erscheinen von da her in einer neuen soziologischen Bedeutung. Dabei wird es sicher notwendig sein, neue zwischen- und überpfarrliche Organisationsformen zu entwickeln. Hier ist auf Versuche französischer Seelsorger hinzuweisen, die durch Bildung von überpfarrlichen Werk-Familiengemeinschaften bemüht sind, den Menschen sowohl in seiner Bindung an die Familie als auch in der an seinen Betrieb zu erreichen. Dabei sollte man sich aber in Anbetracht der Struktur unserer Gesellschaft nicht auf die Bildung formeller religiöser Gruppen beschränken, sondern auch die Möglichkeit von informellen Gruppenbildungen im Lebensgefüge der Kirche ins Auge fassen und, wo sie bestehen, ihnen entsprechende Pflege zukommen lassen[29].

Darüber hinaus ist die Pfarrei – entsprechend der zunehmenden gesamtgesellschaftlichen Verflochtenheit unseres sozialen Lebens – heute mehr als früher an die Bestrebungen und Organisationen der Diözese und der Gesamtkirche gewiesen, da von diesen Bereichen heute Aufgaben zu erfüllen sind, die von der einzelnen Pfarrei nicht mehr bewältigt werden können und von denen Wirkungen ausgehen, die der Pfarrei direkt oder indirekt zugute kommen. Das meint Papst Pius XII., wenn er sagt: „Beachten wir wohl, daß die Mehrzahl der großen sozialen Probleme, denen sich die Katholiken heute gegenübergestellt sehen, in ihren

[28] Justus Freytag, Die Kirchengemeinde in soziologischer Sicht (Studien zur evangelischen Sozialtheologie und Sozialethik, Bd. 4), (Hamburg 1959) 81.

[29] Johann Schasching, Kirche und industrielle Gesellschaft, 176.

Gegebenheiten wie in ihren Lösungen über den engen Rahmen der Pfarrei bei weitem hinausgehen... Kirchturmpolitik würde hier jeder wirksamen Gestaltung der Verhältnisse schaden." [30]

Dabei behält das Territorialprinzip als soziales Organisationsprinzip der Kirche durchaus seine Bedeutung. Es ist nicht, wie Klemens Brockmöller meint, mit der Auflösung der alten Sozialstrukturen „überaltert und gegenstandslos" geworden[31] – im Gegenteil: gilt schon ganz allgemein, wie Papst Pius XII. ausführt, daß „der Mensch sich niemals fest in Raum und Zeit verwurzelt fühlen wird ohne ständiges Territorium" [32], so kommt der Bindung an ein Territorium heute, gegenüber der Individualisierung und Aufspaltung des gesellschaftlichen Lebens eine um so größere Bedeutung zu. Denn, worauf auch heutige Kulturanthropologen, wie Erich Rothacker, hinweisen[33], je aufgespaltener das soziale Leben ist, um so mehr bedarf der Mensch eines auf Dauer angelegten sozialen Zuhause, eines raumgebundenen sozialen Standortes. Dazu konnten wir feststellen: Mag sich auch der Wandel der Sozialstrukturen, wie er mit der Entfaltung der pluralistischen Gesellschaft gegeben ist, besonders auch auf die Gemeinde als Sozialgefüge auswirken, so setzen die sich abzeichnenden, der veränderten Gesamtstruktur entsprechenden neuen Assoziationsgebilde doch gerade auch an die mit der Wohnsitzgemeinde gegebene Nachbarschaft an. Selbst beim Verlust der sozialen Stabilität der Gemeinde zieht sich der Mensch nicht gleichsam von der Gemeinde zurück, sondern ist bemüht, sich in ihr neu und auf andere Art sozial einzurichten, gewinnt er ihr in ausgesprochen schöpferischen Prozessen neue Sozialisierungsfaktoren ab.

Im übrigen gilt, was René König in seiner Gemeindesoziologie hervorhebt[34], daß es zwar in fortgeschrittenen Industriegesellschaften keine autonomen, sich selbst genügenden Gemeinden mehr gibt, daß es aber „doch für den konkreten Menschen noch immer so ist, daß ihm gesellschaftliches Leben außerhalb der Familie zuerst an der Gemeinde zum anschaulichen Erlebnis wird", so daß auch die heutige Gemeinde als ein soziales Determinationssystem zu bestimmen ist. Das heißt für unseren Zusammenhang, daß trotz allen Überlagerungen durch die pluralistische Gesellschaft die kirchlich-territoriale Einordnung einen wesentlichen Beitrag zur kirchlich-sozialen Erlebnisfindung und damit zur kirchlich-sozialen Integration zu leisten vermag. Das Erlebnis der Kirche wird auch heute – wie eh und je – entscheidend davon bestimmt, wie ein Mensch Kirche „daheim", in seiner Wohnsitzgemeinde erfährt.

---

[30] Utz-Groner a.a.O. Nr. 2885.

[31] Klemens Brockmöller, Christentum am Morgen des Atomzeitalters (Frankfurt/M. [6]1955) 248. Siehe hierzu auch die verwandte Kritik an der evangelischen Kirchengemeinde bei Heinz-Dietrich Wendland, Die Kirche in der modernen Gesellschaft (Hamburg [2]1956) 225 ff., sowie bei Trutz Rendtorff a.a.O. 123 ff.

[32] Utz-Groner a.a.O. Nr. 2887

[33] Erich Rothacker, Probleme der Kulturanthropologie (Bonn 1948) 157 ff.

[34] René König, Grundformen der Gesellschaft: Die Gemeinde, 140; ders., Einige Bemerkungen zur Soziologie der Gemeinde, in: Soziologie der Gemeinde (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 1, hrsg. R. König), (Köln und Opladen o. J.) 7.

Das territorial gebundene Pfarrleben stellt aber auch einen nicht zu unterschätzenden Faktor für die allgemeine soziale Integration dar. So betont René König, daß es in der heutigen Gesellschaft mit ihrer Mobilität und ihrem Pluralismus an Wertvorstellungen wichtig ist, ob gerade auch die Institution der Kirche gemeindeorientiert ist oder nicht[35]. Dabei verweist er auf eine Gemeindeuntersuchung, die ergeben hat, daß die Integration oder, wie es hier heißt, die „Versäulung" des sozialen Lebens dieser Gemeinde eindeutig pfarrbestimmt ist. Gerade die territorial gebundene Pfarrei vermag, wie Thomas Sterne Eliot ausführt, mit der horizontalen zur vertikalen Integration der in ihrem Raum sich überlagernden sozialen Gruppierungen beizutragen, weil sie zugleich eine gesellschaftliche und religiöse Einheit darstellt[36]. Und insofern „erst dann von einer wirklichen Integration gesprochen werden kann, wenn die Integration in beiden Richtungen verläuft" [37], ist die Pfarrei gerade auf Grund der ihr eigenen raumgebundenen und mit dem Glauben und der Moral der Kirche gegebenen äußeren und inneren Stabilität inmitten unserer heutigen Gesellschaft ein Element der Ordnung und Sicherheit, „eine Stütze des sozialen Lebens", wie es in einem im Auftrag Pius' XII. geschriebenen Briefe Montinis, des jetzigen Papstes Paul VI., heißt[38]. Mit Recht sagt darum Joseph H. Fichter, daß „ein starkes Pfarrsystem nicht nur auf eine innerlich starke katholische Gesellschaftsstruktur hinweist, sondern auch Solidarität für die allgemeine Gesellschaft, in der sie existiert, verspricht" [39].

*

Zusammenfassend:

1. Die Ausbildung der sozialen Eigen- oder Binnenstruktur der Pfarrei wird von innerkirchlichen und allgemein gesellschaftlichen Faktoren bestimmt, und zwar innerkirchlich von den Formkräften des religiösen Lebens sowie der institutionellen Ordnung des pfarrgemeindlichen Eigenlebens und allgemein gesellschaftlich von den natürlichen Sozialverbundenheiten der Pfarrangehörigen untereinander[40].

2. Sowohl die Gestalt der in Glaube und Kult gründenden innerkirchlichen Lebensformen als auch die institutionelle Ordnung des pfarrgemeindlichen Eigenlebens weisen eine deutliche Abhängigkeit von den jeweils wirkenden allgemein gesellschaftlichen Formkräften auf.

3. Mit dem Wandel von der hierarchisch-patriarchalischen zur heutigen demokratisch-partnerschaftlichen Gesellschaft stellt sich die Frage, ob und wie – unter

---

[35] René König, Grundformen der Gesellschaft: Die Gemeinde, 85 und 129.

[36] Thomas Sterne Eliot, The Idea of a Christian Society (New York 1940), (deutsch: Die Idee einer christlichen Gesellschaft [Wien 1949]). Siehe hierzu auch: Joseph H. Fichter a.a.O. 236 (Anm. 7).

[37] René König a.a.O. 128 f.

[38] Utz-Groner a.a.O. Nr. 2887.

[39] Joseph H. Fichter a.a.O. 201.

[40] Siehe hierzu auch: Friedrich Fürstenberg a.a.O. 253.

Wahrung der Wesensstruktur der Pfarrei – in der Gestaltung der innerkirchlichen Lebensformen sowie in der institutionellen Ordnung des pfarrgemeindlichen Eigenlebens die sich in der heutigen Gesellschaft abzeichnenden neuen Strukturelemente aufgenommen werden. Dabei stellt sich im besonderen auch die Frage nach der Stellung des Laien im Lebensraum der Kirche.

4. Die Bedeutung der natürlichen Sozialverbundenheiten für die Ausbildung der sozialen Eigenstruktur der Pfarrei verlangt gegenüber der Individualisierung der sozialen Lebensräume eine stärkere Verantwortung der Pfarrei für den allgemein gesellschaftlichen Sozialisierungsprozeß der Pfarrangehörigen. Damit zugleich würde die Pfarrei einen wichtigen Beitrag auch zu deren vertikaler Stabilisierung leisten. Entsprechend den Strukturen der pluralistischen Gesellschaft werden dabei auch neue kirchliche Organisationsformen, und zwar im besonderen solche informeller Art, sowie zwischen- und überpfarrliche, zu schaffen sein, um so die Pfarrei, bzw. die Kirche zum sinngebenden Bezugspunkt für die verschiedenen sozialen Rollen in den Strukturen unserer Gesellschaft zu machen.

5. Sosehr die heutige Pfarrei in dem ihr aufgegebenen Dienst nicht mehr nur an den unmittelbaren Grenzen des von ihr erfaßten sozialen Lebensraumes stehen bleiben darf und in dieser Hinsicht als offene Pfarrei zu kennzeichnen ist, so behält das Territorialprinzip als soziales Organisationsprinzip doch durchaus seine Bedeutung, ja ihm kommt bei der Aufspaltung des heutigen gesellschaftlichen Lebens eine zunehmende Bedeutung als sozialer Stabilisationsfaktor zu.

6. Mit der sich in unserer derzeitigen sozialen Situation abzeichnenden neuen Verfestigung der sozialen Lebensräume stabilisiert sich auch das Pfarrleben. Das heißt: die derzeitige Pfarrsituation ist als ein Übergangszustand zu bezeichnen. Zugleich zeichnet sich damit eine neue Sozialgestalt der Pfarrei ab.

*

Abschießend darf noch bemerkt werden: Die heutige Soziologie ist sich darüber klar, daß jedes soziale Phänomen immer auch eine metasoziologische Komponente aufweist, die von der Soziologie überhaupt nicht erfaßt werden kann, so daß sie zu dessen voller Ausdeutung und Erfassung der engsten Zusammenarbeit mit anderen Wissenschaften bedarf[41]. Gilt das schon ganz allgemein für jede Soziologie, so ganz besonders von der Soziologie der Pfarrei. Eine solche ist daher nur insoweit von Bedeutung, als sie aus einer Gesamtschau kommt, die um das innerste Wesen der Pfarrei weiß. Dieses innerste Wesen der Pfarrei aber ist mit soziologischen Kategorien überhaupt nicht auszumachen, weil es in der Übernatur gründet. Aus ihr allein, aus ihrer Kraft lebt die Pfarrei als Sozialgebilde, aus ihr allein vermögen sich auch in der pluralistischen Gesellschaft – wie eh und je – jene Sozialformen zu bilden, die zur Wesensstruktur der Pfarrei gehören.

[41] Emerich K. Francis a.a.O. 18.

Zwei Pläne zur Schulreform

Karl Erlinghagen SJ

Gutachten des Deutschen Ausschusses zur Hauptschule

Von den Empfehlungen und Gutachten, mit denen der Deutsche Ausschuß für das Erziehungs- und Bildungswesen seine Tätigkeit zu beschließen gedenkt, legt er als Vorabdruck aus der in Kürze erscheinenden Folge 8 „Empfehlungen zum Aufbau der Hauptschule" vor, die seit langem schon erwartet wurden. Sie dienen der Konkretisierung jener Vorschläge, die im „Rahmenplan" bereits im Umriß deutlich wurden. Diese neuen Empfehlungen seien im folgenden ohne detaillierte Würdigung an einigen wichtigen Punkten kurz beleuchtet.

Der Deutsche Ausschuß betrachtet „die zu erweiternde und neu zu gliedernde Volksschuloberstufe nicht nur als eine Verlängerung der bisherigen um ein neuntes und vielleich noch ein zehntes Volksschuljahr. Sie steht vielmehr als Hauptschule mit eigenem Charakter und eigener Bedeutung neben den anderen Oberschulen" (7). Im allgemeinen wird diese Sicht der neuen Volksschuloberstufe von allen Pädagogen bejaht. Sie hat ihre Vorbilder in vielen ausländischen Schulsystemen. Dort kennt man Elementar- und Sekundarunterricht, und diese Zweiteilung hat sich bewährt. Im Widerspruch mit dieser jetzt angestrebten Lösung steht aber das Bestreben vieler Lehrer der früheren Volksschule, die Einheit des Lehrers von Grundschule und Hauptschule nicht nur unter allen Umständen beizubehalten, sondern sie sogar nach Möglichkeit noch enger zu gestalten. Wenn eine eigenständige Hauptschule neben einer (dann natürlich auch eigenständigen) Grundschule angestrebt werden soll, wird das wohl kaum ohne organisatorische Folgen bleiben können, die nicht nur die Schule, sondern auch den Lehrer und die Lehrerbildung betreffen. Hat die Schule einen eigenen Charakter, dann wird sich auch eine Lehrerbildung eigenen Charakters bilden müssen, so wie Picht das in „Christ und Welt" schon angedeutet und Edding es in der „Zeit" offen ausgesprochen hat. Es sind in naher Zukunft also Entwicklungen und wohl auch Kämpfe auf dem Gebiet der Lehrerbildung zu erwarten.

Von der Durchführung der Vorschläge erhofft der Ausschuß einen größeren Kreis von Pädagogikstudenten (7) und die Behebung jener Mängel, die man „übertrieben, oft geradezu falsch" als „Auspowerung", „Schulmüdigkeit" und „Leistungsrückgang" schlagwortartig in die Öffentlichkeit trägt (8).

Die sachlichen Vorschläge leitet ein Vorspann über „die gegenwärtige Lage der Volksschule" ein, in dem ein kurzer Rückblick auf die geschichtliche Entwicklung

der heutigen Volksschule gegeben wird. Dieser muß in seiner gesellschaftsgeschichtlichen Ungenauigkeit und seinem klassenkämpferischen Kolorit zumindest befremden. So, wenn z. B. gesagt wird: „Als öffentliche Schule war (die alte Volksschule) gehalten, der bestehenden Ordnung zu dienen. In der Zeit der ‚geistlichen Schulaufsicht' reichten sich dabei Staat und Kirche die Hand" (9). Zunächst ist mit Nachdruck darauf hinzuweisen, daß es auch heute noch und zu allen Zeiten die Aufgabe der Schule ist, die legitim bestehende Ordnung zu stützen und die Schüler auf die Mitarbeit an ihr zu erziehen. Wie anders soll denn überhaupt politische Bildung wirksam werden können, wenn nicht so, daß man die legitim bestehende Ordnung bejaht und die Kinder zu einer positiven Haltung ihr gegenüber führt? Daß die Kirche ein den legitimen Staat stützendes Element ist, sollte ihr als hohes Verdienst angerechnet werden. Daß es aber keine Ordnung geben kann, die nicht stets entwicklungsbedürftig wäre, sollte in der Schule nicht übersehen werden. Wenn die Verfasser in diesem Zusammenhang die geistliche Schulaufsicht anführen, so geben sie dem Verdacht Nahrung, daß sie die Rechtsverhältnisse und die Entstehungsgeschichte der geistlichen Schulaufsicht nicht kennen. Ebenso muß es Unbehagen erregen, wenn sie vorher (8) den Gesinnungsunterricht unter Verwendung eines barocken Zitates allein der „Erhaltung christlicher Religion und guter Polizey" dienen lassen. Sollte die Auswahl gerade dieses Zitates ebenso ohne hintergründige Absicht gewesen sein wie die Erwähnung der offenbar falsch beurteilten geistlichen Schulaufsicht, so waren beide in der „gegenwärtigen Lage der Volksschule" sehr unbedacht, wenn man sich zurückhaltend ausdrücken will.

Überdies scheint die Gesamtleistung der Volksschule früherer Prägung so einseitig beurteilt zu sein, daß man sich fragen muß, ob ihre Beurteilung nicht einem nun allmählich zum Überdruß werdenden Zweckpessimismus entspringt. Das wird besonders deutlich, wenn die „volkstümliche Bildung" von ehedem gescholten wird, sie habe „nicht zur Auseinandersetzung mit der sich wandelnden Umwelt tauglich machen" können (9). Hierbei vergißt man doch wohl, daß die „volkstümliche Bildung" nicht ein von oben verordnetes Medikament zur Stützung von Staat und Kirche, Thron und Altar gewesen ist, sondern die Errungenschaft sehr fortschrittlicher Volksschullehrerkreise und Erziehungstheoretiker.

Hätte sich der Ausschuß darauf beschränkt zu sagen, daß alle gesellschaftlichen Einrichtungen und eben auch die Schule, einer stets neuen Zeitanpassung bedürftig sind, so wären die einleitenden Abschnitte glaubwürdiger geworden. Ein merkwürdiges Ressentiment und völlige Außerachtlassung der geschichtlichen Entwicklung spricht auch aus dem Hinweis auf „die leidige Distanz zwischen den einzelnen Lehrergruppen" (9). Als die Volksschule und die Volksschullehrerschaft als Stand sich ganz allmählich zu entwickeln begannen, waren Gymnasium und Gymnasiallehrer längst hochangesehene gesellschaftliche Wirklichkeiten. Es ist sehr kurzsichtig zu sagen, die Distanz läge am mangelnden guten Willen einer bestimmten Gruppe, sie liegt in erster Linie im historischen Werden und in der Sache selbst.

Das wieder einmal beschworene „gemeinsame Berufsverständnis" (9) wird allzeit ein differenziertes und kein nivelliertes sein. Klassenressentiment spricht aus der Bemerkung, daß „die Einführung der allgemeinen Grundschulpflicht durch die Weimarer Verfassung ... endlich einen gemeinsamen kindertümlichen Anfang und eine methodisch richtige Entwicklung der geistigen Kräfte möglich" machte (9). Es ließe sich auch das genaue Gegenteil behaupten. Ganz offensichtliches Bedauern, das allerdings nur aus einer bestimmten Sicht heraus verständlich ist, spricht ebenso wie mangelnde Kenntnis der Sozialentwicklung auch aus der Feststellung, daß durch die Weimarer Neuregelung nun eine allgemeine Flucht aller einigermaßen Begabten aus der Volksschule zur Mittel- und Höheren Schule einsetzte. Unkenntnis ausländischer, z. B. schweizerischer Beispiele, verrät die Befürchtung, daß „die Volksschule eines Tages die ‚Restschule' sein" werde (10). Hier ist die Bildung der heranwachsenden Jugend von einer Institution, nämlich der Volksschule, her gesehen, nicht aber von den Schülern selbst. Das Wesentliche ist, daß die Kinder zu einer möglichst qualifizierten Bildung kommen, und nicht, daß ein Schultyp „gerettet" wird. Das Schweizer Beispiel, und nicht nur dieses, zeigt, daß in den meisten Kantonen die Volksschule tatsächlich die „Restschule" für die weniger fähigen Kinder ist. Die übrigen befinden sich auf den Sekundarschulen und Gymnasien. Kann man dafür keine guten pädagogischen Gründe vorbringen? In der Schweiz kann man es. Und ergibt sich nun auf der „Restschule" nicht so erst die beste Möglichkeit, sich um so liebevoller und intensiver um jenen Teil der Jugend zu kümmern, der es durch geringere Begabung nun einmal im Leben schwerer haben wird?

Der Deutsche Ausschuß hat durch diesen Einleitungsabschnitt die Aufnahme der Empfehlungen eher erschwert als erleichtert. Gar zu sehr trägt er die Färbung einer sehr eindeutig geprägten kulturpolitischen Gruppe. Hätte man alle Überlegungen rein an der Sache, der zeitgemäßen Bildung unserer Jugend in der heutigen Situation, orientiert, so wäre man vor Mißverständnissen und Voreingenommenheiten besser geschützt gewesen. Man hat es so nicht leicht, die folgenden Abschnitte unbefangen zu lesen.

Die neue Hauptschule soll das überkommene Erbe der Volksschule wahren, darüber hinaus aber „mehr, als das bisher durch die Volksschule geschah, den Anschluß an das berufliche Ausbildungs- und Schulwesen zu suchen und zu finden haben" (12). Für das neunte Schuljahr ist dieser Versuch bereits gemacht worden, indem man diese Aufgabe allein von der Volksschule, aber auch von der Volks- und der Berufsschule gemeinsam angehen ließ. Die Öffnung zur Berufswelt hin, ohne daß die oberen Schuljahre bereits eine antizipierte Berufsschule würden, ist dringend notwendig. Das bedeutet natürlich eine Verlängerung der Schulpflicht. Ein neuntes Schuljahr ist beschlossen, wenngleich sich seiner allgemeinen Durchführung nicht wenige Widerstände entgegenstellen, die materieller, personeller, didaktischer und methodischer Art sind. Mit Recht sagt der Ausschuß, daß die bisherige

Bildung der meisten Schüler gerade dann abbricht, wenn die Bildung gerundet werden müßte und entwicklungspsychologisch dafür die beste Zeit ist. Konsequent durchgedacht führt das aber zu wenigstens einem weiteren Schuljahr, dessen Öffnung zur Berufswelt dann noch entschiedener sein müßte. Der Ausschuß fordert ein zehntes Schuljahr. Gerade hier wird deutlich, daß bei einer solchen Konzeption der Hauptschule die ganze Lehrerbildung neu durchdacht werden muß und es wohl kaum noch einen Lehrer geben kann, der je nach Bedarf vom ersten bis zum zehnten Schuljahr unterrichtet.

Bei den von ihm empfohlenen Mittelpunktschulen möchte der Ausschuß nicht in den Verdacht kommen, er wolle der „Auflösung der Bindungen an den heimatlichen Lebensraum" Vorschub leisten oder gar eine allmähliche Überführung des Schulwesens in den Typ der Gemeinschaftsschule anbahnen. Vielmehr hält er es für „durchaus möglich . . . , diese Schulen den in den einzelnen Bundesländern geltenden Schulgesetzen entsprechend aufzubauen, also etwa als Konfessions- oder Gemeinschaftsschulen, und etwa auftretende Schwierigkeiten im fairen Geist zu lösen" (14).

Zum „Eigencharakter der Hauptschule" (21–25) gehört eine „allgemeine Bildung in einem neuen, zeitgemäßen Sinn", die sich nach dem Vorbild des Zweiten Bildungsweges stärker an der Berufswelt ausrichtet, eine „Arbeitslehre", die „den Schülern durch Anschauung und geistig durchdrungene eigene Arbeit in der Schulwerkstatt und im betrieblichen Praktikum ein Vorverständnis der rationalisierten und technisierten Arbeitsverfahren der modernen Gesellschaft vermitteln soll (21). Charakteristisch ist auch der Unterricht in einer Fremdsprache, dem Englischen, das der Ausschuß allerdings in weiser Einsicht auf die dazu befähigten Schüler beschränkt wissen will. Hinsichtlich der religiösen Erziehung in dieser Jugendschule wiederholt der Ausschuß mit Nachdruck, was er in seinem Gutachten „Zur religiösen Erziehung und Bildung in den Schulen", „von der einzigartigen und umgreifenden Bedeutung der religiösen Bildung" gesagt hat (22). Gerade was die religiöse Bildung angeht, ist ja das Schulalter besonders entscheidend und der Ausbau der Jugendschule daher von größter Bedeutung. Es ist dem Ausschuß auch zu danken, daß er der Schule die Aufgabe zuweist, „Gesittung zu entwickeln und zu sichern", zumal „in der Familie Sitte und Brauch weitgehend ihre ordnende und bergende Wirkkraft verloren haben" (22). Gerade hierin bestätigt der Ausschuß das zentrale Anliegen katholischer Schulen.

Manche alten Leitbildern der Mädchen- und Jugendbildung verpflichtete Pädagogen wird es befremden, was der Ausschuß über beide ausführt: „Für die Schule bedeutet die Veränderung der gesellschaftlichen Situation, daß es nicht angeht, die technischen Fächer vorwiegend den Jungen, den Mädchen die Fächer des Frauenschaffens zuzuordnen. Die moderne Arbeitswelt und auch der moderne Haushalt fordern von den Frauen Verständnis für technische Vorgänge und eine Fülle technischer und organisatorischer Kenntnisse und Fertigkeiten. Umgekehrt sind die

meisten der als ‚fraulich' geltenden sozialen, pädagogischen und pflegerischen Berufe keineswegs den Frauen vorbehalten, und in der auf sich gestellten modernen Kleinfamilie kommen dem Mann von selbst auch häusliche Funktionen zu. Die Kinder sind beiden Eltern anvertraut. Für ihr Leben als Männer und Frauen in der heutigen Zeit werden also Jungen und Mädchen – unter Berücksichtigung der Eigenart der Geschlechter und des unterschiedlichen Entwicklungsablaufs – weithin die gleichen Dinge zu lernen haben. Der Versuch falscher Zuordnungen, als sei die Bewältigung der technischen Welt mehr die Aufgabe des Mannes und die Bewährung der menschlichen Welt mehr die Aufgabe der Frau, kann die so notwendige wechselseitige Durchdringung beider Aufgaben nur aufhalten. Die technische Welt wird in dem Maße eine menschliche Welt sein, wie sie von Menschen, und das heißt von Männern und Frauen, gemeinsam gemeistert und gestaltet wird. . . Auch eine eigenständige Mädchenbildung, für die es gegenwärtig an einer klaren Konzeption noch mangelt, kann im Grunde nur dieses Ziel haben" (25). Der in diesen Ausführungen enthaltenen „fortschrittlichen" Konzeption einer Mädchenbildung muß man auch aus katholischer Sicht voll zustimmen. Es geht nicht an, daß man die Mädchenbildung am kleinst-bürgerlich-bäuerlichen Idyll des 19. Jahrhunderts orientiert. Diejenigen, die so oft eine „eigenständige" Mädchenbildung fordern, sind eine allseitig befriedigende Konzeption bislang schuldig geblieben. Meist krankt der Versuch dazu gerade daran, daß er kein Verhältnis zur technisch-industrialisierten Wirtschaftswelt und zur Berufstätigkeit der Frau gefunden hat. Aber der Ausschuß befürwortet deshalb nicht blind die Koedukation, ist er sich doch bewußt, daß es in dieser Frage keine eindeutige pädagogische Lösung gibt.

Die weiteren Ausführungen des Gutachtens über „Das Erziehungs- und Bildungsgefüge" (26–33), die „Inhalte der Hauptschule" (34–45), „Die Verwirklichung, ihre organisatorischen, institutionellen und personalen Bedingungen – Übergangsmaßnahmen" (46–49) gehen in schulpädagogische Einzelheiten, die nicht in den Zusammenhang dieses Aufsatzes gehören.

Um den Ausschuß aber vor falschen Unterstellungen und Fehldeutungen zu schützen, die darin liegen können, daß man ihm vorwirft, er habe das Religiöse gering geachtet, oder auch darin, daß man mit eindeutiger Tendenz seine positive Stellung zur Religion verschweigt (wie es beim Gutachten „Zur religiösen Erziehung und Bildung in den Schulen" geschehen ist), sei hier ausdrücklich dargelegt, was er zum Religionsunterricht sagt: „Zur einzigartigen Bedeutung der religiösen Erziehung und Bildung in allen Schulen hat sich der Ausschuß in seinem Gutachten vom 16. November 1962 geäußert."

„In der Hauptschule ist der Religionsunterricht ordentliches Lehrfach. Der Religionslehrer hat es in ihr mit Schülern zu tun, die – insbesondere in den beiden letzten Jahren – in der Krise des Jugendalters mit ihren drängenden Fragen stehen. In diesen Lebensjahren fällt häufig die Entscheidung darüber, ob der junge Mensch in einer fruchtbaren Spannung zum religiösen Leben bleibt oder sich von

ihm entfremdet und abwendet. Die Hauptschule bietet Ansatzpunkte, solche Konflikte in redlicher Weise auszutragen, den Religionsunterricht, wo die Voraussetzungen hierfür gegeben sind, aus seiner Isolierung zu befreien und über den Stundenkanon hinaus fruchtbar werden zu lassen, etwa in der Form des ‚Epochal-' oder ‚Programmunterrichts', der für eine ganze Woche oder sogar außerhalb des Schulgebäudes zusätzlich in religiösen Freizeiten, welche die Jugendlichen in einer dem Lebensalter entsprechenden Freiheit und Bildung zusammenführen. Die religiös-kirchliche Abständigkeit vieler Jugendlicher hat nicht zuletzt ihren Grund darin, daß nach der bisherigen kürzeren Volksschulzeit gerade die entscheidenden Jugendjahre dem religiösen Zuspruch der Schule entzogen waren. Die Hauptschule kann ihn geben" (45). Hier sind Anregungen gegeben, die weit über das hinausgehen, was der Religionsunterricht heute im allgemeinen verwirklicht, wenn er sie überhaupt sieht. Das gilt auch vom Religionsunterricht in rein katholischen Schulen.

Trotz der einschränkenden Bemerkungen zu Beginn wird man dem Deutschen Ausschuß für die „Empfehlungen zum Aufbau der Hauptschule" dankbar sein, nicht zuletzt deswegen, weil er sich um ein ausgewogenes Urteil und durchführbare Maßnahmen bemüht hat, ohne sich an irgendeiner Stelle in pädagogische Utopien hineinzerren zu lassen. Freilich wird über manches noch diskutiert werden, aber das sollte das Grundanliegen und auch die konkreten Vorschläge nicht beeinträchtigen. Wenn der Ausschuß einmal seine Arbeit einstellt, so wird man das bedauern müssen.

„Gesamtplan zur Neuordnung des Deutschen Bildungswesens"

Vorgelegt vom „Deutschen Institut für Bildung und Wissen".

Das „Deutsche Institut für Bildung und Wissen", ein überkonfessionell arbeitendes Gremium dem christlichen Glauben sich verpflichtet wissender Männer und Frauen, legte am 13. Juli d. J. in einer Pressekonferenz in Frankfurt der deutschen Öffentlichkeit einen „Gesamtplan zur Neuordnung des deutschen Bildungswesens" vor, der nach einem „Reformvorschlag für die höhere Schule" und einer „Empfehlung zur Volksschullehrerbildung" nun der dritte Vorschlag ist. Er wurde in den beiden früheren bereits angekündigt. Weitere sollen ihm folgen. Das Institut hat auch durch andere Veröffentlichungen und vor allem seine erziehungswissenschaftlichen Tagungen und kulturpolitischen Kongresse auf sich aufmerksam gemacht.

Der vorliegende Gesamtplan will sich nicht neben den „Rahmenplan" des Deutschen Ausschusses und den „Wiesbadener Plan" der Arbeitsgemeinschaft Deutscher Lehrerverbände stellen, sondern darüber hinausgehen, weil seine Verfasser der Meinung sind, „daß auch die ‚Gesamtpläne' weithin nur unter Teilaspekten ent-

wickelt wurden und daher wegen ihrer ‚Einseitigkeiten' eine oft harte Kritik fanden" (3). Der umfassenderen Aufgabe versucht das Institut dadurch gerecht zu werden, daß es dem „Vorschlag zur organisatorischen Neuordnung des allgemeinbildenden Schulwesens" (Abschnitt VI, 28–34), den „Gesichtspunkten zum Ausbau des berufsbezogenen Schulwesens" (Abschnitt VII, 34–37) und den „Gesichtspunkten zur Gestaltung der Universitäten und Hochschulen" (Abschnitt VIII, 37–44) fünf Abschnitte zur Begründung seiner konkreten Anregungen vorausschickt (I. Bildung, Ausbildung und Beruf, 3–5; II. Struktur und Problematik einer pluralistischen Gesellschaftsordnung, 5–9; III. Die spezifische Aufgabe des Bildungswesens in einem pluralistischen Staat, 14–18; IV. Erziehungsrecht und Bildungswesen, 18–23; V. Hauptgesichtspunkte für die Gestaltung des Bildungswesens, 23–28). Damit erleichtert und erschwert sich das Institut seine Arbeit zugleich.

Die Darlegungen der ersten Abschnitte entstammen christlichem Menschen- und Weltverständnis und einer sich von daher verstehenden Philosophie, Staatslehre, Soziologie und Pädagogik. So werden für das Folgende bestimmte Prämissen erarbeitet, ohne daß das jedoch mit hinlänglicher Deutlichkeit ausgesprochen wird. Die Übereinstimmung katholischer und evangelischer Mitglieder des Deutschen Instituts in so grundlegenden Fragen ist der erste große positive Ertrag des „Gesamtplans". So etwa, wenn als „Hauptkennzeichen des gebildeten Menschen" gefordert wird, daß er „zu Gott, zu den anderen Menschen und zur Welt wenigstens im Grundansatz ein richtiges Verhältnis gewonnen haben" muß (5). Vergleicht man diesen Gesamtplan mit den beiden anderen genannten, so ist gerade an dieser Stelle festzustellen, daß der Deutsche Ausschuß in seinem „Rahmenplan" und auch in seinen übrigen Gutachten und Empfehlungen außerordentlich viel zurückhaltender ist, während der „Wiesbadener Plan" der Arbeitsgemeinschaft Deutscher Lehrerverbände sogar angeklagt wurde, er habe sich vom traditionellen Laizismus immer noch nicht lösen können.

Wer Darlegungen über Ausbildung, Bildung und Beruf, über die pluralistische Gesellschaft und das Bildungswesen in ihr zum Ausgang weiterer Erörterungen macht, gerät notwendig in aktuelle und keineswegs abgeschlossene Diskussionen, zumal wenn man sich in Begründungen einläßt und (nicht immer glücklich gewählte) Beispiele zur Exemplifizierung anführt. Trotzdem sind in den ersten Kapiteln wichtige Gesichtspunkte thesenartig dargeboten worden, denen auf Grund der jüngeren geschichtlichen Erfahrung von allen Seiten zugestimmt werden wird, gleichgültig, welches die tieferen wissenschaftlichen Rechtfertigungen sein mögen. Der Pluralismus und seine Anerkennung als Strukturprinzip des Staates wird in unserer heutigen Situation bejaht (11), wobei jedoch betont wird, daß keine Gruppe für den Staat, aber auch nicht für seine Bildungskonzeption repräsentativ ist (13). Der Erziehung, d. h. konkret dem Bildungswesen, kommt die doppelte Funktion zu, dem reinen Gruppenegoismus entgegenzuwirken und dem Gemeinwohl zu

dienen, aber auch das Eigenständige zu pflegen. Das gilt besonders in religiösen und weltanschaulichen Fragen. „Die Schulen unseres pluralistischen Staates können und dürfen sich also nicht damit zufriedengeben, die allen gemeinsamen Grundüberzeugungen zu pflegen, sondern sie müssen darüber hinaus auch die Bildungskonzeptionen der einzelnen staatstragenden Gruppen in ihre erzieherische Tätigkeit einbeziehen" (18). Den Eltern steht zunächst das Recht zu, die Art der Erziehung zu wählen (19). Neben ihnen hat der Staat und haben die Religionsgemeinschaften echte Rechte auf die Erziehung (20). In der Verwirklichung der Rechte kann es zu Grenzschwierigkeiten kommen, die demokratisch behoben werden müssen.

Aus den „Hauptgesichtspunkten für die Gestaltung des Bildungswesens", höheres allgemeines Bildungsniveau, Steigerung der Schülerzahl auf weiterführenden Schulen, soziale Gerechtigkeit im Bildungswesen, Intensivierung der Bildung in der Ausbildung, Freiheit in der Bildungsplanung, werden organisatorische Folgerungen gezogen, von denen wir einige darlegen wollen.

Interessant und neu in der schulpolitischen Diskussion ist die Forderung, daß das allgemeinbildende Schulwesen nach „Gebieten mit verhältnismäßig großer Schuldichte", „Gebieten mit geringerer Schuldichte" und „dünnbesiedelten Gebieten" unterschiedliche Lösungen finden soll. Die „Schuldichte", die meist, aber nicht immer auch mit der „Bevölkerungsdichte" zusammenfällt, hat zwar gelegentlich die Aufmerksamkeit der Schulreformer gefunden, aber nicht einer hat sie mit solcher Konsequenz in seine Planung einbezogen. Da sich in diesem Vorschlag fast alle Probleme des allgemeinbildenden Schulwesens konzentrieren, sei er hier wiedergegeben:

„Insgesamt ergibt sich ... folgendes System der Bildungswege und Übergänge an den allgemeinbildenden Schulen:

1. In Gebieten mit verhältnismäßig großer Schuldichte:
   a) Nach dem 4. Schuljahr von der Volksschule zur höheren Schule und zur Realschule (Langform).
   b) Nach dem 6. Schuljahr von der Volksschule zur höheren Schule (Kurzform) und zur Realschule.
   c) Nach dem 10. Schuljahr (Untersekunda) von der höheren Schule zum Sonderkursus zur Erlangung des Kleinen Abiturs.
   d) Nach dem 11. Schuljahr (Abschlußklasse) von der Realschule zum Aufbauzug zur Erlangung des Großen Abiturs.

2. In Gebieten mit geringerer Schuldichte:
   a) Nach dem 4. Schuljahr von der Volksschule zur höheren Schule.
   b) Nach dem 6. Schuljahr von der Volksschule zur Realschule.
   c) Nach dem 10. Schuljahr (Untersekunda) von der höheren Schule zum Sonderkursus zur Erlangung des Kleinen Abiturs.

d) Nach dem 11. Schuljahr (Abschlußklasse) von der Realschule zum Aufbauzug zur Erlangung des Großen Abiturs.

3. In dünnbesiedelten Gebieten:
   a) Nach dem 6. Schuljahr von der Volksschule zur Realschule.
   b) Nach dem 11. Schuljahr (Abschlußklasse) von der Realschule zum Aufbauzug (mit Internat) zur Erlangung des Großen Abiturs.

Das hier erwähnte „Große Abitur" ist die Gymnasialabschlußprüfung alten Stils. Das „Kleine Abitur" hingegen ist eine Abschlußprüfung, die nach einem 11. Schuljahr an der Realschule abzulegen ist, während die Realschulen bislang nur zehn Schuljahre hatten. Daß es eine höhere Schule in Kurzform und in Langform geben soll, erinnert an die Vorschläge des Deutschen Ausschusses und wird sich der gleichen Kritik gegenüber sehen. Ebenso soll es eine Realschule in Kurz- und in Langform geben. Leider hat das Deutsche Institut seine Vorschläge hier nicht noch weiter präzisiert. Es hat aber den Anschein, als ob die meisten Kinder (eben die nicht „überdurchschnittlich Begabten") erst nach dem 6. Schuljahr von der Volksschule überwechseln sollen. Die Frage einer „Förderstufe" für das 5. und 6. Schuljahr berührt der Ausschuß nicht. Der Realschule wird zumal für die dünnbesiedelten Gebiete eine hohe Bedeutung zugemessen, die ihr auch zukommt. Sie erhält eine „Schlüsselstellung" (30). Die Vorschläge, die das Institut hier macht, lösen viele Probleme. Wenn es sich allerdings gegen die „sogenannte ‚Durchlässigkeit' der Schulformen als Prinzip" ausspricht, weil es fürchtet, die Eigenart der einzelnen Schularten würde dadurch aufgehoben, so scheint diese Gefahr zwar vorhanden zu sein, nicht aber notwendig zum befürchteten Ende führen zu müssen.

Vor Schulbeginn wird ein Schulkindergarten angeraten, aber nicht verpflichtend gemacht. Er soll für gewöhnlich in die Trägerschaft der freien Verbände gestellt werden.

Für das berufsbezogene Schulwesen glaubt das Institut nicht so konkrete Vorschläge machen zu können. Es gibt statt dessen, wie auch bei den Universitäten und Hochschulen „Gesichtspunkte zum Ausbau" an. Ein organisatorischer und ein inhaltlicher sind die wichtigsten. Der erste betrifft das mit Nachdruck geforderte zehnte Schuljahr, das als berufsbezogenes Schuljahr eigenständiger Prägung zum berufsbezogenen Schulwesen geschlagen werden soll, wodurch dann freilich der Zusammenhang mit dem neunten wieder in Frage gestellt wäre. Der zweite, der in abgewandelter Weise das ganze Gutachten durchzieht, ist die Forderung nach einer Intensivierung der Bildung in der Ausbildung. Sie soll sich auf das persönliche Berufsethos, die berufseigene soziale Verantwortung, die rechte Gestaltung des persönlichen Lebens, die Familie und den Staat beziehen (35). Das Berufsschulwesen soll in einem ausgebauten Zweiten Bildungsweg, der auch bis zum Abitur führen kann, seine Krönung finden.

Die Berufsbezogenheit auch der Universitäten und Hochschulen wird eindeutig

bejaht. Die Lösung der Misere, daß die Universitäten nicht mehr in der Lage sind, der Spezialisierung zu begegnen, ist bislang nicht – auch nicht durch ein Studium generale – gelungen. Das Institut macht sich aber im Zusammenhang mit der Neugrüdung von „Universitäten neuen Stils" (38) einige Hoffnungen. Diese „sollen entweder Stätten des gemeinsamen Wirkens und der geistigen Begegnung profilierter Menschen verschiedener Religionen oder Weltanschauung sein, oder sie sollen als ganze von einer bestimmten Religion oder Weltanschauung geprägt werden" (42). Dem speziellen Berufsethos, der theoretischen Grundlegung der einzelnen Disziplinen, der wissenschaftlichen Erkenntniskritik und der Stellung der eigenen Disziplin im Gesamtzusammenhang menschlichen Fragens soll ganz besondere Aufmerksamkeit (auch durch Lehrstühle) geschenkt werden (43). „Es sollte kein Student eine Universität oder Hochschule verlassen, der nicht nachweisen kann, daß er sich auch mit der wissenschaftstheoretischen Problematik seines Studiengebietes sowie mit den sozialen und ethischen Fragen seines späteren Berufes intensiv beschäftigt hat" (44).

Der umfangreiche Plan zur Neuordnung des deutschen Bildungswesens kann nicht für jede Einzelfrage neue Vorschläge der Lösung unterbreiten. Aber an nicht wenigen Stellen gibt er interessante und wichtige Anregungen, die das Gespräch beleben und in die bevorstehenden organisatorischen Maßnahmen mit einbezogen werden könnten und sollten. Es ist zu hoffen, daß der Erfolg die Mühen der Planer lohnt.

Der Eucharistische Kongreß in Bombay

29. November bis 6. Dezember 1964.

Josef Neuner

Es ist in diesem Augenblick nicht möglich, ein genaues Programm des Kongresses vorzulegen. Auch erwartet man im Rahmen dieser Zeitschrift nicht Angaben über Reisemöglichkeiten und Unterkünfte. Dafür sorgen die Reisebüros, und in Bombay steht ein Informationszentrum zur Verfügung[1]. Wohl aber darf man ein erklärendes Wort über den Sinn dieses 38. internationalen Eucharistischen Kongresses, der im Herbst dieses Jahres stattfinden soll, erwarten.

[1] Auskünfte können erfragt werden von: Information and Inquiry Centre 5, Convent Street, Bombay 1. – Von ebenda ist auch das Informationsblatt zu beziehen, das 1963 einmal monatlich, jetzt zweimal im Monat, erscheint: Bulletin of the International Eucharistic Congress.

Man kann gegen die Abhaltung eines solchen Kongresses in Indien allerhand Einwände geltend machen, und sie sind tatsächlich geltend gemacht worden: Fragen zunächst der Finanzierung und der Unterkunft, aber noch viel mehr Fragen, die sich aus der Umwelt des Kongresses ergeben. Bildet denn die unermeßliche nicht-christliche Majorität Indiens den entsprechenden Rahmen für einen Eucharistischen Kongreß? Und weiter: Ist nicht bei der sozialen und wirtschaftlichen Not des Gastlandes der große Aufwand für einen internationalen Kongreß ein Ärgernis? Und endlich: Ist denn ein Missionsland der geeignete Treffpunkt für eine internationale Zusammenkunft von Christen? Denn man hat doch das Gefühl, daß die Missionsländer nicht nur in Bezug auf die materiellen Mittel, sondern auch in der Verarbeitung der geistigen Probleme der christlichen Welt zu den Empfangenden gehören und der abendländischen Welt wenig anzubieten haben. So mag sich also ein Europäer vielleicht den lang gehegten Wunsch einer Reise in den Orient erfüllen und als Tourist kommen; oder er mag sich aus Missionsinteresse auf die Reise machen, um wenigstens einen flüchtigen Eindruck eines Missionslandes zu erhalten. Er mag auch als Entwicklungshelfer ausziehen, um die Lebensverhältnisse und Bedürfnisse eines Entwicklungslandes einmal mit eigenen Augen zu sehen; aber er kann doch kaum als eigentlicher Kongreßteilnehmer kommen, als einer der eine innere Bereicherung erwartet zu dem großen Geheimnis der Eucharistie, das die Kirche wieder neu erfüllt und von dessen Verständnis und Teilnahme die Christenheit ihre Erneuerung erwartet. Zu solchen Fragen also sollen hier ein paar Bemerkungen gemacht werden.

Natürlich ist die Unterkunft der Gäste ein großes Problem. Etwa 40 Komitees sind zusammengestellt worden, die sich mit den verschiedenen Aufgaben des Kongresses befassen. Wohl die schwerste Aufgabe aber fällt dem Komitee für die Unterkunft der Gäste zu. Man erwartet etwa 100 000 Gäste, davon vielleicht 20 000 von außerhalb Indiens. Bombay hat 22 Hotels, die für Europäer in Frage kommen. 12 Schiffe werden im Hafen liegen und die Gäste während der Nächte beherbergen. Andere Gäste werden in Familien aufgenommen werden, christlichen und nicht-christlichen. Viele Institutionen, Schulen und Hotels werden für die Aufnahme von Besuchern eingerichtet. Trotzdem wundert man sich, wie das Problem gelöst werden soll. Denn die Wohnungsverhältnisse in Bombay sind so eng, wie man sich das in Europa kaum vorstellen kann. Die Übersicht in einem Pfarrgebiet in der Mitte von Bombay mit 1700 Familien ergab, daß über tausend davon nur einen einzigen Raum zum Leben haben, und in über hundert Fällen müssen sich zwei oder gar drei Familien in einen Raum teilen. Die meisten anderen Familien haben nicht mehr als zwei oder höchstens drei Räume[2]. Wenn man da noch irgendeinen Platz frei machen kann, muß er in den meisten Fällen für Gäste aus der

[2] Die Angaben sind entnommen aus dem Überblick über die Untersuchungen von S. Anne's, Mazagon-Bombay, unter dem Titel St. Anne, My Parish, Bombay 1963.

Verwandtschaft offen gehalten werden. Leicht ist das Problem also nicht, und die Regierung muß bei der Bewältigung mithelfen.

Auch sonst haben sich Regierung und Stadtverwaltung sehr entgegenkommend gezeigt. Fahrpreisermäßigungen für Gäste, Erleichterungen und rasche Abfertigung beim Zoll, vermehrter Post- und Telegraphendienst, zusätzliche Beförderungsmittel innerhalb der Stadt und vieles andere wurde zugesichert. – Auch anderswo wird für den Kongreß gearbeitet: In allen großen Ländern werden Reisegelegenheiten angeboten, von einfachen Schiffsreisen bis zu Weltreisen rund um die Erde von Amerika aus. Natürlich bringt diese notwendige Verbindung des Kongresses mit dem modernen Reisebetrieb für manche eine Gefahr der Veräußerlichung mit sich, aber man darf doch erwarten, daß für die meisten Besucher das Interesse an dem christlichen Bekenntnis des Kongresses im Vordergrund steht, daß sie also als Pilger kommen, nicht als Touristen.

Wichtiger als diese organisatorischen Probleme sind die Fragen, die sich aus der geistigen und sozialen Umwelt des Kongresses ergeben. Was hat es für einen Sinn, diesen Kongreß in einem Lande zu halten, in dem die Christen nur eine geringe Minorität bilden? Soll diese Kundgebung etwa dazu dienen, der indischen Öffentlichkeit etwas von der weltweiten Bedeutung der Kirche zu zeigen, etwas vom Glanz katholischen Lebens und von den großen Mitteln, über die die Kirche durch ihre internationalen Beziehungen verfügt? Wir sind sehr skeptisch bezüglich der Wirkung solcher Demonstrationen geworden, selbst in Europa, wo doch das Klima immer noch irgendwie christlich ist. Unsere Zweifel sind noch viel mehr berechtigt in einem Lande, in dem Christentum immer noch als ein letzter Rest von kulturellem und religiösem Imperialismus des Westens verdächtigt ist, wo deshalb jede Darstellung der Überlegenheit eine Abwehrhaltung hervorrufen muß. Sollte nicht in Indien das Christentum so verborgen und unauffällig wie nur möglich wirken, um Verdacht und Widerstand zu vermeiden?

Man soll solche Bedenken nicht nur als Einwände behandeln, die man nun einmal irgendwie widerlegen muß, weil die Abhaltung des Kongresses eine beschlossene Sache ist. Die Einwände sind nämlich nichts anderes als die Besinnung auf die konkrete Situation, in der der Kongreß stattfinden soll. Wenn dieser ein „Erfolg" werden soll – dieses Wort, das so oft in der Planung gebraucht wird, paßt eigentlich nicht gut in das Vokabular eines religiösen Ereignisses –, dann muß er auf die konkrete Situation hin geplant werden. Man darf also nicht einfach die Maßstäbe früherer Kongresse auf Bombay anwenden, sondern muß die Besonderheit der Situation in Rechnung setzen.

Das wird um so besser gelingen, wenn man den Kongreß in den Zusammenhang der innerkirchlichen Entwicklung stellt. Die Neubesinnung auf die Fülle und Tiefe der Eucharistie und das neue Empfinden für das Wesen der Kirche als Gemeinschaft in Jesus Christus, wie es sich im Konzil vollzieht, müssen den Kongreß innerlich prägen. Dann wird er auch in die missionarische Situation Indiens hinein-

passen. Man darf dabei wohl an München denken, das seinen „Erfolg" nicht der Wiederholung alter Formen verdankte, sondern der bewußten Zuwendung zum neuen Verständnis von Eucharistie und Kirche, wie es unserer Generation geschenkt wurde. Der Kongreß in Bombay kann nur dann ein Ereignis von weltweiter religiöser Bedeutung werden, wenn er wirklich dieses neue Bild der Kirche für Indien darstellt.

Die Eucharistischen Kongresse haben ihre Geschichte: jeder neue muß diese Geschichte übernehmen, aber auch bewußt weiterführen. Die Kongresse begannen in einer Zeit schwerer religiöser Krise. Die Kirche mußte sich im Kampf gegen die laizistische Beherrschung des öffentlichen Lebens sammeln. Als der erste Eucharistische Kongreß in Lille 1881 stattfand, durfte die theophorische Prozession nicht ins Freie, sondern mußte innerhalb der Kathedrale abgehalten werden. In allen Kirchen der Stadt wurden Sühneanbetungen abgehalten. Etwas von dieser notwendigen Selbstbehauptung christlichen Lebens ist den Eucharistischen Kongressen lange eigen geblieben. Sie findet sich auch, wo die Kongresse in Ländern mit katholischen Minderheiten stattfinden. So wurde 1908 in London in letzter Stunde die Erlaubnis zu einer öffentlichen theophorischen Prozession zurückgezogen, an ihrer Stelle aber zogen 20 000 Kinder durch die Straßen, die laut für die Bekehrung Englands beteten und das „Faith of Our Fathers" sangen, dieses Bekenntnislied, in dem der heilige Glaube gepriesen wird, der „immer noch lebt, trotz Kerker, Schwert und Feuer". Noch deutlicher war die Note der Selbstbehauptung auf dem Kongreß in Karthago 1930, in Tunis, wo unter zwei Millionen Mohammedanern nur 200 000 Christen lebten. Die 15. Jahrhundertfeier des Todestages von Augustinus gab dem Kongreß seinen geistigen Gehalt, aber die äußere Darbietung war doch mit belastenden Erinnerungen an die kriegerischen Begegnungen mit dem Islam verbunden, wenn die 8000 Kinder des Eucharistischen Kreuzzuges in weißen Kleidern, mit dem aufgenähten roten Kreuz und mit Palmen in den Händen in die Arena zogen und als die Kinder der Martyrer von Karthago gelobten, ebenso tapfer zu kämpfen wie sie. Dabei waren doch die meisten dieser Kinder Europäer, und der Kongreß fand unter der Schutzherrschaft der französischen Kolonialregierung statt und war außerdem noch eng mit den Festlichkeiten zur Feier der hundertjährigen französischen Herrschaft in Algerien verbunden. Berichte versichern, daß die mohammedanische Bevölkerung dem Kongreß mit Sympathie folgte, aber man wird doch wohl auch diesen Kongreß im Zusammenhang der großen Tragik sehen müssen, die den Norden Afrikas in langen Jahren politischer Unterordnung dem Christentum so sehr entfremdet hat. Man hat die westliche Überlegenheit im letzten Jahrhundert die große Chance des Christentums in der kolonialen Welt genannt. Aber wo es um die Weckung des Glaubens geht, ist politische Macht nicht die rechte Kanzel; jede Demonstration der Überlegenheit führt zur Entfremdung vom Christentum. Heute hat die Kirche in den Missionen keine

politische Protektion mehr, und langsam lernen wir die Machtlosigkeit der Kirche als eine Gnade zu betrachten, als die neue und echte Möglichkeit der Glaubensverkündigung in unserer Zeit. Kardinal Gracias von Bombay hat im Konzil deutlich darauf hingewiesen, daß das äußere Bild der Kirche leicht dem Außenstehenden ganz falsche Auffassungen über das Wesen des Christentums vermittelt. Weil sie ein fest in sich gefügtes Gebilde ist, wird sie leicht als „ein Staat im Staat" angesehen. Es ist nötig „das wahre Gesicht der Kirche zu zeigen. . . . als eine zur Welt hin offene Gemeinschaft, deren Teil es ist, nicht zu herrschen, sondern zu dienen, andern dienstbar zu sein" [3].

Diese Haltung ist der Kirche heute nicht nur als eine praktische Notwendigkeit aufgezwungen, sie entspricht vielmehr dem tieferen und reicheren Verständnis, das wir von ihrem Wesen gewonnen haben. Die großen Bewegungen unserer Tage scheinen zu diesem Verständnis hin zu tendieren. Wir haben gelernt, in der Schriftbetrachtung zurückzugehen zu den demütigen Ursprüngen des Christentums auf den Straßen Palästinas und zu den zellenhaften Anfängen der Kirche in einer Welt, in der sie völlig machtlos war, wo sie ganz aus der Kraft des Geistes und des Wortes Gottes lebte, in Demut und Liebe. Auch in der Liturgie feiern wir nicht mehr so sehr die triumphale Gegenwart Christi, sondern seine verborgene Gegenwart unter dem pilgernden Gottesvolk, das um ihn allein geeint ist. So sind auch die Eucharistischen Kongresse vom Weltfronleichnam zur Statio Orbis geworden, wo wir uns mit unserer Not, mit den vielen ungelösten Fragen aus der ganzen Welt sammeln, nicht um ein Siegesfest zu feiern, sondern um uns im glaubenden Bewußtsein zu stärken und um es allen zu bezeugen, daß Jesus Christus auch heute in seiner Kirche gegenwärtig ist. Die Gestaltung eines Eucharistischen Kongresses darf also heute nicht nur von den früheren Kongressen bestimmt sein, sondern sie muß unser heutiges Verständnis der Kirche und Eucharistie ausdrücken, wie Gott es im Herzen der Kirche neu erweckt hat. Nur so kann er den Sinn erfüllen, wie ihn Papst Paul formuliert hat, „der Kirche als ganzer, und vor allem der asiatischen Welt die ewige Botschaft der geheimnistiefen sakramentalen Gegenwart Christi zu bringen und etwas von seiner lebenspendenden Kraft zu enthüllen".

Dieser Sinn ist vor allem in Thema und Motto des Kongresses ausgedrückt. Sie sind so gewählt, daß sie nicht nur im kirchlichen Raum verstanden werden sollen, sondern ein weltweites Echo haben können. Das Thema „Die Eucharistie und der Neue Mensch" muß in jedem Herzen die Frage nach den wahren Leitbildern der heutigen Welt wecken. Etwas von den inneren Schichten des Menschen soll angesprochen werden, da wo die Seele eben ‚naturaliter christiana' ist. Denn was die Welt am meisten beunruhigt, ist eben das Bild des Menschen. Nie hat sich dieses so rasch und radikal gewandelt, und nie sind so viele Fragen um den Sinn des Lebens gestellt worden. Diese Unsicherheit ist nirgendwo größer als in den Ländern

[3] Konzilsreden, Hrsg. Congar, Küng, O'Hanlon, Einsiedeln 1964, 214.

der Entwicklung, wo in fieberhaften Umstürzen alte Ordnungen umgestoßen und neue politische und soziale Strukturen errichtet werden. Der Mensch wird hineingezogen in diese Strukturen – es sind noch lange keine Ordnungen –, er verliert und verirrt sich in ihnen, er ist gleichsam ohne Kompaß und Landkarte in dieser neuen Welt, er ist überhaupt nicht mehr Mensch, der aus seiner eigenen Freiheit lebt, sondern nur noch getragen, oder getrieben von den fremden Mächten, die sein Dasein bestimmen. Er ist immer mehr sich selbst entfremdet. Irgendwo in der Tiefe seines Bewußtseins hat er noch die Erinnerung an den heiligen Sinn seines Lebens, aber die alten Bilder sind verschüttet, und wo ist das Bild des neuen Menschen? Soll der heutige Mensch nur aus der Technik geboren sein, oder gibt es auch heute noch den Menschen nach Gottes Urbild? Und wenn es so einen Menschen gibt, der aus Gott geboren ist, wie kann er dann in die heutige Welt eingreifen und das Gewirre von Beziehungen, das unsere moderne Gesellschaft darstellt, in Ordnung bringen? Er wird ahnend wenigstens verstehen, daß die Urkraft, die unser Menschenbild und unsere Welt erneuern muß, Gott selbst ist, und Gott ist die Liebe; und so wird ihm auch das Motto des Kongresses nahekommen: „Wandelt in der Liebe".

Thema und Motto sollen also ein Anruf an die ganze, auch an die nicht-christliche Welt sein. Deshalb wird es wichtig sein, daß sich die Kongreßteilnehmer über ihren tiefen Sinn Rechenschaft geben, wie er im Brief an die Epheser ausgedrückt ist: „Ihr müßt gegenüber eurem früheren Wandel den alten Menschen von euch tun ... um euch in Geist und Gesinnung zu erneuern und den neuen Menschen anzuziehen, der nach Gottes Urbild in Gerechtigkeit und Heiligkeit geschaffen ist" (Eph 4, 22–25). Diese Erneuerung ist nun im weiteren Zusammenhang des Briefes in charakteristischen Zügen dargestellt, so konkret, daß man ihre Anwendung auf das tägliche Leben nicht übersehen kann, und so wesenhaft, daß sie programmatisch für die Gestalt der Welt werden müssen: „So legt ab die Lüge", da wir doch als „Glieder eines Leibes miteinander verbunden sind". Lüge ist das Gift unserer Gesellschaft geworden, das alle Bindungen und Beziehungen unheilbar zersetzt. Es folgt die Mahnung, im Ärger nicht zu sündigen, die Sonne nicht über dem Zorn untergehen zu lassen, ein Wort, das in unserer Zeit der verhärteten Feindschaften persönlicher, sozialer, nationaler und kontinentaler Dimensionen zu einer ernsten Mahnung wird. Die daran anschließende Aufforderung zu ernster Arbeit, statt zu stehlen, damit man auch dem Nächsten helfen könne, enthält etwas von dem Ethos, das in dieser Zeit der wirtschaftlichen Entwicklung des Ostens und internationaler Hilfsaktionen für alle, für die Gebenden und Empfangenden in je besonderer Weise seine Geltung hat. Es folgt die Warnung gegen das böse Reden, die zerstörende Polemik. Das Wort soll aufbauend sein. Das hat heute Bedeutung weit über den kleinen Kreis des täglichen Lebens hinaus, weil doch das Wort in Presse, Funk und Bild zur Weltmacht geworden ist. Dann fordert Paulus auf, den Geist nicht zu betrüben – sind nicht heute tausend Kräfte daran Gottes Geist auszulöschen? Endlich sollen wir alle Bitterkeit und Bosheit

meiden, vielmehr Güte und Vergebung üben, um so unsere zwischenmenschlichen Beziehungen zu heiligen. Diese ganze Haltung des neuen Menschen aber ist nicht eine kluge menschliche Erfindung, sie ist nichts anderes als der Geist Christi: „So strebet denn, Gott nachzuahmen, in dem Bewußtsein, daß ihr geliebte Kinder seid, und wandelt in der Liebe, wie auch Christus euch geliebt und sich als Weihegabe und Opfer für uns hingegeben hat, Gott zum köstlichen Wohlgeruch" (Eph 5, 1 f). So führt also die Entfaltung des Themas vom neuen Menschen bei Paulus hinauf bis zum Motto „Wandelt in der Liebe", in dem die Grundhaltungen des neuen, aus Gott geborenen Menschen zusammengefaßt sind.

Mit dem Hinweis auf Christi Liebe, die sich in seiner Opferhingabe erwiesen hat, ist auch die Beziehung zur Eucharistie gegeben. Denn eben diese Opferliebe Christi ist im Meßopfer gegenwärtig. Um aber die Beziehung zum eucharistischen Geheimnis noch deutlicher hervorzuheben, hat Papst Paul persönlich ein zweites Motto dazugewünscht: „Wer mich ißt, wird durch mich leben" (Jo 6, 57). Es soll damit ausgedrückt werden, daß die Neuheit des Menschen allein aus den Quellen Jesu Christi strömt und in der sakramentalen Gemeinschaft mit ihm genährt wird.

Es ist klar, daß der ganze Reichtum dieses Themas nur den gläubigen Christen zugänglich ist; das zweite Motto kann überhaupt nur von denen verstanden werden, die glaubend an der lebenspendenden Gemeinschaft mit Jesus Christus im eucharistischen Mahl teilnehmen können. Aber man darf doch hoffen, daß die Idee vom neuen, aus Gott geborenen Menschen und von der schöpferischen und einenden Kraft der Liebe in die Herzen von vielen eindringen wird, die Zeugen dieses Kongresses sein werden.

So soll also der Sinn des Kongresses, uns Christen selbst zur Neuheit in Christus und zum Wandel in der Liebe zu erwecken und ein glaubwürdiges Zeugnis für die wahre Sendung der Kirche vor der Welt abzulegen, zunächst durch Thema und Motto erfüllt werden. Wenn der Kongreß entsprechend seinem Ziel gestaltet wird, kann er eigentlich nicht mißdeutet werden.

Aber der Eindruck des Kongresses wird sich nicht nur am Thema entscheiden. Was immer an erhebenden und wegweisenden Dingen gesagt werden wird, wird doch im Bild des Kongresses hinter der äußeren Gestaltung zurücktreten. Es wird also besonders wichtig sein, in den großen liturgischen Feiern, in den Versammlungen und Veranstaltungen, die ins Auge fallen, das wahre Bild von Jesus und seiner Kirche zu vermitteln. Wie wird das geschehen?

Das äußere Bild des Kongresses wird großenteils vom Christentum, wie es in Bombay gelebt wird, geprägt sein. Das ist bei den gegebenen Verhältnissen, besonders bei den großen Distanzen zwischen den katholischen Zentren in Indien kaum anders möglich. Aber es werden doch auch viele Teilnehmer aus anderen Teilen Indiens zusammenströmen und so wird auch irgendwie das Gesicht der Gesamtkirche Indiens sichtbar werden.

Die wichtigste Voraussetzung für die Gestaltung des Eucharistischen Kongres-

ses ist das intensive christliche und sakramentale Leben der Gläubigen. Immer ist es für den westlichen Besucher eine Überraschung, den zahlreichen Kirchenbesuch und den häufigen Sakramentenempfang in unseren indischen Städten zu sehen. In der oben genannten Pfarrei, im Herzen der Großstadt, wo 7000 Christen unter 200000 Nichtchristen verstreut leben, zählte man 1962 in einem Jahr 288700 Kommunionen. Jeden Tag also werden im Durchschnitt fast 800 Kommunionen ausgeteilt; jeder Christ empfängt durchschnittlich 40 mal die Eucharistie. Man wird wohl weit suchen müssen, bis man im Westen solche Zahlen findet. Man darf erwarten, daß die tiefe und schlichte Gläubigkeit der Christen dem Kongreß eine echte Note der Frömmigkeit geben wird. Die Gäste aus anderen Ländern werden sich mit Freuden von diesem Strom des Glaubens ergreifen lassen und mit den unzähligen Männern, Frauen und Kindern am hl. Mahl teilnehmen.

Für das Gesicht des Kongresses aber wird nicht nur der Glaube, sondern auch die Form, in der sich die Frömmigkeit ausspricht, von Bedeutung sein. Nun ist im allgemeinen das Christentum in Indien, besonders bei den Altchristen von Goa, Bombay usw., sehr traditionsgebunden, und die erneuernden Bewegungen finden nur langsam Eingang ins Leben der Pfarreien. So ist es fast überraschend, daß bei der Vorbereitung des Kongresses eine große Offenheit für modernes liturgisches Leben vorhanden war. Freilich darf man das Empfinden der Christen nicht stoßen, und es ist richtig – was immer wieder vermerkt wurde –, daß der Kongreß nicht die Gelegenheit für Experimente sein darf. So stehen also die Vorbereitungen zwischen zwei Tendenzen: dem instinktiven Verlangen, sicher gehen zu wollen, erprobte Formen beizubehalten, dem traditionellen Volksempfinden entgegenzukommen, und auf der anderen Seite den Sinn des eucharistischen Geheimnisses und des Kongresses deutlich zu machen, so wie es unserem heutigen Empfinden und Verstehen entspricht.

Es ist erfreulich, daß die großen Gemeinschaftsgottesdienste von weiter Hand vorbereitet wurden. Jeden Tag wird mit der feierlichen Darbringung des eucharistischen Opfers die Spendung eines der Sakramente verbunden sein: Taufe, Firmung, Erstkommunion, Priesterweihe, Bischofsweihe, Ehe. Dabei soll der Sinn der Sakramente und ihre Verbindung zur Eucharistie erklärt werden. Die wichtigste Grundlage für die Gestaltung dieser Gottesdienste ist das neue Gesangbuch „Sing and Pray", das von J. B. Fernandes SJ für den Kongreß hergestellt wurde. Es enthält die liturgischen Texte, vor allem Choralmessen, Texte für Singmessen, eine Reihe englischer Lieder für verschiedene Gelegenheiten, und 31 Lieder in Hindi, wobei die Kongreßteilnehmer es begrüßen werden, daß die Texte nicht nur in Hindi-Skript, sondern auch in lateinischer Transkription und mit englischer Übersetzung gedruckt sind. Die Probleme eines solchen Gesangbuches sind recht schwer. Viele Altchristen sind ganz an die englischen Lieder gewöhnt, die oft eine sehr subjektivistische und sentimentale Frömmigkeit ausdrücken. Manches davon mußte natürlich auch ins neue Gesangbuch aufgenommen werden, aber das Buch

hat das Beste zu sammeln gesucht, und die Aufnahme moderner Gesänge, wie z. B. von Psalmen in der Vertonung von J. Gelineau, zeigt an, daß der Kongreß auch eine Erneuerung kirchlichen Singens anbahnen wird. Selbstverständlich kann das Buch nicht die zahllosen Kirchenlieder in den vielen indischen Sprachen enthalten, sondern eben nur solche Lieder, die von den meisten gesungen werden können.

Die Frage, die sich am häufigsten aufdrängt, ist die nach dem sozialen Hintergrund des Kongresses: Wie wird sich der Glanz einer festlichen internationalen Kundgebung gegen die Armut zahlloser Menschen in Indien und in Bombay selbst abheben? Man ist sich des Problems wohl bewußt. Der Papst läßt keine Gelegenheit vorbeigehen, ohne auf diesen Hintergrund hinzuweisen und vor Schaustellung und Prunk zu warnen. Auch Kardinal Gracias, der ja für die Ausführung des Kongresses unmittelbar verantwortlich ist, hat im Konzil mit Bezug auf den bevorstehenden Kongreß deutlich gesprochen: „So wird die Feier der Geheimnisse der Eucharistie nicht eine Manifestation der Verherrlichung oder der Propaganda sein (jedenfalls nicht bei uns), sondern eine Manifestation der Liebe Christi. Die Eucharistie drängt uns, ein echtes Zeugnis von der Armut und der Sorge um die Armen zu geben. Das Bild der Kirche ist . . . das der Dienerin, gemäß dem Beispiel ihres Gründers, der gesagt hat: Ich bin nicht gekommen um bedient zu werden sondern um zu dienen, und von dem gesagt wurde: ‚Er zog umher und tat Gutes' ".[4]

Es ist selbstverständlich, daß in der Behandlung des Kongreßthemas die Fragen sozialer und völkischer Gemeinschaft einen breiten Raum einnehmen werden. Besonders wird der zweite Tag ganz diesem Thema gewidmet sein unter dem Titel „Christliche Gemeinschaft" mit den beiden Spezialthemen: „Die christliche Aufgabe in den Entwicklungsländern" und „Soziale und rassische Integrierung". Außerdem wird in den Tagen vor dem Kongreß eine Tagung über das Thema „Gesundheit und Nahrung" sein, bei dem internationale Organisationen vertreten sein werden. Auch die Pax-Romana-Tagung, die sich an den Kongreß anschließt, hat ihr Thema auf die sozialen und kulturellen Entwicklungen unter den jungen Völkern abgestimmt. Aber es ist mit theoretischen Erörterungen nicht getan. Der Eindruck des Kongresses wird nicht von den akademischen Diskussionen, sondern von dem sichtbaren Bild abhängen. Man muß ganz nüchtern fragen, ob der Kongreß eine Erbauung oder ein Ärgernis sein wird.

Man muß sich vor zwei Extremen hüten: Es gibt immer noch Christen, die glauben, daß die Verpflichtung gegenüber dem Nächsten nur peripher sei, die ihr Christentum auf den kirchlichen Raum beschränken möchten. Das entspricht nicht dem Johannesbrief, der die Gottesliebe ganz praktisch an der Liebe zum notleidenden Bruder mißt. Christentum ist Liebe. Das gilt besonders in den Ländern, wo die Not noch über die Straßen flutet, von niemand eingedämmt, wo viele Men-

[4] Ebd. 153.

schen am Nötigsten Mangel leiden und unzählige andere ihr Leben lang immer gerade um das Minimum kämpfen müssen. Es ist also völlig unmöglich, bei einem Kongreß in Bombay den sozialen Hintergrund nur als Randproblem zu behandeln. Ebenso falsch wäre es aber, den Eucharistischen Kongreß zu einer sozialen Kundgebung machen zu wollen. Wenn sich die Kirche um soziale Probleme kümmert, dann tut sie es nicht bloß als organisatorische Macht, die auch auf diesem Gebiet etwas zu leisten vermag, sondern als Hüterin des Geheimnisses Christi, der in ihr lebt und dessen Liebe allen Menschen Würde und Gemeinschaft verspricht. Es müssen also auf dem Kongreß die religiöse und soziale Sendung der Kirche zusammenstimmen und so die tiefen Kräfte bezeugen, aus denen allein die Not der Menschen geheilt werden kann.

Wie die verschiedenen sozialen Aktionen während des Kongresses ausgeführt werden sollen, ist noch nicht in allen Einzelheiten zu sehen. Sicher wird es das gemeinsame Mahl geben, unterschiedslos für alle Religionen und Kasten. Mehr noch als bei ähnlichen Veranstaltungen in Europa wird es dabei wichtig sein, jede Geste der Herablassung zu vermeiden. Es geht bei dem Eucharistischen Kongreß nicht darum, den Armen einmal etwas zum Essen zu geben, sondern sie in die große Gemeinschaft der Liebe und des Dienstes einzuschließen und zum Zeichen dieser Gemeinschaft ein Mahl mit ihnen zu teilen.

Ein besonderes Problem stellen die Besuche in den Slums dar. Es darf auf keinen Fall geschehen, daß neugierige Touristen mit ihren Photoapparaten in die Elendsviertel eindringen, um Bilder und Berichte über die Notlage dieser Menschen zu sammeln. (Natürlich muß es Bilder- und Presseberichte über die Armut dieser Menschen geben, damit man ihnen zu Hilfe komme, aber der Eucharistische Kongreß ist nicht die rechte Gelegenheit für soziale Reportagen.) Die Armen dürfen nicht das Gefühl haben, daß sie der Neugierde fremder Menschen ausgesetzt werden. Und doch sollen die Kongreßteilnehmer Gelegenheit haben, der Not der Armen zu begegnen, aber es muß eine christliche Begegnung sein. Deshalb muß der Kontakt schon vorher aufgenommen werden. Es ist geplant, viele kleine Teams von zwei bis sechs Personen, zusammengestellt aus den vielen katholischen Organisationen in Bombay und auch aus Schülern höherer Klassen, Verbindung mit ganz bestimmten Gebieten aufnehmen zu lassen. Sie sollen so nach Pfarreien verteilt werden, daß man möglichst an alle Gebiete herankommt. Es ist die Aufgabe dieser Teams, die Verhältnisse in ihrem Gebiet zu studieren, Kranke zu finden, Arbeitslose, andere Behinderte, Kinder, die in keine Schule geschickt werden. Sie sollen einfache Hilfe leisten, in den Wohnungen etwas Hygiene lehren, den Kindern Spiele und Lieder beibringen, mit den Mädchen und Frauen Handarbeit machen. Sie müssen regelmäßig wiederkommen und sich anfreunden. Sie sollen nicht Christentum predigen, sondern christliche Gemeinschaft bringen. Wichtig ist, daß diese Menschen spüren, daß sie in eine echte Gemeinschaft hineinkommen, daß man ihnen mit Achtung begegnet und etwas von ihnen erwartet. Wenn dann der Kon-

greß kommt, sollen diese Teams Gäste zu ihren Freunden in den Slums mitnehmen, sie werden dann auch etwas zu schenken haben für diese Armen, aber es wird nicht ein herablassender Besuch sein, sondern eine Begegnung in der Liebe Christi. Die Armen selber werden etwas zu zeigen haben, vielleicht eine kleine Ausstellung selbstgemachter Handarbeiten oder ein paar Lieder, und die Mädchen werden einen Tanz aufführen. Dann werden sich alle im Kreise sammeln, ein Gebet sprechen und dann zu einem gemeinsamen Mahl niedersitzen (vielleicht findet man sogar den einen oder anderen Stuhl für die Gäste, aber zu viel Luxus darf man sich freilich nicht erwarten). Es wird ein Fest sein mit glücklichen Menschen.

Es werden auch noch andere Aktionen unternommen werden. Die katholischen Studenten Indiens haben beschlossen, in drei Gebieten Bombays während der Kongreßtage an einem Bauprojekt für Wohnungen in den Slums zu arbeiten, natürlich mit wechselnden Schichten, weil sie ja doch am Kongreß teilnehmen sollen. Aber für die 5000 katholischen Studenten, die da kommen sollen, wird es eine reiche Erfahrung sein.

Diese Gesinnung christlicher Verantwortung und Liebe muß möglichst viele Kongreßteilnehmer ergreifen. Es seien hier ein paar Worte zitiert, mit denen eine Ordensoberin ihre Schwestern auf den Kongreß vorbereitet: „Wenn wir uns verschließen, verlieren wir den Auftrag Christi. ... Hier in Indien muß die Kirche mehr als irgendwo sonst als die Kirche der Liebe erscheinen. Hier wohnt Jesus wirklich mit seinen Armen. Er will nicht eingeschlossen sein in den Kreis seiner Freunde, er schickt die Jünger ständig hinaus: Ich war hungrig, und ihr gabt mir zu essen – wirklich, ich bin es, am Straßenrand, im Schmutz der Slums – mir habt ihr es getan... Wenn wir hier in Indien wahre Jünger des Meisters sind, dann werden ihn auch die Pilger aus Europa bei uns finden, sie werden sich mit uns verbinden, seinen Geist werden sie aufnehmen und nach Hause tragen, und so wird der Kongreß einen heilenden Einfluß ausüben und zur Erneuerung der Welt beitragen."

Vielleicht ist in solchen Worten auch eine Antwort auf die letzte Frage enthalten, was dieser Kongreß für den Besucher aus dem Westen bedeuten könne. Er soll nicht kommen, um neue theologische Erkenntnisse zu suchen oder die fortschrittlichsten Formen liturgischer Gestaltung zu studieren, obwohl man sich in Bombay auch um solche Fragen bemüht[5]. Er sollte einmal lebendig die Situation der heutigen Kirche verstehen. Wir sind in eine unendliche weite Welt gesandt, und Christi Sendungsworte haben wieder eine ganz neue Dringlichkeit: Geht doch hinaus zu den Menschen, zu den wachsenden Massen, die die neue Welt bevölkern,

---

[5] Außer den täglichen Sitzungen, in denen die verschiedenen Aspekte des Themas studiert werden, wird vor dem Kongreß im Priesterseminar in Bombay ein Seminar über das Thema stattfinden: Christliche Offenbarung und nichtchristliche Religionen, wobei die Situation des Eucharistischen Kongresses in einem Land alter religiöser Traditon durchdacht werden soll. – Besonders beachtenswert sind auch die kulturellen Darbietungen, vor allem die Darstellung des Kongreß-Themas in der Form eines indischen Balletts, unter der Leitung von P. Proksch S.V.D.

und gebt ihnen, was Christus uns gebracht hat, die wahre Liebe. Wenn ihr das tut und hinausgeht, und euch selber vergeßt mitsamt euren Problemen, dann, und nur dann, werdet ihr auch die Verheißung erfahren: Ich bin bei euch alle Tage. Er ist immer bei denen, die gehen.

Wird das alles gelingen? Wird der Kongreß wirklich, wie es durch seine Verlegung in ein Land der Missionen und der Entwicklung symbolisch ausgedrückt ist, ein Hinausgehen der Kirche sein in die neue Welt, zu den Armen, zu den Suchenden, zu denen, die eine neue Welt aufbauen, ein mutiges Hineingehen in die großen Aufgaben unserer Zeit? Wird es also ein Kongreß der Pilgerkirche sein, die in heiliger Freude die Gegenwart Christi in ihrer Mitte feiert, oder wird eben doch der Glanz des Festes die Aufmerksamkeit beanspruchen, so daß wir am Schluß vergessen, daß wir immer noch Pilger sind? Alle maßgebenden Leute haben grundsätzlich erklärt, daß der Kongreß durch seine Verlegung in ein Land von vielen Armen gekennzeichnet sein muß, daß man auf äußeren Pomp verzichten muß. Aber es ist nicht so leicht, eine solche Erkenntnis konsequent durchzuführen. Wer hat auch schon genau definiert, wo Festlichkeit zum Pomp wird? Daß aber ein Kongreß festlich sein, daß die Liturgie mit erhebender Schönheit gefeiert werden muß, kann doch niemand in Abrede stellen. Man ringt also immer noch um das rechte Maß, und es wird eben Kompromisse geben. Auch bei den Besuchern werden die Erwartungen verschieden sein. Man wird also nicht alles so finden, wie man es sich gedacht hat, das ist ja eigentlich selbstverständlich. Aber wenn man sich dann auch an manchen Dingen stößt, soll man doch seine Augen offen halten für das echte und tiefe Erwachen, das sich allenthalben schon in der Vorbereitung des Kongresses kundtut. Und wenn man einmal gespürt hat, daß wirklich neue Kräfte am Werk sind, dann ist man auch nicht mehr so bekümmert um welke Blätter, die noch an den Bäumen hängen.

ZEITBERICHT

Die französischen Katholiken angesichts der modernen Forschung – Malawi

Die französischen Katholiken angesichts der modernen Forschung

In einer Entschließung zu den sogenannten „Instituts Catholiques" (oder Katholischen Fakultäten) hat die Versammlung der Bischöfe Frankreichs zu Pfingsten 1964 zu dem Komplex Hochschulbildung und Forschung überhaupt Bedeutsames gesagt. Der Text findet sich in „La Documentation Catholique" vom 21. Juni 1964, Sp. 758–761. Wir folgen hier der Würdigung, die ihr Henri Holstein im Juli-Augustheft der „Études", Paris, zuteil werden läßt.

Die Bischöfe sehen eine doppelte Aufgabe: Einmal gelte es, den heutigen Intellektuellen mit Sympathie und tiefem Verständnis für die schweren Probleme, die unserer Generation aufgegeben sind, zu begegnen. Entsprechend seien hohe Anforderungen an das Niveau der religiösen Unterweisung zu stellen. Sodann sei zu wünschen, daß bei den gewaltigen Anstrengungen der französischen Forschung die Kirche nicht fehle, daß sie durch ihre Hochschulen daran teilnehme und auch Priester sich aktiv an diesen Anstrengungen beteiligten. Das klingt nicht mehr nach Apologetik und Polemik; vielmehr ist schlicht und ehrlich Zusammenarbeit und jene „Anwesenheit" (présence) gemeint, die im katholischen Frankreich der Gegenwart eine so große Rolle spielt.

In diesem Zusammenhang sehen die französischen Bischöfe die „Instituts Catholiques". (Es gibt deren zur Zeit fünf; nämlich in Paris, Lyon, Lille, Angers und Toulouse.) Die erste Aufgabe, die sie den „Instituts" zuweisen, ist die Priesterbildung. H. Holstein geht ausführlich auf die Spannung: „klerikale Bildung gestern" – und „moderne Bildung heute" ein: Latein und scholastische Philosophie genügten nicht mehr: die Priesterbildung von heute verlange neben der Kenntnis des Hebräischen die der modernen Philosophie, der neueren Sprachen und auch ein Aufgeschlossensein für die Probleme der modernen Naturwissenschaft, der Anthropologie und Soziologie und zwar dies alles einfach, „um den schweren Problemen, die unserer Generation aufgegeben sind", begegnen zu können. Diese Aufgabe, die Priester mit dem heutigen Denken und dem modernen Wissenschaftsbetrieb vertraut zu machen, berühre sich zugleich mit jener andern, dem Verlangen vieler gebildeter Laien entgegenzukommen und ihnen eine solide theologische Bildung zu vermitteln. Die Nachfrage danach sei sehr stark.

Darüber hinaus sollten die „Instituts Catholiques" nach dem Wunsch der Bischöfe eine der Formen sein, wie die Katholiken aktiv an der Forschung teilnehmen. Dem stellen sich allerdings schwere Hindernisse entgegen. Sie beginnen bei den geringen wirtschaftlichen Möglichkeiten. (In den „Informations Catholiques Internationales" vom 15. Juli wird beispielsweise mitgeteilt, daß den Dozenten an den Katholischen Fakultäten ein Monatsgehalt von 580 NF geboten wird, während die Universitäten 3000 Francs, also das Fünffache, bieten.) Ähnlich sieht es mit den Lehrsälen, den Laboratorien, den Bibliotheksbeständen und andern wissenschaftlichen Arbeitsmitteln aus. Dazu kommt, daß viele Forscher, um leben zu können, durch Lehraufträge und andere Inanspruchnahme von der eigentlichen Forschung abgelenkt werden. Was im besondern die wissenschaftliche Arbeit von Mitgliedern des Klerus angeht, so wird geklagt, daß die Kirche im Nachkriegsfrankreich die Bedeutung dieser Aufgabe nicht voll begriffen habe. Als Beispiel wird genannt, daß von 23 Promotionen in Theologie am „Institut Catholique" von Paris nur 6 auf französische Priester entfielen.

Eine weitere Aufgabe, die sich den Katholischen Fakultäten stellt, ist die Ausbildung katholischer Dozenten, die imstande sind, das gesamte Wissen unserer Zeit im Lichte der Offenbarung zu sehen. Nicht als ob der gläubige Lehrer den Hörern ständig mit Religion kommen sollte. So ist es von den Bischöfen nicht gemeint. Sondern sie wollen, daß der christliche Lehrer das Geheimnis Mensch, sei es als Geisteswissenschaftler, sei es als Naturwissenschaftler, so behandle, daß die letzten Fragen durchscheinen und das Adventliche auf den Erlöser hin spürbar wird, ohne daß irgendwie die strenge wissenschaftliche Methode und die unbedingte Ehrlichkeit angetastet würden.

Die genannte Entschließung deutet an, daß die katholischen Fakultäten einer Neuordnung bedürfen, um diesen Aufgaben gewachsen zu sein. Sie sieht zunächst die Bildung eines Wissenschaftsrates vor, der die betreffenden Probleme studieren und die verschiedenen Reformvorschläge koordinieren soll. Man wünscht vor allen Dingen eine engere Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen Fakultäten und eine gemeinsame Planung. So soll diese Institution, die seit etwa hundert Jahren besteht und immerhin 22 000 Studierende umfaßt, in den Aufbruch neuen Lebens einbezogen werden, der seit dem Vaticanum II durch die Kirche geht.

Malawi

Am 6. Juli 1964 wurde das bisherige Nyassaland („Land des weiten Wassers"), wie es nach dem der Bantusprache entnommenen Wort für „Wasser" (Nyanza) hieß, ein selbständiger Staat, der den Namen „Malawi" („Flammendes Wasser") annahm.

In diesem Namen spiegelt sich etwas von der Geschichte dieses Landes und seines Verhältnisses zu Europa. Die Gegend um den Nyassasee wurde 1616 von dem Portugiesen Caspar Boccaro entdeckt, und portugiesische Jesuiten waren es, die in den folgenden Jahrzehnten von Moçambique aus immer wieder missionarische Vorstöße dorthin machten. Es kam aber zu keiner systematischen Missionierung, so daß auch der See und das ihn umgebende Land kaum ins Bewußtsein der Europäer drang. Das wurde erst mit seiner Entdeckung durch Livingstone im Jahre 1859 anders. Dem englischen Entdecker folgten anglikanische Missionare, die sich aber nicht halten konnten, und erst 1875/76 gelang es der Livingstonia Free Church und der Church of Scotland im Nyassaland Fuß zu fassen, und zwar mit Hilfe der African Lakes Company. Aber auch diese erwies sich in der Auseinandersetzung mit den arabischen Sklavenhändlern als zu schwach. Und diesen Sklavenhändlern verdankt das Land seinen heutigen Namen. In einer alten Eingeborenentradition wird nämlich beschrieben, wie „die Sonnenstrahlen den Nyassasee aufleuchten ließen, während die arabischen Sklavenhändler und -fänger diesen See wie einen flammenden Dolch mißbrauchten, um das Herz Afrikas zu durchbohren".

Gegen diese Sklavenhändler führte die African Lakes Company einen „Privatkrieg", da die britische Regierung zögerte, die Company offiziell zu unterstützen. Das Land war rings von portugiesischen Besitzungen umgeben, im Osten und Süden von Moçambique, im Westen von Angola. Erst als D. J. Rankin einen unmittelbaren Zugang über den Sambesi und einen seiner Nebenflüsse zum Nyassasee entdeckte, traten die Briten allmählich energischer auf. Von 1884 an verhandelten sie mit den eingeborenen Stämmen, im gleichen Jahr verhinderten sie ein portugiesisches Unternehmen, das die beiden Kolonien Moçambique und Angola miteinander verbinden sollte, und nachdem man mit Deutschland 1890 und mit Portugal 1891 einen Vertrag geschlossen hatte, wurde das Nyassaland im gleichen Jahr britisches Protektorat. Der britische Generalkonsul führte in den nächsten Jahren einen unerbittlichen Krieg gegen die Sklavenhändler und einige aufständische Stämme, der bis 1897 dauerte. Erst dann konnte Ruhe ins Land einziehen. 1893 wurde der Name in British Central Africa Protectorate geändert, aber schon 1907 wurde der alte Name wieder eingeführt.

Infolge des 1. Weltkriegs kam Deutsch-Ostafrika, am gegenüberliegenden Ufer des Nyassasees, zum größten Teil unter britische Herrschaft. Daraus entstanden verschiedene Versuche, Nyassaland mit den umliegenden britischen Territorien zu verschmelzen, mit Kenya und Tanganyika, aber auch mit Nordrhodesien. Alle Versuche aber wurden immer wieder aufgegeben, auch der letzte, die Föderation mit Rhodesien zu einer zentralafrikanischen Föderation. Die Briten wollten auf diese Weise das wirtschaftlich schwache Nyassaland stärken, das fast eine reine Agrarwirtschaft aufweist, während Rhodesien reich an Bodenschätzen ist. Aber die drei Gebiete der Föderation verlangten wieder deren Auflösung, und Nyassaland erhielt im Januar eine eigene Regierung, die mit einer Ausnahme aus Eingeborenen besteht.

Ministerpräsident und Führer der Unabhängigkeitsbewegung ist Dr. Hastings Kamuzu Banda, 1902 geboren. Er besuchte bis 1915 eine schottische Missionsschule, von der er spurlos verschwand. Darauf arbeitete er in Salisbury und Johannesburg, um sich die Fahrt nach Amerika zu verdienen, arbeitete dort wieder, um sich das Geld für das Studium der politischen Wissenschaft und der Medizin zu erwerben. Er ging dann nach England, wo er in Edinburg, Glasgow und Liverpool praktizierte. In diesen Städten war er auch jeweils „Ältester" (Presbyter) der schottisch-presbyterischen Kirche. Danach hatte er in London eine Mode-Praxis und ging 1958 nach Nyassaland zurück, um die Führung der Eingeborenen in die Hand zu nehmen. Im Frühjahr 1959 wurde er für kurze Zeit verhaftet, bald aber wieder freigegeben und hat seither zielbewußt die Unabhängigkeit seines Landes angestrebt, bis er sie endlich erreichte.

Malawi ist ein armes Land; bei der Feier der Unabhängigkeit wies Dr. Banda darauf hin und erbat weiterhin die Hilfe Englands. Es ist hauptsächlich ein Agrarland und erzeugt neben Mais und Hirse Tabak, Baumwolle und Tee. Industrie gibt es so gut wie keine.

Damit ist eines der schwierigsten Probleme des neuen Staates berührt. Nahezu die Hälfte seiner arbeitsfähigen Bevölkerung – das Land hatte 1954 2,5 Millionen Einwohner – muß sich sein Brot in anderen Ländern suchen. Von den 160 000 Männern, die meist für zwei Jahre auswandern, gehen etwa 145 000 nach Nordrhodesien, die übrigen nach Südrhodesien und Südafrika.

Unter den 2,5–3 Millionen Einwohnern gibt es nur 360 000 Katholiken in drei Diözesen. Stützpunkte der Mission sind die Schulen, die jedoch seit jüngster Zeit eine scharfe Konkurrenz in den Missionsschulen des Islam finden, der immer aktiver wird. Eine besondere Schwierigkeit der Seelsorge besteht in dem Matriarchat, das bei einigen Stämmen herrscht und das dem Mann keine anderen Rechte und Pflichten einräumt als die Erzeugung von Kindern. Eine andere Schwierigkeit, vor die sich die Kirche zusammen mit dem Staat gestellt sieht, entsteht durch die starke Auswanderung. Zwar ist deren Dauer durch staatliches Gesetz auf zwei Jahre beschränkt, aber viele Männer wandern heimlich aus. In den Ländern, wohin sie gehen, Nord- und Südrhodesien sowie Südafrika ist ihre Sprache, das Cinyanja, so gut wie unbekannt. Und da sie ihrerseits die Negersprachen ihrer Gastländer kaum verstehen, sind sie der Mission in diesen Jahren des Auslandsaufenthalts so gut wie verloren. Die Probleme, die damit entstehen, vor allem auch die Zerrüttung des Familienlebens, werden sowohl von staatlicher wie von kirchlicher Seite gesehen. In Salisbury ist es gelungen, zwei Priester ihrer Rasse in der Seelsorge bei ihnen einzusetzen. Und in Südafrika hat die Regierung des Nyassalandes einen Monfortianer gebeten, sich der dortigen Arbeiter aus Malawi anzunehmen.

Staat und Kirche – auf ihrer sauberen Trennung bestand der Ministerpräsident in seiner Rede zum Unabhängigkeitstag – stehen also vor ähnlichen Problemen: sie sollen in einem wirtschaftlich und sozial wenig gefestigten Land eine Ordnung aufrichten, die es dem Menschen erlaubt, sein Streben höheren Gütern zuzuwenden, als es der Besitz eines Fahrrades ist, das vorerst für die meisten Auswanderer der Inbegriff des Reichtums und des Glückes ist.

UMSCHAU

Studenten-Ehen

Die Deutsche Arbeitsgemeinschaft für Jugend und Eheberatung befaßte sich im Laufe der letzten Monate wiederholt mit den bei den sogenannten „Frühehen" aufgetretenen Schwierigkeiten. Immer mehr junge Männer im Alter von 18 bis 21 Jahren wollen die Ehe eingehen und erstreben die Volljährigkeitserklärung und Ehemündigkeit. Die Vormundschaftsrichter und Jugendämter stehen dann oft vor der Schwierigkeit, dieser beabsichtigten Frühehe ihre Genehmigung und ihren Segen geben zu sollen. Im allgemeinen sind die Jugendämter der Auffassung, daß Frühehen nur ausnahmsweise gestattet werden sollten. Oft ist es besser, wenn die Brautleute warten, bis der junge Mann das 21. Lebensjahr vollendet hat. Aber meist wird ein Kind erwartet, so daß auch die Eltern oder künftigen Großeltern auf Eheschließung drängen. – Der verstärkte Zug zu immer früherer Eheschließung zeigt sich auch bei den Studenten. Kant hat einmal gesagt: „In jungen Jahren, da ich eine Frau hätte brauchen können, konnte ich keine ernähren, und jetzt, da ich eine ernähren könnte, kann ich keine brauchen".

Kants Zeitalter und Gedankengänge liegen lange zurück. Die Geldfrage spielt meist keine entscheidende Rolle. Bei vielen jungen Menschen liegt offenbar das Bedürfnis vor, in Geborgenheit irgendwo „unterkriechen" zu können und eine Ergänzung des eigenen Ichs zu finden.

Die erwähnte Arbeitsgemeinschaft hat sich auch mit den Studenten-Ehen befaßt. Im Einvernehmen mit den Studentenpfarrer-Konferenzen hat sie die auftauchenden Probleme eingehend behandelt.

Wir dürfen davon ausgehen, daß etwa 7 bis 8 v. H. der deutschen Studenten bereits eine Ehe führen. Im Winter-Semester 1963/64 gab es an den Universitäten der Bundesrepublik insgesamt 265 000 Studierende, davon bildeten die Studentinnen nahezu ein Viertel (23 v. H.). Nach den Sozialerhebungen des Deutschen Studentenwerks waren im Winter-Semester 1949/50 9,8 v. H. der Studenten und 2,6 v. H. der Studentinnen verheiratet. Man erklärte damals die hohe Zahl der verheirateten Studenten mit den vielen Kriegsteilnehmern und erwartete in der kommenden Zeit einen Rückgang der Studenten-Ehen.

Diese Vermutung erwies sich zunächst auch als richtig; so waren im Winter-Semester 1958/59 nur noch 6,8 v. H. der Studenten verheiratet, während allerdings der Anteil der verheirateten Studentinnen auf 3,8 v. H. stieg. Diese Entwicklung hielt an. Im Sommer-Semester 1963 zählte man bereits 4,3 v. H. verheiratete Studentinnen und 7,9 v. H. verheiratete Studenten. Wir müssen also davon ausgehen, daß mindestens 20 000 deutsche Studenten und Studentinnen verheiratet sind.

Allerdings sind die sozialen und finanziellen Verhältnisse außerordentlich verschieden. Verhältnismäßig selten sind Studenten mit Studentinnen verheiratet. Diese Gruppe ist vielleicht die problematischste; die meisten Studentinnen haben einen Nicht-Studenten geheiratet und umgekehrt. Auch die Ehen junger Soldaten sind zu berücksichtigen. Es gibt natürlich Studenten und Studentinnen, die in günstigen wirtschaftlichen Verhältnissen leben und auch im glücklichen Besitz einer schönen Wohnung sind.

Bei den meisten Studenten sind aber, wie sich aus einer Umfrage des Deutschen Studentenwerks ergeben hat, zumindest die Wohnverhältnisse der verheirateten Studenten außerordentlich ungünstig. Nur 40 v. H. der verheirateten Studenten lebten in einer gemeinsamen Wohnung, während 60 v. H. getrennt leben mußten, und in Studenten-Wohnheimen waren nur recht wenige Studenten-Ehepaare untergebracht.

In Berlin ist die Zahl der verheirateten Studenten besonders groß. Nach einer Mitteilung der Technischen Universität Berlin sollen 1116 Berliner Studenten verheiratet sein. Meist studiert dann nur der Mann, während die Frau das Geld für den Studenten-Ehemann mitver-

dienen muß. Wenn beide Ehegatten studieren, bekommen sie meist beide ein Stipendium. Fast alle verheirateten Studenten arbeiten in den Semesterferien.

Es wird der Auffassung entgegengetreten, daß unter der Belastung das Studium leide. Allerdings sind die verheirateten Studenten meist ausgesprochene Brot-Studenten, die energisch auf das Ziel ihres Studiums hinstreben und selbstverständlich nicht die Zeit haben, sich umfassend in den Wissenschaften umzusehen und einzelnen Neigungen nachzugehen.

Unbekannt ist die Zahl derjenigen, die infolge der wirtschaftlichen Schwierigkeiten und der größeren Ablenkungsgefahr ihr Studium abbrechen. Sind Kinder vorhanden, die übrigens vielfach – ähnlich wie bei den „Frühehen" – den Anlaß zur Eheschließung gaben, so kann die Frau nicht mehr weiterarbeiten oder muß die Kinder einer Pflegestelle oder einem Heim anvertrauen. Das gibt neue Spannungen und Schwierigkeiten für die Ehe und noch größere Probleme für die Kinder.

Zu der allgemeinen Situation der Studenten-Ehe muß zunächst gesagt werden, daß im Laufe unserer soziologischen Entwicklung diese Ehe eine Realität ist, mit der sich Sozialarbeit und Hochschule abfinden müssen. Die Schwierigkeiten einer solchen Ehe sollen nicht unterschätzt werden. Man wird zwar im allgemeinen annehmen, daß Studenten für die Ehe schon reifer seien als etwa 18- bis 21jährige junge Handwerker. Das stimmt aber nicht immer, weil der junge Hilfsarbeiter bereits das Geldverdienen und die soziale Wirklichkeit kennengelernt hat, während der Student eigentlich nur die Schule besucht und die Abhängigkeit von den Eltern oder die allgemeine Studienförderung erfahren hat. Der Student ist deshalb im allgemeinen nicht „frei", d.h. abhängig, vor allem auch unter dem Druck des von ihm abzulegenden Examens.

Die Ehe stellt während der Studienzeit zusätzliche Anforderungen, z.B. die Aufgabe, für die gesamtmenschliche Entwicklung des Partners mitverantwortlich zu sein, das gemeinsame Eheleben finanziell zu sichern und zu festigen, für den Partner einzutreten, ein Kind zu erziehen. Wenn die Frau die Kosten für das Studium des Mannes erarbeitet, entstehen bei den Studenten bisweilen Minderwertigkeitsgefühle, die zu gegenseitigen Vorwürfen führen. Das Wohnungsproblem spielt offenbar die Hauptrolle; man leidet unter wirtschaftlicher Abhängigkeit von den Eltern. Das Kind kommt in der Studenten-Ehe häufig zu kurz, weil es nicht die nötige Zuwendung zu beiden Elternteilen findet.

Trotz aller Schwierigkeiten hat sich gezeigt, daß viele Studenten-Ehen geglückt sind. Nach den vorhandenen Erhebungen wird die Zahl der Scheidungen nur mit 0,2 v.H. angegeben, wobei man natürlich nicht den Verlauf der Studenten-Ehen in einer längeren Zeit beobachtet hat.

Wie bei den Frühehen der Jungarbeiter fragt man nach den Motiven, die zur Eheschließung während des Studiums geführt haben. Oft sind es echte und wertvolle Studienfreundschaften, die zur Ehe führen. Viele Studenten bedürfen der Partnerschaft und der geistigen Gemeinschaft, sie heiraten nach langjähriger Bekanntschaft und leben auch oft schon in einer gesicherten Existenz, namentlich dann, wenn sie einen Mangelberuf ergreifen wollen und, wie etwa die protestantischen Theologen, so viele Stipendien und sonstige Hilfen erwarten können, daß ihre berufliche Zukunft nicht gefährdet ist.

Oft sind die Studenten von ihrem Elternhaus entfremdet und suchen ersatzweise eine Zuflucht in der Ehe. Oft sind es aber auch verschwommene und unklare Motive, die zu einem verfrühten Eheschluß geführt haben.

Von besonderer Bedeutung ist es, wie sich die Universität selbst zu diesen Studenten-Ehen einstellt. Zweifellos spielt die Examensangst eine große Rolle. Besonders gefährdet sind sicherlich die Ehen, in denen die Frau das Studium des Ehemannes finanziert. Gefährdet ist aber auch die akademische Freiheit selbst, wenn zu viele Studenten in der Abhängkeit leben und nur noch darauf bedacht sind, so bald wie möglich das Examen zu bestehen. Man klagt darüber, daß eine Verschulung und strengere Systematisierung des Studiums notwendig geworden

ist, weil ein erheblicher Teil der Studenten den Anforderungen des Studiums, das noch vor 30 Jahren durchschnittlich nach dem 8. oder 9. Semester beendet wurde, nicht mehr gewachsen ist. Bei vielen Studenten ist offenbar die Fähigkeit zu echter kritischer Einstellung geringer geworden. Oft fragt man, ob die Höhere Schule noch die Abiturienten heranbildet, die wirklich die Hochschulreife erlangt haben; denn Hochschulreife setzt Denkfähigkeit, Verantwortungsbewußtsein und brennendes Interesse für die Wissenschaft in gleicher Weise voraus. Wird nicht – so wird man fragen – eine verstärkte Flucht in die Ehe dazu beitragen, daß sich immer mehr Studenten nach einem Pauk-System das allernötigste Wissen aneignen und den Stoff, der zum Examen unentbehrlich ist, unsystematisch anlernen, ohne zu wahrer Bildung, zur Fähigkeit logischen Denkens und zur rechten Konzentrierung gelangt zu sein?

Hoffnungsfroh feststellen kann man aber, daß viele Studenten ihr Studium mit großem persönlichen Einsatz und Ernst zu Ende führen. Das gilt auch namentlich für die Fälle, in denen beide Partner in der Ehe auf das gleiche Ziel zustreben. Wieviele allerdings „auf der Strecke bleiben", d. h. das Ziel nicht erreichen und das Studium abbrechen, bleibt dahingestellt.

Es wäre gewiß verfehlt, zur Studenten-Ehe ganz generell bejahend oder ablehnend Stellung zu nehmen. Es kommt ganz auf den einzelnen Fall an, und gerade im Einzelfalle sollte es an einer sozialen Betreuung und einer eingehenden Eheberatung, auch im Rahmen unserer Hochschulen, nicht fehlen. Das Gesamtproblem darf nicht isoliert von unserer gesellschaftlichen Situation gesehen werden. Wir müssen die vielen „geheimen" Ehen sehen, die auch an den deutschen Hochschulen geführt werden. Oft sind diejenigen die Zuverlässigeren, die sich zu einer Ehe entschließen.

Auf der anderen Seite darf man die Schwierigkeiten und Gefährdungen nicht übersehen, vor allem auch nicht die innerseelischen Konflikte, ferner die Störungen des Studiums durch das enge Zusammenleben, die Selbstbegrenzung nur auf das Fachgebiet.

Statt aller Kritik sollte man sich also um Hilfen bemühen, auch im Blick auf das studentische Wohnen. Es liegt auf der Hand, daß die unter bedrückendsten äußeren Umständen zusammenlebenden Studenten eine besondere Gefahr bilden, für sich selbst und für den akademischen Geist der Freiheit. Man sollte an Schaffung des erforderlichen Wohnraums, auch an Studentische Wohnheime, denken und niemals übersehen, daß eine unter solchen schwierigen Voraussetzungen geschlossene Ehe der Unterstützung und des Beistands Erfahrener bedarf.

Walter Becker

Jugend im Fernsehen

Ob die Jugend im Fernsehen gesondert angesprochen sein will oder nicht, mag ein Problem sein. Auf jeden Fall gibt es „Eine Sendung für junge Leute. Nur für uns". Sie wird vom WDR produziert, wird betreut von Dieter Thomas, und wird jeweils am späten Nachmittag eines Mittwoch, um 17.00 Uhr, gesendet.

„Nur für uns" ist eine lehrreiche Sendung. Sie bringt Aufgaben für die Geschicklichkeit, vom Modellieren bis zu Kochen und Bettenbau. Jeweils wird in mehreren Runden ein Studiospiel gespielt. Sie stellt Preisaufgaben künstlerischer Art aus Dichtung, Graphik und Musik, den Publikumswettbewerb. Sie enthält jeweils noch eine Diskussion über ein aktuelles Problem mit einem Studiogast, so z. B. über Jazz (mit Harald Banter, am 9. 10. 63), über verjazzten J. S. Bach, sogen. play-bach (mit Jacques Loussieur, am 1. 1. 64), über Gehorsamspflicht und Befehlsnotstand (mit Major der Res. Dr. Hans Fritsche, einen der Verschwörer vom 20. Juli 1944, am 15. 4. 64), über Jugend und Familie (mit Lore Lorentz vom „Kom(m)ödchen", am 27. 5. 64). Die Sendung wird trefflich „eingerahmt" durch die Darbietungen des Orchesters Harald Banter.

Ein wenig über eine Stunde dauert die Sendung. In dieser Zeit wird viel Anregendes für das Spiel in der Jugendgruppe und zur Unterhaltung bei Parties geboten – und zugleich ein existenzielles Problem der heutigen Jugend be-

sprochen. Dabei geben sich die Jugendlichen, Mädchen wie Jungen (von Schulen, aus dem Beruf, von der Bundeswehr), ungezwungen, frei und – dies ist erstaunlich – weithin sehr unproblematisch und wenig skeptisch, wie dies in der Sendung über die Gehorsamspflicht und über die familiäre Situation zu hören war. Gerade bei dieser Sendung vom 27. 5. 64 wurde es im Kontrast zur Sendung am Sonntagmorgen, 10. 5. 64, „Jugend ohne Gott?" (NDR. Regie H. Siemek, Buch H. Sierig) klar. In dieser Sonntagssendung sah man junge Leute, problematisch um Gott ringen, ungläubig und blasiert. Zum Schluß der Sonntagsendung blieb vom Glauben nur noch der Mensch, dem man dienen könne – und in dem man Christus diene; dies sei der heutige Weg des Glaubens. Gott selbst blieb allerdings das große Fragezeichen. Die jungen Menschen, die einige Tage später, am 27. 5. 64, in der Sendung diskutierten, waren wesentlich anderer Art. Lag das am anderen Problem? Aber ist das Verhältnis zu den Eltern nicht ebenso existentiell für den jungen Menschen – wie das Verhältnis zu Gott? Woran lag es also?

Eines allerdings ist problematisch, die Diskussion. Die an sich wichtigen Themen werden in der kurzen Zeit nur andiskutiert. Selbst wenn man zu einer fast gemeinsamen Ansicht gekommen ist, heißt es: Wir wollen niemand unsere Ansicht aufzwingen; wir wollten ja nur diskutieren und sind uns einander nähergekommen. Ob man unter dieser Haltung Toleranz versteht und einübt? Frage: Warum diskutiert man? Um ein bedrängendes Problem gemeinsam zu lösen oder um sich in Funktionslust gesprächsweise zu ergehen? – Ein ähnliche Tendenz des unverbindlichen Gespräches übt man auch dort, wo man die Diskussion lernen möchte („Wir wollen diskutieren" vom WDR; „Treffpunkt mit Dir"), so am 21. 10. 63 bei dem Thema „Freiheit und Zügellosigkeit" und am 25. 5. 64, wo über die Arbeit in den Jugendfilmclubs gesprochen wurde. (Übrigens, die Amateurfilme waren ausgezeichnet!) Hier wäre zu bedenken: Diskussion ohne Drang zur Entscheidung – was ist das? Man bleibt im Unverbindlichen. Meinungen gibt es heute zu Tausenden. Was wir brauchen, sind Überzeugungen wie Überzeugte. Beides aber bekommt man nicht durch eine gute Methode der Diskussion (die keineswegs unterschätzt wird!), sondern zuerst und vor allem durch ein echtes Verlangen nach Wahrheit. Dieses ist sicher schwer erlernbar. Aber die Auseinandersetzung mit der Wahrheit kann man lernen: zu ihr gehört die Offenheit, sich belehren zu lassen, ebenso wie die Einsicht in den Irrtum und das Eingeständnis, man habe bislang geirrt. – Gewiß, das Gespräch ist auch eine Weise der Begegnung, und nicht einmal die schlechteste. Aber kann es wirklich jene Offenheit wecken, die eine Begegnung fordert, solange es im Vorläufig-Unverbindlichen verbleibt?

Erwähnenswert ist dieser Vorfall: Zu einer Sendung waren die Abiturientinnen einer Hildegardis-Schule eingeladen. Auf die Frage, wer Hildegard denn gewesen sei, kam die Antwort: eine Spiritistin. Daß sie eine Heilige war, Hildegard von Bingen, – wußte das selbst nicht Dieter Thoma? Oder getraute er sich nicht, dies zu sagen?

Im übrigen ist die Sendung von Dieter Thoma (Leitung der Sendung: Hans-Gerd Wiegand) gut betreut und jeweils für junge Menschen wie für Erzieher lehrreich. Das Gleiche gilt für die Fernsehdiskussion der jungen Leute.

Auch in anderen Sendungen über die Jugend zeigen die jungen Menschen ein freundlicheres Gesicht als es einer problematisierenden Generation anstehen würde. Im Bericht über den Windsbacher Knabenchor „Mit dem Lied verkünden" (von Klaus Colberg, BR, Sonntag, 26. 4. 64, 11.30 Uhr) sprachen sich die jugendlichen Sänger freimütig über ihre religiösen Probleme aus. Ja, sie haben ihre Fragen, aber diese klangen längst nicht so blasiert und gequält, als dies in „Jugend ohne Gott?" festzustellen war.

„Jugend im Schatten" (Kinder, die ihr Elternhaus verloren, ein Bericht von Sven Kluve und Walter Muth, BR, 2. Programm, am 10. 5. 64, 19.00 Uhr) berichtete über die verwahrloste Jugend und über die Wege, ihr zu helfen. Ein wenig, so schien es, brachen die Welten auseinander: die verwirrende Welt der Jugend von heute und die geborgene Welt, die in Er-

ziehungsheimen institutionalisiert war. In den leicht pathetischen Bildsequenzen über die Meßfeier war dies deutlich ins Bild gerückt.

Am 27. 6. 64 strahlte der NDR eine Sendung aus dem Thema: „Warum gehen Mädchen ins Kloster?" (Buch Henry Fischer, Regie Ule Eith. Sonntag um 11.30 Uhr. Auf diese Sendungen sei hingewiesen – wie auf die Abendsendungen um 19 Uhr im 2. Programm. Beide Sendungen verdienen Aufmerksamkeit ob ihrer guten Orientierung, die sie über religiöse Fragen im Raum der katholischen wie der evangelischen Kirche bieten). Die jungen Mädchen, die hier zu Wort kamen, sei es in der Schule in Hamburg, sei es bei den Interviews auf einem Jahrmarkt, offenbarten in ihren klaren Antworten mehr Entschiedenheit und Entscheidung, als man unserer Jugend von heute gemeinhin zutraut. Die Sendung informierte gut, vor allem auch im Bild, über das Problem des Ordensberufes in unserer Zeit. Leider wurde den üblichen Vorstellungen über eine Ordensfrau Vorschub geleistet durch die Szene der Gelübdefeier. Mußte dies alles so betont „kindlich-fromm" klingen? Aber im Ganzen wurde Wesentliches beeindruckend und gut gesagt, soweit dies überhaupt in dreißig Minuten möglich ist.

Das Thema der Jugendstunde des WDR am 18. 10. 63 lautete „Schöpfung der Welt". Es tanzte das Jugendballett der Wrona-Schule, Mülheim-Ruhr (Choreographie Henn Wrona, Regie Ernst Batta). Die jungen Menschen gestalteten tänzerisch mit großem Einfühlungsvermögen die ersten Kapitel der Hl. Schrift, Schöpfung und Sündenfall. Auch in diesem faszinierenden Tanz wie in dem anschließenden Gespräch war gar nichts von dieser blassen Skepsis der Sendung vom 10. 5. 64 „Jugend ohne Gott?" zu spüren. Vielleicht ist dies Wort von der „Jugend ohne Gott?" nichts anderes als ein „skeptisches Klischee"? Die Projektion einer Generation, die damals ihre eigenen Probleme zwischen 1933 und 1945 bzw. 1945 und 1955 (Schelskys sogen. „Skeptische Generation") nicht gelöst hat – und die heute in ihrem schlechten Gewissen die „Skepsis" sich selbst gegenüber ebenso zu entdecken wünscht bei anderen?

Roman Bleistein SJ

Georg Petel, ein bayerischer Bildschnitzer des Frühbarock

Die nationalen Werte stehen heute nicht hoch im Kurs. Im Auf und Ab der Mode, die auch die Kunst und Wissenschaft mitmachen, weil die ihnen übergeordneten gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse hier den Ton angeben, sind die Kräfte wenig gefragt. Der junge Mann hängt längst den Bamberger Reiter oder ein Foto von Tilmann Riemenschneider nicht mehr auf seine Studentenbude, sondern eher ein Mobile à la Calder oder ein Tableau von Piet Mondrian. Das mag seine Bedeutung besitzen; jedoch wäre es schlicht zu meinen, daß die nationalen Kunstwerke weniger Wert besäßen, weil sie im Augenblick nicht modern sind. Die Bedeutung dieser nationalen, in diesem Fall sogar bayerischen und darüber hinaus europäischen Welt, zeigt eine hervorragende Ausstellung des Bayerischen Nationalmuseums unter der Leitung von Prof. Theodor Müller und der Mitarbeit von Dr. Alfred Schädler[1]. Es ist das Werk des aus Weilheim stammenden Georg Petel (1601–1634), von dem der Codex von Halder der Augsburger Stadtbibliothek zu berichten weiß: „Georg Bettel war wohl der künstlichste Bildhaur, so Augspurg hate, war von 1631–32 Ratsherr, starb 1634".

Die Bedeutung dieses so früh verstorbenen Bildhauers besteht nicht darin, daß er die bodenständigen Traditionen seiner Weilheimer Zunftgenossen Steinle oder Degler gradlinig weiterführte, sondern daß er die italienischen und niederländischen künstlerischen Impulse mit seiner bayerischen Vitalität prägte. „Nach solchen aber (gemeint ist Arbeiten in Bayern) hatte er sich zu der Mutter und Schul der Künste, nämlich nach Rom erhoben, woselbst dann ebenfalls sein schöner Verstand herfür geschienen, und er seine Manier sowol nach denen Antichen als Modernen eingericht", so berichtet Sandrat 1675 von unserem Künstler[2]. Diese Ausbildung

[1] Theodor Müller / Alfred Schädler: Georg Petel. München: Hirmer 1964 (Ausstellungskatalog, 46 S. mit 64 Bildtafeln).

[2] Adolf Feulner und Theodor Müller, Geschichte der deutschen Plastik. München: Bruckmann 1963, 502.

ermöglichte ein Werk, in dem die starke Bejahung des Lebens ebenso auffällt wie das tief empfundene Leid der religiösen Thematik. Venus, die Nymphen, eine Reihe von Aktbildern stehen neben einer Fülle von Passionsdarstellungen. Es scheint, daß diese Thematik nicht nur den Künstler, sondern auch die Zeit des Frühbarock charakterisiert.

Die Vitalität, die Lebenskraft, wird zwar jeder Generation von Künstlern gegeben, aber nicht jede Zeit vermag dieses Leben als Wert und Gefahr künstlerisch zu erfassen. In der ottonischen Kunst staute sich eine gewaltige Kraft; aber die Impulse des Triebes, Eros und Sinnlichkeit werden kaum Thema dieser Kunst. Wenn dagegen Georg Petel 1627 seine Gruppe Adam und Eva in Elfenbein schnitzt, so gibt er längst nicht mehr jene theologischen Berichte der ottonischen Bronzetür von Hildesheim, nach denen der Teufel in Gestalt der Schlange Eva zur Sünde aufforderte. Die Schlange ist zwar noch ästhetisch wirksam, aber ihre theologische und mythologische Bedeutung scheint sehr zurückgetreten. Auch Eva ist nicht mehr die Ursache der Versuchung, der Inbegriff des sinnlichen Strebevermögens. Vielmehr wird Adam aktiv. Er verführt die Frau, die unter seiner Zudringlichkeit auch leidet. Das mag der Welt eines Rubens oder Bernini entsprechen, Künstler, bei denen Petel sicher viel gelernt hat. In den Werken dieser Künstler und der Zeit bricht etwas Neues auf, das Empfinden für Vitalität und Erotik als Eigenwert. Die Schilderung der Akte, das Erfassen der verschiedenen psychischen Vorgänge in Adam und Eva zeigen deutlich, welche Schicht der Reflexion die Kunst des Frühbarock erreicht hat. Wie störend wirkt doch der Apfel in der Hand Adams. Er ist nicht mehr Inbegriff einer Sünde, der Selbstüberhebung des Menschen, sondern überflüssiges Attribut, das den Mann bei seinem eigentlichen Tun stört. Adam wird ihn wohl bald fallen lassen.

Auch die Venusstatuetten aus Elfenbein von Oxford und Köln geben diese Erfahrung wieder. Es wäre jedoch falsch, in ihnen die Darstellung einer autonomen Erotik zu sehen. Tatsächlich sind diese Frauen Göttinnen, d. h. es werden nicht bloß Aktfiguren aus dem Studio naturalistisch wiedergegeben, vielmehr bleibt bei allen Beziehungen zur Natur und dem Gesehenen das Leitbild der Tradition erhalten. So bemerkt man bei der Venus von Oxford sogar einen antiken Kopf an der Figur. Und bei der Göttin von Köln hat eine einheitliche Bewegung die ganze Gestalt erfaßt, die die Größe und Bedeutung der Werte des Lebens ganz ins Allgemeine und Grundsätzliche erhebt. Wenn man sich nur einmal daran erinnert, wie gewisse moderne Bilder in der Nachfolge des Surrealismus die Erotik als bloß triebhaft und zerstörerisch oder als sinnlose Kraft „mondo cane" – eine Welt für den Hund – schildern, kann man bei solchen Werken über die Ehrfurcht und Kraft der Gestalten nur staunen. Im Gegensatz zu der unaufhörlichen Diskriminierung des Erotischen in der Moderne wächst in der Kunst des Frühbarock aus der Spannung zwischen sinnenhafter Erfahrung und den uralten Idealen der Tradition eine neue Welt der Kraft und Größe heran, die ihresgleichen sucht.

So kann das Salzfaß mit dem Triumph der Venus Nymphen und Kentauren, Delphine und Putten miteinander vereinen, um in dem leuchtenden glatten Elfenbein das Aufsteigen der Venus aus den Fluten zu feiern. Immer steht unmittelbar hinter den Beziehungen zum Gesehenen und zur erfahrbaren Wirklichkeit die Anerkennung des Lebens dahinter. Auch der Pokal mit dem trunkenen Silen aus Augsburg, der hinter der Orgie den Sensenmann zeigt, verleugnet nicht den Glauben an das Leben, auch wenn er das Wissen um den Tod darstellt. Viele Moderne erheben demgegenüber die Erfahrung des Todes und der Zerstörung zum letzten Glaubenssatz, unter dessen intoleranter Dogmatik das Wissen um das Leben mühsam seine Existenz zu behaupten sucht. Man denke nur an einige makabren Werke surrealistischer Art bei Pablo Picasso, Salvador Dali, Max Ernst und anderen, in denen die Organismen zerfließen und verwesen und der Untergang des Lebens beschlossene Sache ist. Nicht daß man derartige Bilder nur dem einzelnen Künstler zuschreiben kann. Hier wird eine moderne Situation aufgezeigt, für die eher die „Artisten des Politischen" (Werner Haftmann) und man darf hinzufügen

die „Artisten des Technischen und Wirtschaftlichen" als die wirklichen Künstler verantwortlich sind. Die Künstler machen nur etwas sichtbar, was die offiziellen Vertreter der Gesellschaft nicht wahrhaben wollen. Der bayerische Barock mit Georg Petel wird demgegenüber von einem unbändigen Glauben an das Leben bestimmt.

Dem frühbarocken Erlebnis des Lebens jedoch entspricht eine vertiefte Erfahrung des Leids. Wenn man die Werke der Ausstellung nur auf ihre Inhalte befragt, so fällt tatsächlich auf, wie viele Arbeiten dem Passionsthema angehören. Vor allem bemerken wir sehr viele Kreuzesdarstellungen. Und ebenso wie bei dem erotischen Themenkreis gehört auch die Leiderfahrung nicht dem Künstler allein an, sondern sie wächst aus der Zeit und ihrer Umwelt. Der Dreißigjährige Krieg und das unaufhörliche Erlebnis der Pest mag die Thematik mit beeinflußt haben. Im Grunde aber wächst auch dieses Thema aus einer tiefen Religiosität.

Ein erstes Elfenbeinkruzifix aus dem Bayerischen Nationalmuseum aus der Zeit um 1620 wirkt noch vergleichsweise manieriert, von einem Könner gemacht. Schon der Gekreuzigte der Schatzkammer der Müchener Residenz ist einheitlicher und ausfahrender in der Bewegung und ausdrucksvoller im Schmerz. Noch intensiver wird der Schmerz in der Geißlung des Bayerischen Nationalmuseums – ebenfalls Elfenbein – gegeben. Der Organismus des Geschlagenen krampft sich zusammen, und seine Rechte greift zum Unterleib. Ausfahrend und geradezu pathetisch wird der Schächer aus der Berliner Kreuzigung aufgefaßt. Hier wird allerdings nicht der Schmerz, sondern die große Geste des Barock gesucht.

Der Crucifixus von Frederiksborg bringt die eigentliche Steigerung der Schmerzerfahrung. Der Körper des Gekreuzigten hängt geradezu an den Nägeln und das Gesicht stöhnt zum Himmel aufwärts. Dieser Gekreuzigte stirbt unter entsetzlichen Qualen. Mag dem Bildwerk auch eine „Invention von Rubens" zugrunde liegen, die Arbeit ist keine Kopie. „Wie bei Rubens paart sich in Petels Werk mit dem Naturalismus der Darstellung ein Pathos des Ausdrucks, das die elementare Wirkung sinnlich steigert und verschönt: ein Anschwellen der Form, das im Raum nachhallt wie Orgelklang" [3].

So konnte Petel schließlich in dem großen Crucifixus aus dem Regensburger Niedermünster eine Gestalt bilden, die den Schmerz in großer Fassung trägt. Und der Kopf des Christus der Augsburger Barfüßerkirche scheint ganz verhalten. Das Leid und selbst der Tod hat dieser Gekreuzigte in sich zurückgenommen, als wären sie nicht mehr mitteilbar. Bei aller barocken Realistik und Wirklichkeitserfahrung, die aus diesem Gesicht sprechen, werden Leid und Tod zum Geheimnis.

So gilt für die Passionsdarstellungen von Petel etwas ähnliches wie für seine Werke erotischer Thematik: Leid und Leben sind aufgehoben in den größeren Zusammenhang des Mythos und der Religion. Sie sind nicht nur ungedeutete Tatsachen wie in der modernen Kunst, vielmehr steht hinter Leben und Tod eine größere Wirklichkeit.

Zu einer besonderen ästhetischen Steigerung gelangen die Kunstwerke des Meisters, wenn Schönheit und Leid in einem Werk vereint werden. So wird der Sebastian – ein Elfenbeinwerk des Bayerischen Nationalmuseums – als besonders schöne Aktfigur dargestellt, deren bewegter Kontrapost jedoch durch den schmerzvollen Ausdruck des Gesichtes gesteigert und vertieft wird. Auch die Magdalena unter dem Kreuz aus dem Niedermünster in Regensburg wird als schöne Sünderin gegeben. Es ist jedoch nicht nur der physische Schmerz, der die Gestalt prägt, sondern das psychische Leid: die Reue. Diese Reue läßt gleichsam die ursprüngliche Schönheit neu aufleben und verleiht der Gestalt einen besonderen Adel.

Selbst die gewaltige Büste Gustav Adolfs, die der katholische Bayer vom Schwedenkönig hat „ad vivi" anfertigen müssen, gibt die visionäre Schau in zwei Welten und wird so zum Ausdruck des Barock. Vital und diesseitig steht der König im Leben. In seltsamer Ekstase jedoch schaut er zugleich in einen ganz anderen Raum. Mag auch die Haltung des fremden Königs den Forderungen der offiziellen Bildnisse des Mo-

[3] Ebd. 503.

narchen genügt haben, Auftrag und Werk repräsentieren eine Zeit, die sich – ob katholisch oder protestantisch – nicht aus rein naturalistischen oder gar materialistischen Voraussetzungen verstand. Die Kunst des Frühbarock bejahte das Diesseits und lebte aus der Vision des Jenseits. Und wenn Georg Petel in dem von den Kaiserlichen belagerten Augsburg 1634 an der Pest starb, so hat er, wie die Kunst seiner Zeit ein Opfer des Dreißigjährigen Krieges, die gewaltige Vision dieser Welt und die zwiefache Orientierung seines Zeitalters mit dem Leben bezahlt. Er steht jedoch zugleich am Beginn der großen Kultur des bayerischen Barock.

Herbert Schade SJ

Rhythmisch-musikalische Erziehung tauber Kinder

Seit im Jahre 1954 Professor Dr. Karl Hofmarksrichter, Direktor der Taubstummen-Anstalt in Straubing, erstmals 20 taube Kinder vor Teilnehmern an einer Taubstummenlehrer-Tagung in München auf Instrumenten, wie sie für das Orff-Schulwerk verwendet werden, spielen ließ, ist in mehr als einem Drittel der deutschen Taubstummeninstitute rhythmisch-musikalische Erziehung in den Unterrichtsplan aufgenommen worden[1]. Wie stark das Interesse an dieser Art der Erziehung auch außerhalb der Bundesrepublik in Österreich, der Schweiz und Luxemburg inzwischen geworden ist, zeigte der Besuch eines Kurses, den Prof. Hofmarksrichter für Taubstummenlehrer und -lehrerinnen in der Zeit vom 16. bis 23. Juli auf Einladung des Orff-Institutes in Salzburg gehalten hat[2].

Der Unterricht in Taubstummeninstituten gilt in erster Linie der Umgangssprache. Ihre ursprüngliche Härte und Eintönigkeit zu modifizieren, hat sich die Einbeziehung rhythmisch-musikalischer Elemente als sehr nützlich für die Erziehung erwiesen. Doch wie, wenn das wichtigste Kontrollorgan für die Sprachmelodie, das Ohr, ausfällt? Zwar werden heute durch Gehörsuntersuchungen mittels eines Elektronengerätes, des sog. Audiometers, wesentlich mehr Hörreste als früher aufgedeckt, über die Ansprache dieser Hörreste hinaus aber bieten Tast- und Vibrationssinn tauber Menschen dem Erzieher Ansatzpunkte, um die Wand der Stummheit zu durchbrechen.

Ausschlaggebend ist dabei der „Anschlagseffekt" eines Instruments. Wurde bei Stimmgabeluntersuchungen zwar der Ton nicht gehört, der „Anschlag" der Stimmgabel aber registriert, so durften entsprechende Wahrnehmungen auch bei Instrumenten erwartet werden, die durch Anschlag zum Klingen kommen. Versuche und jahrelange methodische Arbeit haben Karl Hofmarksrichters Annahme bestätigt. Mit den im Orff-Schulwerk verwendeten Instrumenten wie Fell- oder Holztrommeln, Pauken, Xylophonen, Metallophonen, Glockenspielen u. a. sind erstaunliche Erfolge erzielt worden. Das bewies die Arbeit mit Kindern aus dem Taubstummeninstitut in Straubing. Wohl hatte Karl Hofmarksrichter in Vorträgen über „Die physiologische Voraussetzung für rhythmisch-musikalische Erziehung tauber Kinder" und über „Rhythmisch-musikalische Erziehung gehörgeschädigter Kinder als Teil einer gesamten musischen Erziehung" die Kursteilnehmer mit dem Gedankengut seiner Arbeit vertraut gemacht, hatte auch in selbstaufgenommenen Filmen den Gang dieser Arbeit veranschaulicht, ihr ganzer Wert aber zeigte sich erst, als man Hofmarksrichter im Kreise „seiner Kinder" sah.

Schon als ich die 12 Buben und Mädchen im Taubstummeninstitut Salzburg-Lehen abholte – dort hatte sie Direktor Ignaz Stöggl mit Zustimmung der Landesregierung gastfreundlich aufgenomemn – beeindruckte mich ihre Heiterkeit und Zutraulichkeit. Sie verlor sich auch nicht einen Augenblick angesichts eines großen Zuhörerkreises. Hofmarksrichter begann mit ganz einfachen Versuchen. Hinter einem tauben Mädchen wurden drei Instrumente aufgestellt: ein Xylophon, eine kleine Pauke und ein Gong. Je nach Anschlag zeigte das Kind auf das be-

[1] Hofmarksrichter, Karl: Orff-Schulwerk in den Taubstummeninstituten, in Orff-Jahrbuch 1962, 58 ff. (Mainz) Schott's Söhne.

[2] Diese Zschr. 173 (1963/64) 310.

treffende Instrument. Das Mädchen bestimmte weiterhin bei mehrmaligen Anschlägen auch deren genaue Zahl. Unsicher wurde es nur einmal beim Gong. Sein Klang schwingt, im Gegensatz zum trockenen Klang von Xylophon und Pauke, von Anschlag zu Anschlag weiter, verschwimmt leicht und erschwert somit die Feststellung der Anschlagzahl. Über den „Anschlagseffekt" hinaus aber können Tonhöhenunterschiede durch differierende Vibrationserlebnisse bewußt werden: „Die Qualität der Vibrationsempfindungen ist bei total tauben Kindern für die verschiedenen Töne durchaus unterschiedlich. Nach einer kurzen Übungszeit vermögen auch diese Kinder die einzelnen Tonhöhen voneinander gut zu unterscheiden. Die verschiedenen Töne werden in verschiedenen Teilen des Körpers lokalisiert; hohe Töne werden bei total tauben Menschen „oben", im Kopf, nämlich in dem Resonanzraum der Stirnhöhle und der Kiefernhöhlen empfunden, tiefe Töne in den wesentlich größeren Resonanzräumen des Brustkorbes und des Bauches. Durch diese Erfahrung wird das Bemühen um eine rhythmisch-musikalische Erziehung tauber Kinder auch physiologisch gerechtfertigt" (Hofmarksrichter).

Mit der Wahrnehmung des Tonhöheunterschiedes, des Intervalls zwischen zwei Tönen, ist der erste Schritt getan ins Reich der Tonverbindungen. Zu deren Verdeutlichung zieht Hofmarksrichter die Verbindung von Klang und Bewegung heran, wie sie aus einfachsten Anfängen heraus im Orff-Schulwerk entwickelt wird. Großen Intervallen in langsamer, kleinen in schneller Folge entsprechen einfache Bewegungsabläufe aus der kindlichen Vorstellungswelt (Riesen, Elefant – große, langsame Schritte, weite Intervalle; Zwerge – kleine schnelle Schritte, enge Intervalle; Frosch – Hüpfen, punktierter Rhythmus usw.). Auch Lebensvorgänge, wie sie das Kind täglich beobachtet, werden klanglich umgedeutet, z. B. „Es regnet". Für einen Knaben symbolisierte sich der Regen in gleichmäßigem Klopfen auf einen Ton (Xylophon), für einen anderen in mehreren, schnell aufeinanderfolgenden verschiedenen Tönen als springende Tropfen. Die Verbindung charakteristischer Bewegungsmerkmale zu Bewegungsfolgen, dann das Spielen einfacher Kinderlieder auf Schulwerk-Instrumenten zeigte Hannelore Schmidt, eine Mitarbeiterin Karl Hofmarksrichters. Alle Bemühungen richten sich darauf, taube oder gehörgeschädigte Kinder vor der Gefahr der Vereinsamung zu bewahren. Die rhythmisch-musikalische Erziehung ist dabei nur ein Teilgebiet. Malen, Modellieren, Schnitzen tun ihre Dienste an ihrer Stelle, aber die Beschäftigung mit Geräuschen und Tönen, ihre Verbindung zu Tonfolgen und deren Wahrnehmungen leisten beim „Aufbau der Lautsprache" wesentliche Hilfen. Sie sind um so bedeutsamer, als das taube Kind diese Hilfen nicht passiv entgegennimmt, sondern zu ihrem Entstehen durch sein Tun beiträgt. Mit diesem Tun aber ist es nicht mehr allein, es wirkt als Teil eines Ganzen, und sehr bald schärft sich die Empfindung dafür, wie man eine Sache tun muß, um im Rahmen des Ganzen bestehen zu können.

Für die Lehrer ergeben sich bei der rhythmisch-musikalischen Erziehung neben den psychologischen viele praktische Anforderungen. Sie gelten vor allem der sinngemäßen Behandlung des Instrumentariums. Darum hatte der Praktiker Hofmarksrichter dem theoretischen Teil des Kurses (Vorträge, Diskussionen) einen praktischen mit Demonstrationen, Einführung in die Praxis des Orff-Schulwerks und Bewegungsschulung zugesellt. Unter Leitung von Gunild Keetman, der langjährigen Mitarbeiterin Carl Orffs und Mitgestalterin des Orff-Schulwerks, und unter Mitarbeit von Friedrun Gerhäuser und Volker Deutsch (Orff-Institut) wurden die Kursteilnehmer mit Handhabung der Instrumente, deren Kombination zu Klangkomplexen, der Wechselwirkung zwischen Klang und Bewegung vertraut gemacht. Wieder bestätigte sich bei dieser Kursarbeit die Erfahrung, daß das Einfache, das Elementare, durchaus nicht immer „leicht" ist, daß sich im Gegenteil gerade an ihm technisches Unvermögen am deutlichsten offenbart. Jedes Instrument klingt ja so, wie es gespielt wird. Wer nur hart zuschlägt, trifft allenfalls den Ton, aber der klingt dann noch lange nicht. Erst aus der Korrespon-

denz zwischen Körperhaltung und dem aus ihr resultierenden Anschlag werden Klänge hervorgehen, die in sich bestehen können, sich in schwingende oder vorwärtsdrängende Bewegungen umsetzen lassen. Wissen und Können sind im Laufe einer Woche weder erschöpfend zu vermitteln noch zu erwerben, aber Wege dazu konnten gezeigt werden und in den vielen Fragen, ob und wann wieder ein solcher Kurs gehalten werde, durften die Dozenten eine Anerkennung ihrer Tätigkeit sehen.

So verschieden die Kursteilnehmer nach Alter und Herkunft waren – Klosterschwestern, Lehrer und Lehrerinnen, junge, noch in Ausbildung stehende Menschen – das gemeinsame Tun, die zwingenden Persönlichkeiten Gunild Keetmans und Karl Hofmarksrichters ließen eine Gemeinschaft entstehen, deren tragender Gedanke, die Hilfe von Mensch zu Mensch, der Arbeit täglich neue Impulse gab.

Willibald Götze

Soziale Theorie der Wirtschaftssysteme[1]

Der Buchtitel bedarf einer Erklärung. Man könnte vermuten, die Absicht des Verfassers sei, eine Theorie der Wirtschaft als Sozialprozeß vorzulegen und darzutun, was verschiedene Arten und Weisen des Wirtschaftens und Gestaltungen der wirtschaftlichen Ordnung („Systeme") für die menschliche Gesellschaft insgesamt bedeuten. Gewiß, auch davon ist in diesem Werk die Rede; es enthält sogar sehr beachtliche Ausführungen dazu; nichtsdestoweniger ist das Thema ein ganz anderes. Unter „Wirtschaftssystemen" versteht Heimann nicht alle erdenklichen, einigermaßen systematisch angelegten Arten des Wirtschaftens, sondern faßt diesen Begriff etwas eigenwillig sehr viel enger. Glücklicherweise macht er dem Leser das Verständnis leicht; so gestattet er ihm von vornherein, die abstrakten Ausführungen über den „Begriff des ‚Systems'" (25–33) als für das Verständnis entbehrlich zu überschlagen, und führt ihn geradewegs zu dem hin, was eine Wirtschaft in seinem Sinn zum „System" erhebt, und damit zum Schlüsselbegriff seiner „sozialen Theorie", nämlich zum Begriff des Überschusses.

Die Menschen können sich damit begnügen und haben sich die längste Zeit damit begnügt, die gewohnte, entweder als befriedigend empfundene oder aber nicht anders gekannte Lebenshaltung aufrecht zu erhalten; was dazu benötigt wurde, erwirtschafteten sie, aber auch nicht mehr – obendrein auch dies nur für die vorhandene Menschenzahl, nicht für einen Bevölkerungszuwachs. Eine solche Wirtschaft fügt sich als dienender Bestandteil in das menschliche Gemeinschaftsleben ein; bezeichnen wir den Gehalt dieser Gemeinschaft als Kultur, so macht auch die Wirtschaft nur einen Bestandteil dieser Kultur aus, wir können sie als „kulturelle Wirtschaft" bezeichnen. So schön das klingt, so teuer ist der Preis, um den das „gute Leben" in dieser „wohlgerundeten Gesellschaft" erkauft wird. Die Zahl der Menschen, die so leben können, ist in diesen starren Nahrungsspielraum eingezwängt; darum darf die natürliche Fruchtbarkeit nicht zu einer Vermehrung der Menschenzahl führen, sondern muß durch entsprechend hohe Sterblichkeit (oder Empfängnisverhütung oder Kindestötung) immer wieder wettgemacht werden – nur aus dem Grunde, weil die Wirtschaft keinen „Überschuß" erzielt und daher die Lebenshaltung bei gleicher Menschenzahl nicht gesteigert, bei wachsender Menschenzahl aber die gewohnte Lebenshaltung und letzten Endes nicht einmal das physiologische Existenzminimum aufrecht erhalten werden könnte.

Grundlegend anders verhält es sich, wenn sich die Wirtschaft emanzipiert, sich dem schlichten Dienst an der Erhaltung des „guten Lebens" der „wohlgerundeten Gesellschaft" entschlägt, stattdessen sich selbstherrlich macht und darauf verlegt Überschüsse zu erzielen, und diese zum Selbstzweck erhebt. Eine derart verselbständigte Wirtschaft bedarf eigener Institutionen; indem sie sich institutionalisiert, konstituiert sie sich als „Wirtschaftssystem". Damit

[1] Eduard Heimann, Soziale Theorie der Wirtschaftssysteme. Veröffentlichungen der Akademie für Wirtschaft und Politik Hamburg. Tübingen: Mohr 1963. gr. 8°, XII u. 341 S. Lw. 34,–.

wird nach Heimann das Verhältnis von Gesellschaft und Wirtschaft grundsätzlich auf den Kopf gestellt. Nichtsdestoweniger gelangt er nicht zu einem glatten Verdammungsurteil über Wirtschaftssysteme als solche, arrangiert sich vielmehr mit ihnen sozusagen im Wege eines Kompromisses. Ein Wirtschaftsystem, das streng prinzipientreu darauf bestünde, jedweden Überschuß nur zur Erzielung noch höherer Überschüsse zu verwenden, fände natürlich bei ihm keine Gnade; mildert es dagegen seine „innerweltliche Aszese" so weit, daß es einen Teil des Überschusses zur besseren Versorgung der vorhandenen Menschenzahl oder zur ausreichenden Versorgung einer wachsenden Menschenzahl freizugeben bereit ist, so gewährt Heimann ihm Nachsicht. Er weiß die Wohltat zu schätzen, die es der Menschheit erweist, indem es sie aus dem furchtbaren Zwang befreit, um den Preis ungeheuerlichster Leiden eine Zunahme der Menschenzahl hintanzuhalten. Dank diesem – um einen Briefschen Ausdruck zu gebrauchen – „sozial temperierten" Wirtschaftssystem darf man die Säuglingssterblichkeit auf ein Mindestmaß herabdrücken, darf man dem Massensterben an Hunger und Seuchen abhelfen, dürfen die Menschen ein höheres Alter erreichen. Das ist im Wesentlichen Heimanns „soziale Theorie der Wirtschaftsysteme", an Hand deren er die verschiedenen Systeme wertet.

„Ökonomische Systeme" in diesem Sinne des Wortes gibt es nach ihm „nur im historischen und geographischen Rahmen der modernen Gesellschaft" (2). Tatsächlich handelt es sich um deren zwei, Kapitalismus und Kommunismus, die beide in einer Mehrzahl von Erscheinungsformen auftreten. Sowohl die Analyse als auch die Kritik, die Heimann an ihnen vornimmt, ist, wenn auch wohl nicht in allen Einzelheiten zutreffend, so doch zum mindesten ungemein anregend und lehrreich. Glänzend zeigt Heimann, daß eine modelltheoretisch konsequente Zentralverwaltungswirtschaft, wenn auch praktisch kaum zu verwirklichen, so doch logisch durchaus möglich ist, wogegen das Modell einer strengen laisser-faire-Wirtschaft nicht einmal logisch zu Ende gedacht werden kann. Was die Praxis angeht, so sieht sich der „Maximal-Kapitalismus" (eine glückliche Wortprägung!) gezwungen, immer weitergehende Konzessionen zu machen, die schließlich zu einigermaßen annehmbaren Zuständen führen oder schon geführt haben; das Ergebnis bezeichnet Heimann als „Das reformierte System". Aber auch dem vollblütigen Kommunismus bleiben solche Konzessionen an menschliche Elementarbedürfnisse und gesunden Menschenverstand nicht erspart, aber – so darf man Heimann interpretieren – mangels christlichen Traditionsgutes, worauf er zurückgreifen könnte, kommt er nicht zur echten Humanität.

So überaus sympathisch viele dieser Gedanken berühren und so ungemein viel Zutreffendes sie enthalten, so muß man doch die Frage stellen, ob es dem Verfasser gelungen ist, seine „Theorie" an diesen Beispielen überzeugend zu veranschaulichen.

Zunächst wäre einzuwenden, ob denn eine Wirtschaft, die auf Überschuß abzielt, diesen, wie Heimann offenbar als selbstverständlich unterstellt, unbesehen zum Selbstzweck erhebt, womit sie sich in der Tat gegen den Dienst stellen würde, den sie der Gesellschaft schuldet, und im Widerspruch dazu sich zur Herrin über die Gesellschaft aufwürfe. Mit Recht kann sich Heimann darauf berufen, daß es sich im Zeitalter des Maximalkapitalismus so ereignet hat oder jedenfalls attentiert worden ist; daraus folgt aber noch nicht, daß dem so sein müsse. In der Tat geht doch das ständige Bemühen unserer Wirtschaft und erst recht unserer Wirtschaftspolitik darauf aus, jeweils die Investitionsquote (der „Überschuß" ist doch nichts anderes als die Netto-Investition!) und die Konsumquote des Sozialprodukts ins rechte Verhältnis zueinander zu setzen – nicht im Sinn eines schwächlichen Kompromisses, sondern im Sinne der jeweils optimalen Ergänzung. – Und was den Kommunismus angeht, so darf man wohl bezweifeln, ob er im Grunde genommen überhaupt ein ökonomisches und nicht vielmehr ein politisches System ist, in dem die Wirtschaft nicht nur auf die ausschließlich dienende Rolle beschränkt, sondern schlechthin geknechtet ist. Und wenn in der nicht-kommunistischen Welt,

wie Heiman es wohl bewußt überspitzend darstellt, der wirtschaftliche Überschuß kurzerhand von den Militärs beschlagnahmt wird, kann man dann sagen, die von der Gesellschaft – hier der staatlich organisierten Gesellschaft – emanzipierte Wirtschaft behalte den als Selbstzweck verfolgten Überschuß selbstherrlich sich selbst vor?

Davon abgesehen ist die „Theorie" aber auch nicht zu Ende gedacht und bleibt so die Antwort auf die von ihr selbst aufgeworfene Frage schuldig. Ist es wirklich eine Verirrung, heißt es wirklich die Dinge auf den Kopf stellen, wenn sich die Wirtschaft nicht damit begnügt, den herkömmlichen Bedarf einer stationären Bevölkerung zu decken, sondern es darauf ablegt, Überschüsse zu erzielen und damit einer wachsenden Zahl von Menschen Lebensmöglichkeit zu eröffnen und überdies ihre Lebenshaltung zu steigern? Die erzielten Überschüsse zum Selbstzweck zu erheben, d. h. sie der Deckung menschlichen Bedarfs grundsätzlich und letztlich vorzuenthalten, ist selbstverständlich vollendeter Widersinn; dagegen Überschuß zu erwirtschaften, um einer ständig wachsenden Menschenzahl ein menschenwürdiges Dasein bieten zu können, ist doch gerade der Menschennatur, genauer gesprochen der menschlichen Fruchtbarkeit einerseits, der menschlichen Intelligenz anderseits, angemessen; gerade dadurch erfüllt die Wirtschaft den auch von Heimann angeführten göttlichen Kulturbefehl (Gen 1, 28). Erst wenn alle Möglichkeiten ausgeschöpft sind und auf keine Weise mehr die für eine weiter wachsende Menschenzahl benötigten Unterhaltsmittel beschafft werden können, erst wenn dieser äußerste Grenzfall erreicht sein wird, erst dann ist der Fragestand von Heimanns „Theorie" eindeutig und in voller Schärfe gegeben. Befinden wir uns dann – das ist die Frage – in der Lage der „voll gerundeten Gesellschaft", deren Wirtschaft nichts anderes ist als sozusagen die materielle Seite der bestehenden und zu erhaltenden gesellschaftlichen Gesamtkultur; soll dann zu guter Letzt ein Gleichgewichtszustand zwischen menschlicher Fruchtbarkeit auf der einen, Hunger, Krankheit und Not aller Art auf der anderen Seite die Sinnerfüllung der Wirtschaft sein? Diesen Grenzfall bezieht Heimann in seine Überlegungen nicht ein; eben damit ist seine Theorie nicht zu Ende gedacht.

Beim heutigen Stand der Dinge sehen wir uns ohne jeden Zweifel vor die verpflichtende Aufgabe gestellt, Überschüsse zu erzielen, die unsere Wirtschaft wachsen lassen und sie so in den Stand zu setzen, die bereits vorhandene und weiter ansteigende Menschenzahl vorerst einmal überhaupt ausreichend zu versorgen. Dazu kommt aber ein weiteres. Wenn, wie dies heute auf unserer Erde bereits zutrifft, eine gewisse Dichte der Bevölkerung überschritten ist, kann die wachsende Menschenzahl nur noch mit Hilfe von hoch und immer höher entwickelten Produktionstechniken versorgt werden, die sich mit primitiver Lebensweise und Lebenshaltung nicht vereinbaren lassen, vielmehr eine entsprechend mitsteigende Lebenshaltung voraussetzen, glücklicherweise allerdings zugleich auch ermöglichen. Darum ist das Bemühen um wirtschaftliches Wachstum, wofern es nicht in blinden Wachstumsfanatismus ausartet, ausgesprochenermaßen das Gebot der Stunde. Das enthebt uns aber nicht der Verpflichtung, uns Rechenschaft darüber zu geben oder wenigstens uns ernsthafte Gedanken darüber zu machen, ob Dynamik und Expansion auch unabhängig von den Bedürfnissen einer wachsenden Menschenzahl etwas dem Menschen als Geist-Leib-Wesen Angemessenes, vielleicht sogar ihn Auszeichnendes sind, oder ob sie, wie es bei Heimann den Anschein hat, an sich eher vom Übel, jedoch insoweit hinzunehmen und zu verantworten sind, als sie uns dazu helfen, „die Hungernden zu speisen" und „die Kranken zu heilen".

In den Dokumenten der katholischen Soziallehre finden sich viele beiläufige Wendungen, die dem technischen und ökonomischen Fortschritt ganz offenbar günstig lauten. Nichtsdestoweniger dürfte sich eine bewußte und ausdrückliche Stellungnahme zu dieser von Heimann in den Brennpunkt gerückten Frage verlohnen. Wie dem auch sei, auf jeden Fall lohnt es sich, dieses Buch Eduard Heimanns, in dem sich der Ertrag einer Lebensarbeit niederschlägt, aufmerksam zu studieren.

Oswald v. Nell-Breuning SJ

BESPRECHUNGEN

Philosophie

NICKEL, Erwin: *Zugang zur Wirklichkeit.* Existenzerhellung aus den transmateriellen Zusammenhängen. Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag 1963. 308 S. Lw. 19,–.

Der Verf., selbst Naturforscher, sucht hier vor allem seinen Fachkollegen, aber auch allen Gebildeten klarzumachen, daß die Naturwissenschaft kein geschlossenes Weltbild bieten kann, sondern zum Metaphysischen offen ist. „Die Bodenlosigkeit des Raum-Zeit-Materie-Begriffs und die Hintergründigkeit des Seelischen" (39), die im einzelnen aufgewiesen werden, verhindern dies. Der Mensch steht aber nicht nur in dieser geheimnisvollen Welt; er ist in sie verstrickt mit all dem Dunkel und Leid, das dies bedeutet. Ertragen kann er alles nur, wenn er weiß, daß es einen Sinn hat. Einen Sinn kann aber die Natur nicht bieten. Die Fragen, die sich hier ergeben, verlangen vom Naturwissenschaftler, daß er versucht, zur ganzen Wirklichkeit vorzudringen und sich nicht voreilig und willkürlich in sein Fachgebiet einschließt, als ob es in sich geschlossen wäre. So weist also schon die Materie und das biologische Leben hin auf das Metaphysische und in die Richtung des Theismus. – Ausgehend von den Feststellungen der Atomphysik meint der Verf., daß die Materie, wie sie sich in unserer Erfahrung gibt, nicht ein Letztes sei, sondern dauernd aus einer Realität entstehe, die hinter Welle und Korpuskel steht (78), sich aus einem Noch-nicht-Materiellen, einer Transphysis bilde (34, 78, 206). Diese Transphysis ist aber nicht geistig. Die uns sich zeigende Materie ist nur eine unter den möglichen Erscheinungsformen dieser vormateriellen Wirklichkeit. Mit ihr, nicht mit der Materie, treffen sich das biologische Leben und auch der Geist unmittelbar, was die Unterschiede des lebendigen und des mit dem Geiste verbundenen Stoffes von der gewöhnlichen Materie leichter verständlich macht. Es wird mit Recht hervorgehoben, daß die Physik nur Modelle und Querschnitte der materiellen Wirklichkeit zu bieten vermag. Es wäre aber wohl hinzuzufügen, daß dies alles immer nur auf der Ebene des Meßbaren, des Quantitativen möglich ist und daß nur dieses in seinem Ansich erfaßt wird, alles übrige gleichsam nur als Projektion auf diese Ebene. Wir würden also eher sagen, daß die Materie uns auch in der Physik nur durch die Sinnlichkeit zugänglich ist und wir kein Mittel haben, diesen Faktor durch Konvergenz auszuschalten. Diese Unmöglichkeit ist nichts Vorläufiges, sondern grundsätzlich. Was der Verf. die Transphysis nennt, wäre also dann die Materie, wie sie an sich ist. Da aber die quantitativen Verhältnisse das einzig Sichere sind, so bietet die Materie als Ausgangspunkt für Erkenntnistheorie wie für die Metaphysik eine zu schmale und unsichere Basis, sondern man kann sich diesen Fragen erst nähern, wenn man zuerst die Wirklichkeit, die uns in ihrem Ansich zugänglich ist, die menschliche Geistigkeit erhellt hat (vgl. unsere „Erkenntnistheorie", Köln 1948, bes. T. IV: Die Wissenschaft). Damit ist aber nicht in Abrede gestellt, sondern eher stärker betont, was das Hauptanliegen des Verf. ist, daß die Materie und das Leben metaphysische Fragen stellen, denen sich der Naturwissenschaftler nicht verschließen darf, wenn er die ganze Wirklichkeit so erkennen will, wie sie ist, wenn er vor allem den Menschen nicht vergessen will, der ja schließlich der ist, der Naturwissenschaft treibt. *A. Brunner SJ*

SPAEMANN, Robert: *Reflexion und Spontaneität.* Studien über Fénelon. Stuttgart: W. Kohlhammer. 304 S. Br. 26,–.

Diese Studien über Fénelon bilden unter sich eine geschlossene Einheit: es geht um das Verständnis der für den Erzbischof von Cambrai zentralen Lehre der reinen Gottesliebe im Zusammenhang mit den zeitgenössischen Strömungen und um ihre Wirkung auf die späteren Zeiten. Die Lehre ist auf dem Hintergrund der neu aufkommenden bürgerlichen Welt und ihrer gewandelten Ethik zu sehen. Es ist die Ethik des wohlverstandenen eigenen Interesses und der Selbsterhaltung. Diese greift nun auch auf das religiöse Gebiet über. Wie man mit Descartes mehr die Gewißheit, daß man die Wahrheit besitze, suchte als die Wahrheit selbst, so suchte man in der Frömmigkeit durch Re-

flexion auf sich selbst inne zu werden, daß man Gott liebe. Fénelon sieht in dieser Reflexion einen feineren Eudämonismus, der in Gefahr ist, beim Gefühl stehen zu bleiben und sich selbst statt Gott zu suchen. Während sich Bossuet und nicht weniger der Jansenismus mit diesem Eudämonismus abfinden, fordert Fénelon die reine Gottesliebe, die auf alle Reflexion verzichtet, selbst auf das Bewußtsein, Gott zu lieben, und die Trockenheit, Trostlosigkeit und das Gefühl der Gottferne im Gehorsam gegen den Willen Gottes auf sich nimmt. Die Reflexion vermag die Seelenspitze, das eigentliche Subjekt, ja doch nicht zu erreichen und über ihren Zustand keine Gewißheit zu erlangen; sie endet darum nach Fénelon entweder in Stolz oder in Verzweiflung. Der Mensch muß die Suche nach solcher reflexiver Gewißheit aufgeben und als letzte und entscheidende Haltung den Gehorsam gegen den Willen Gottes üben. Die reine Liebe ist jedoch ein letztes, immer anzustrebendes Ziel, nicht wie die Bekehrung zum sittlichen Leben nach Kant ein plötzlicher Umschwung. Denn für Fénelon ist die Liebe immer schon die treibende Kraft, wenn auch zunächst in verkehrter Ausrichtung. Sinnlichkeit und Geist sind keine Gegensätze für ihn und die Verderbtheit besteht in der ungeordneten Eigenliebe, aus der auch das Verlangen nach Gefühl und reflexiver Gewißheit hervorgeht. Die falsche Ausrichtung muß durch eine fortschreitende Übung zurechtgebogen werden. So ist es für Fénelon möglich, die Unerbittlichkeit der letzten Forderung mit einer Anpassung an den jeweiligen Zustand des einzelnen zu verbinden, den Irrtümern des Quietismus zu entgehen und das Leben in der Welt in das geistliche Leben einzuordnen und zu heiligen. Und dies war die eigentliche Ansicht seiner Lehre. Denn er ist im tiefsten weder Theologe noch Kirchenpolitiker, sondern ein begnadeter Pädagoge. Er hat als erster den aufkommenden Zwiespalt zwischen der Religion und der neu entstandenen Welt des Bürgertums verspürt und es unternommen, ihn aufzuheben, während die Jansenisten krampfhaft versuchten, an der vergangenen Welt festzuhalten und Bossuet die neue mehr oder weniger naiv hinnahm. In manchem hat Fénelon Kants kategorischen Imperativ vorweggenommen wie auch gewisse Lehren Rousseaus. So sah er vor diesem in der Kindheit etwas Schönes wegen deren Spontaneität; aber er blieb nicht wie Rousseau bei ihrer Unmittelbarkeit stehen, sondern wußte, daß sie durch den Durchgang durch den mühsamen Verzicht auf jede Reflexion neu erworben werden müßte. Leibniz stand seiner Lehre ohne großes Verständnis gegenüber. Groß war hingegen sein Einfluß auf Jean Paul. Vieles weist auf den kleinen Weg der hl. Theresia von Lisieux hin. Der Zwiespalt, an dem die Zeit Fénelons gelitten hat, ist auch heute nicht behoben. Darum kann dieses schöne Buch manche Anregungen geben zu Fragen, die zu beantworten uns aufgegeben ist. *A. Brunner SJ*

BECKER, Oskar: *Dasein und Dawesen.* Gesammelte philosophische Aufsätze. Pfullingen: Günther Neske 1963. 192 S. Lw. 17,80.

Die hier gesammelten Aufätze bilden dadurch eine Einheit, daß in allen, mehr oder weniger direkt, eine Seite des Menschen hervorgehoben wird, die in der Philosophie Heideggers zu kurz gekommen ist. B. nennt sie „Para-Existenz", „Da-Wesen". Was damit gemeint ist, führt der Hauptartikel mit diesem Titel aus. Unter dieser Neubildung ist nichts anderes als die naturhafte Seite des menschlichen Seins verstanden, das als Lebendiges andere Strukturen aufweist als das Geistige und Geschichtliche. Es ist ungeschichtlich; statt der Geworfenheit ist es durch Getragenheit ausgezeichnet. Es kennt weder die Angst noch das Nichts. B. meint außerdem, es habe im Unterschied zum Dasein eine besondere Verwandtschaft mit dem Geistigen. Allerdings sieht er das Geistige in Mathematik, Metaphysik und ähnlichem. Aber das eigentlich Geistige ist doch wohl nicht dieses Abstrakte, sondern die wirkliche einmalige Person. Nur weil die Abstraktionen durch die Leiblichkeit bedingt sind, haben sie mit ihr gewisse Züge gemeinsam. Da die Kunst an der Grenzscheide von Seelischem und Geistigem steht, aber noch im Seelischen, ist es nicht auffällig, daß zwei Artikel von der Hinfälligkeit des Schönen und der Abenteuerlichkeit des Künstlers handeln. Den Grund der Hinfälligkeit sieht B. gerade in der Grenzstellung zwischen Dasein und Da-Wesen; im Kunstwerk treffen sie sich für einen Augenblick zur Einheit, sind versöhnt. Darum ist das Kunstwerk gleichsam aus der Zeit herausgenommen. Der Künstler kann aber als Mensch an dieser Grenzscheide nicht stehen bleiben. Die Hinfälligkeit ist aber unmittelbar doch wohl durch

die Gestalt bedingt; da sie in der Ausgewogenheit der Beziehungen aller Teile und Momente beruht, so wird durch die kleinste Änderung das Gleichgewicht und damit ihre Schönheit zerstört, was B. S. 108 selbst bemerkt. Auf der naturhaften Seite des Menschen gründet auch Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkehr, deren Beweise von dieser Ebene untersucht werden. Wäre der Mensch nur ein Naturwesen, so wären sie auch für ihn gültig. Die Untersuchung „Platonische Idee und ontologische Differenz" kommt zu dem Ergebnis, daß die Ideenlehre sich mit der ontologischen Differenz zwischen Seienden und Sein wohl irgendwie berühre, aber sie wegen der Ungeschichtlichkeit des antiken Denkens nicht eigentlich erreicht. „Die Aktualität des pythagoreischen Gedankens" bewährt sich in der heutigen Naturwissenschaft; die symmetrischen Strukturen der Natur und des rein Mathematischen sind ohne eigentliche Zeit, ohne Geschichtlichkeit, von der gleichen „Ewigkeit" wie die Zahlen nach der pythagoreischen Schule. *A. Brunner SJ*

KONRAD, Andreas: *Der erkenntnistheoretische Subjektivismus.* Bd. I: Untersuchungen zur Kritik des phänomenalistischen Agnostizismus und des subjektiven Idealismus. München-Basel: Ernst Reinhardt 1962. 283 S. Lw. 17,–.

„Alles Subjektive setzt Objektives voraus"; dies zu zeigen ist das Hauptanliegen des Buches. Zu unterscheiden sind Sachen und Sachverhalte; diese wieder können objektiv oder bloß subjektiv sein. Objektives kann sich an Objektivem wie an Subjektivem finden und ebenso an Subjektivem nicht nur Subjektives, sondern auch Objektives; denn erfasse ich Subjektives als Subjektives, so ist dies ein objektiver Sachverhalt. Alle erkenntnistheoretischen Systeme müssen die Inhalte der unmittelbaren Wahrnehmung bestehen lassen, wenn Erkennen und Sprechen einen Sinn haben sollen; sie können sie nur anders auslegen. Alle müssen objektive Sachverhalte anerkennen und ebenso Ansichseiendes. Alles Denken, Vorstellen, alles Bewußtsein setzt ein ansichseiendes Subjekt voraus, alles Erscheinen ein ansichseiendes Erscheinendes, von dem objektive Sachverhalte gelten, da sonst die Erscheinung nicht als solche erkannt werden könnte. Der Begriff Subjekt ist in seiner Gültigkeit prinzipiell nicht subjektivierbar wie auch der Begriff Relationsträger. Der Phänomenalismus läßt sich also ebensowenig ganz durchführen wie der subjektive Idealismus. Das ergibt sich schon aus den Bedingungen sinnvoller Aussagen, wie sie hier herausgearbeitet werden. *A. Brunner SJ*

KUHN, Helmut: *Das Sein und das Gute.* München: Kösel 1962. 439 S. Lw. 35,–.

Die in diesem Band vereinten Artikel bilden eine Einheit durch die durchgehende metaphysische Fragestellung, die sich nicht mit vorletzten Antworten begnügt. Das Denken bewegt sich in der großen philosophischen Überlieferung des Abendlandes, die mit Plato begonnen hat; von diesem ist der Verf. stark beeinflußt. Aber es geht nicht um eine bloße Wiederholung des bereits Erkannten. In einer stetigen Auseinandersetzung mit den heutigen Systemen werden die Fragen neu erörtert und weitergeführt. Dabei kommen die grundlegenden Themen der Philosophie und des heutigen Lebens zur Sprache. Dem Irrationalismus, Nihilismus und Historismus wird das echte Wesen von Erkenntnis und Vernunft entgegengesetzt, das in allen diesen Systemen dadurch verkannt wird, daß die Vernunft entweder auf eine besondere Erkenntnisart eingeengt oder aber von ihr verlangt wird, was nur Gott vermag; so wenn heutige Geschichtsphilosophien die Vorsehung in Wissenschaft verwandeln wollen, wenn sie die Geschichte nach einem einzigen strengen Gesetz ablaufen lassen. Diesen Philosophien entspricht der Totalitarismus; dieser kennt nur eine einzige Ordnung, in der die Freiheit zugrunde geht; wahre Ordnung hingegen ist eine Hierarchie von Ordnungen verschiedenen Grades, wobei die höhere die niedere umfaßt, aber nicht aufhebt, sondern einordnet. Gegen diese Systeme muß heute die Freiheit verteidigt werden; es handelt sich nicht mehr darum, sie mit dem Liberalismus zu erkämpfen, sondern durch eine neue Sinngebung der Freiheit zu verhindern, daß sie von den Massen weggeworfen wird, um der Verantwortlichkeit zu entgehen. Behandelt wird dann der Wandel der Arbeit von dem Tun des Landmannes zur heutigen Industriearbeit; auch hier ist eine neue Sinngebung nötig: Arbeit als Dienst. Neben der Arbeit muß aber die Muße gepflegt werden; denn die Erkenntnis des Sinnes der Arbeit wird nur in der Muße gefunden. Gewandelt hat sich auch die Stellung des Menschen zur Natur; das

technische Denken läßt das Machbare zu sehr hervortreten. Der Natur steht dann ein von ihr losgelöstes Ich gegenüber, das sich unmittelbar zu erkennen versucht; aber Selbsterkenntnis ergibt sich nur im Besorgen. Ein letzter Abschnitt weist darauf hin, daß die Abgrenzung der Kunst von den übrigen Lebensbereichen und die Forderung nach ihrer Autonomie jungen Datums sind wie auch die philosophische Reflexion auf das Wesen der Kunst. Die alten Künstler hatten nicht das Schöne zum bewußten Ziel; sie wollten Großes, Bedeutendes in seiner Größe und Bedeutsamkeit würdig darstellen. Diese Bedeutsamkeit erstrahlt aber zuerst im Fest; dieses führt denn auch ursprünglich zur Kunst und bindet die Künste zu einer Einheit. Der Verfall der Kunst beruht darauf, daß diese Wesenszusammenhänge übersehen werden. „Das Prinzip der Autonomie der Kunst verneint die Person und damit auch, letzten Endes, die Kunst" (367). Durchgehend erweist sich, daß alle grundlegenden Fragen nicht richtig beantwortet werden können ohne den Verweis auf die Transzendenz, von der her allein alles Sinn erhält.

Bei der Behandlung von Gut und Bös hätte wohl die Unterscheidung zwischen echten und unechten Gegensätzen manches erleichtert. Der echte Gegensatz ist auf den Bereich des Biologischen und Psychischen beschränkt und kein Weltgesetz; der unechte Gegensatz entsteht aus dem Einfluß des Psychischen auf das menschliche Denken, so Gut-Bös, Sein-Nichts, wo es sich in Wirklichkeit um Privationen handelt, während beim echten Gegensatz beide Seiten in gleicher Weise positiv sind wie Rechts-Links, Warm-Kalt, Schwarz-Weiß. Bei der Frage der Wahl und Entscheidung kommt als positives Moment die überbewußte, ungegenständliche geistige Einsicht in den einmaligen gesamten Sachverhalt in Betracht. Dieses Überbewußtsein wäre vom Unterbewußtsein zu unterscheiden. *A. Brunner SJ*

VAWTER, Bruce: *Mahner und Künder.* Die Propheten Israels vor dem Exil. Salzburg: Otto Müller 1963. 320 S. Lw. 18,50.

Die Propheten Israels lebten in einer Welt, die von der unseren sehr verschieden ist. Das erschwert ihr Verständnis. Dazu kommt, daß die Sammlung ihrer Reden nach anderen Grundsätzen zusammengestellt wurde, als wir sie heute anwenden würden. Das vorliegende Buch stellt die vorexilischen Propheten bis Jeremias einschließlich in ihre Zeit hinein, zeigt, welche Zustände oder Geschehnisse in ihren Reden gemeint sind. Daraus ergibt sich der Beitrag eines jeden von ihnen zur Offenbarung, zur Kenntnis Gottes und seiner Absichten mit den Menschen, vor allem mit Israel. Ein erstes Kapitel behandelt den Prophetismus im Alten Orient und vergleicht damit die Propheten Israels; das letzte berichtet von der Wirkung der Propheten in späteren Zeiten, nachdem ihnen zu ihren Lebzeiten kein großer Erfolg beschieden gewesen war. Der Verf. hat alle Hilfsmittel der heutigen Exegese herangezogen, aber ohne sein Buch damit zu überlasten. Es bleibt für weite Kreise zugänglich und kann vor allem zur Vorbereitung für Zirkel und Vorträge über die Propheten große Dienste leisten. Jeder einzelne Prophet steht als lebendige Gestalt in seiner Eigenart vor uns. *A. Brunner SJ*

SEIFERT, Friedrich: *Seele und Bewußtsein.* Betrachtungen zum Problem der psychischen Realität. München: Ernst Reinhardt 1962. 306 S. Lw. 21,–.

Das Buch berichtet zuerst über die psychologischen Grundanschauungen von Aristoteles, Plotin, der altchristlichen Welt, Augustin, in denen der Verf. einen Höhepunkt psychologischer Erkenntnis sieht, den psychologischen Theorien des Mittelalters und der Neuzeit. Hier ist die Psychologie immer mehr nach den Methoden der Naturwissenschaft behandelt worden, und man mußte deshalb das spezifische Sein der Seele verfehlen. Der zweite Teil behandelt das Prinzip des Schöpferischen in der deutschen Philosophie mit ihrer Betonung des Werdens gegenüber dem Sein, der immer erneuten Auflösung aller festen Formen und der Hervorhebung der Gegensätzlichkeit. Bei Hegel ist diese zuerst noch konkret und lebendig, verwandelt sich aber durch die falsche Gleichsetzung von Widerspruch und Gegensatz in eine abstrakte Dialektik. Dieser wird in einem weiteren Teil die Lebensdialektik von Jung gegenübergestellt, von der der Verf. auch für die Philosophie heilsame Einwirkungen erwartet.

Die geschichtliche Darstellung ist richtig und die Betonung der eigenen Seinsart des Psychischen zu begrüßen. Das Psychische ist seiner

Natur nach gegensätzlich strukturiert, und diese Gegensätze, auch den zwischen Bewußtem und Unbewußtem, muß der Mensch ins Gleichgewicht bringen. Hier hat die Tiefenpsychologie wichtige und nützliche Erkenntnisse gebracht. Es ist aber nicht richtig, daß die Gegensätzlichkeit ein allgemeines Weltgesetz sei (256); sonst kommt man mit Jung dazu, sie auch in Gott als den Gegensatz zwischen Gut und Bös zu verlegen. Gegensätzlichkeit ist eine Wesensstruktur ausschließlich des Biologischen und Psychischen; weder der Stoff noch der Geist sind gegensätzlich aufgebaut (vgl. A. Brunner, Erkenntnistheorie. Köln 1948, 172 ff.). Da aber das Psychische auch in den geistigen Tätigkeiten des Menschen immer mitbeteiligt ist, spielt im Menschlichen die Gegensätzlichkeit eine wichtige und wesentliche Rolle, die von Jung und seiner Schule mit Recht betont wird.

A. Brunner SJ

Würzburger, Karl: *Die Unkenntlichkeit Gottes.* Überlegungen eines Bibellesers. Köln: Hegner 1964. 128 S. Kart. 9,80.

„Fremder könnte Jesus keinem Geschlecht werden, auch nicht dem Geschlecht der Mondfahrer, als er seinen Lebensgenossen, den Zwölfen, gewesen ist, und zwar genau als das, wozu sie sich als Glaubende und Erkennende bekannt haben: das fleischgewordene Wort" (38), das ist das Thema dieser dreiundzwanzig Betrachtungen über das Evangelium. Nie war Christus so in Geheimnis gehüllt wie zu seinen Lebzeiten, und man kann darum nicht sagen, daß er unserer Zeit mit ihrer technischen Entwicklung zu fremd geworden ist; er war für die Jünger vor seiner Auferstehung schwerer zu begreifen als für uns. Der Stil ist einfach und eindringlich und stellt den betrachtenden Leser in die Lage der Jünger hinein, so daß die Ereignisse der Evangelien auch für ihn lebendig werden, oft in überraschender Weise. *A. Brunner SJ*

Pöggeler, Otto: *Der Denkweg Martin Heideggers.* Pfullingen: Neske 1963. 318 S. Br. 14,80.

Die Philosophie Heideggers wird hier als ein Weg zur Wahrheit des Seins dargestellt, als eine Bewegtheit, die nicht zu endgültigen Ergebnissen kommen, sondern die Wahrheit des Seins in einer geistigen Wanderung erfahren will. In „Sein und Zeit" versuchte H. noch, durch eine Fundamentalontologie die Wahrheit zu gründen. Aber der Versuch mußte versagen, weil hier noch die Zeitlichkeit zu wenig bedacht und im Sinn der abendländischen Metaphysik das Sein noch zu sehr als das ständig Anwesende aufgefaßt wurde. Später wandte er sich mehr dem faktischen Leben in seiner Bewegtheit zu, und der Gegensatz zu der bisherigen Metaphysik trat immer klarer hervor. In der Auseinandersetzung mit Nietzsche, den H. als das Ende der abendländischen Metaphysik betrachtet, kam dieser Gegensatz zum Austrag. Seit Plato und Aristoteles ist Seinserkenntnis das Sehen des ständig Anwesenden, und die letzte Begründung liegt ebenfalls in einem solchen Seienden. Damit ist das Sein in seiner Wahrheit verkannt. Diese Metaphysik wirkt sich in dem heutigen Denken aus, für das das Machbare, Verfügbare und die Sicherheit des Subjekts das eigentliche Sein bedeuten. Dem gegenüber wird die volle Geschichtlichkeit des Seins betont. Das Sein ist nichts Ständiges, sondern reines Geschehen, Ereignis. Je nach den Epochen des Seins bedeuten die Seienden anderes und sind darum anderes. Denn durch den Menschen stellt das Sein die Seienden in die Lichtung, so daß sie das sind, was sie sind. Vor allem bringt die Kunst und hier wiederum die Dichtung die Seienden ins Sein, sagt, sie sind, und stiftet sie so. Aber jede Lichtung bedeutet auch Verbergung; das Sein ist zugleich Nichts; jede Erkenntnis ist auch Irre. Das Sein jeder Epoche begründet so die Seienden je und je anders; das Sein selbst aber ist grundlos, Ab-grund. Es meint aber nichts jenseits und getrennt von den Seienden, sondern es ist das Sein der Seienden. Diese Grundlosigkeit ist auch in dem Wechsel der Epochen und damit der Wahrheit des Seins am Werk; es gibt dafür kein Warum. Das Sein jeder Epoche bedingt die Bedeutsamkeit von allem und jedem; mit der Epoche versinkt auch die Bedeutsamkeit, das bisherige Sein der Seienden. Darunter fällt auch die Wahrheit des Gottes oder der Götter; jeder Epoche schickt das Sein je andere zu. Sein ist voll und ganz geschichtlich, reines Geschehen, so daß es allgemeingültige Wahrheit nicht geben kann so wenig wie ein durch alle Epochen durchhaltendes Ansich der Seienden. Der Verf. stellt diesen Denkweg in seinem Ablauf dar, ohne dazu Stellung zu nehmen außer durch einige kurze Andeutungen. Die

Philosophie Heideggers mit der gewöhnlichen Terminologie darzustellen, hat seine engen Grenzen, an die auch dieses Werk notwendigerweise gebunden blieb. Aber jedenfalls tritt der Denkweg Heideggers darin klar hervor, auch der Unterschied zwischen den früheren und den späteren Schriften; P. meint mit Recht, daß er keinen völligen Bruch bedeutet. Die Darstellung zeigt aber auch, vielleicht gegen die Ansicht von P., jedenfalls ohne seine Absicht, daß die Philosophie Heideggers in der Linie des deutschen Idealismus und der Lebensphilosophie liegt und ihre Motive weiterführt (vgl. A. Brunner, Geschichtlichkeit. Bern 1961, 139–150). *A. Brunner SJ*

GOHLKE, Paul: *Moderne Logik und Naturphilosophie mit Aristoteles.* Paderborn: Schöningh 1962. 159 S. 14,80.

Das neue Aristoteles-Buch von Gohlke ist sowohl für die Aristoteles-Forschung als auch für moderne Logik und Naturphilosophie vollständig wertlos. Was sich unter Gohlkes Parole „Aristoteles den Philosophen zurückgeben" verbirgt, ist nur eine konfuse Spekulation. Der Vergleich zwischen der aristotelischen und modernen Logik wird allein auf Grund der Interpretation von Hilbert-Ackermanns Lehrbuch der theoretischen Logik geführt. Die neue Literatur zur Aristotelischen Logik wird ignoriert (Lukasiewicz, Patzig u. a.). Der zweite Teil, der sich mit der Naturphilosophie befaßt, ist nur eine Phantasie. Man findet hier z. B. die Relativitätstheorie und Quantenmechanik philosophisch aus den Grundsätzen des Aristoteles abgeleitet, Beweis und Erweiterung des Fermatschen Satzes, die ebenso auf zwei Grundgedanken des Aristoteles basieren, u. a. Da erübrigt sich wohl jede Kritik. *W. Richter SJ*

SCHÖFER, Erasmus: *Die Sprache Heideggers.* Pfullingen: Neske 1962. 312 S. Br. 23,80.

Der eigenwillige Stil Heideggers kann zu einer sprachwissenschaftlichen Untersuchung reizen, zumal er nicht ohne Einfluß auf das heutige Deutsch geblieben ist. Die vorliegende Arbeit beschränkt sich auf die Werke der ersten Zeit, vor der „Kehre", wo diese Eigenwilligkeit stärker ist als in den späteren Arbeiten. Im ersten Teil werden die Neubildungen Heideggers untersucht und klassifiziert. Am stärksten tritt die Substantivierung von Infinitiven, Pronomina und Partikeln hervor. Mit Recht sieht der Verf. darin die Folge davon, daß für H. die Wirklichkeit ein reines Geschehen ist, ein Gewebe von sich selbst vollziehenden Beziehungen und Strukturen; und er schließt daraus, „daß Heideggers Denkansatz und die sprachliche Durchführung seiner Gedanken sehr intensiv in diesem 20. Jahrhundert verwurzelt sind und innerhalb der allgemeinen Entwicklung des abendländischen Geistes stehen" (287). Der zweite Teil behandelt Syntax und Stil. Hier sind noch, wieder im Gegensatz zu den späteren Schriften, Elemente abstrakter Ausdrucksweise mit drastisch-anschaulichen vermischt und erweisen die Übergangsstellung dieser Werke in der Entwicklung Heideggers. Es zeichnet sich auch das Bestreben ab, die gewöhnliche Satzkonstruktion zu überwinden, so wenn das „ist" durch einen Doppelpunkt oder bloße Nebeneinanderstellung ersetzt wird. Diese Bemühungen scheinen uns zum Scheitern verurteilt zu sein. Gewiß ist die Kopula für die westindogermanischen Sprachen, und nur für sie, bezeichnend. Aber die Aufteilung der Aussage in Subjekt und Prädikat gehört in irgendeiner Form zum Wesen des menschlichen, an den Leib gebundenen Erkennens (vgl. A. Brunner, Erkenntnistheorie, Köln 1948, Kap. 22: Philosophische Urteilslehre – Der Stufenbau der Welt. München 1950, 436 ff., 454 f.). Immer muß das Prädikat aus dem Gesamt einer Wahrnehmung oder einer Einsicht etwas herausheben; sonst wird das Sprechen zur inhaltsleeren Tautologie. – Obschon rein sprachwissenschaftlich, wirft die gründliche Arbeit doch auch ein Licht auf die Philosophie Heideggers und ihre Anliegen. *A. Brunner SJ*

GÖRGEMANNS, Herwig: *Beiträge zur Interpretation von Platons Nomoi.* München: C. H. Beck 1960. XIV, 231 S. (Zetemata, Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft, Heft 25) Br. 26,–.

Die „Gesetze" Platons sind umstritten. Sie scheinen nicht die geistige Höhe zu halten, die man vom berühmtesten Weisheitslehrer der Alten erwarten kann. Sind sie überhaupt echt? Sind sie ein den geistigen Niedergang verratendes Alterswerk?

Wer sich die Mühe nicht verdrießen läßt, Görgemanns oft aus schulmäßiger Kleinarbeit

bestehende Studie zu lesen, wird hinsichtlich der Fragestellung und ihrer Lösung vieles lernen können. Die „Gesetze" sind echt. Aristoteles ist Zeuge. Und in Bezug auf Lehrgehalt und Darstellungsweise gibt es für die Eigenart dieser Schrift triftige Erklärungen. Platon spricht hier nicht so sehr als Weltweiser zu akademischen Kreisen, sondern vielmehr als Erzieher zu einem breiten Publikum. Die „heutige Jugend" war auch damals oft recht besorgniserregend, es gab, wie Aristophanes in einigen Stücken zeigt, damals schon „Halbstarke", und das Schlagwort der Zeit ist die Verderbnis der Jugend. Platon möchte erzieherisch eingreifen, aber weder zu den Jugendlichen noch zu den Halbgebildeten kann er von der Höhe seines philosophischen Systems her reden. Er muß sozusagen vom akademischen Lehrstuhl herniedersteigen und popularisieren.

Es genügt auch nicht, die Gesetze bloß als autoritative Gebote und Verbote aufzustellen, vielmehr müssen sie auch dem einfachen Mann einsichtig gemacht werden. Daher wird zur Bildung und Erziehung der Vielen eine Methode ausgewählt, in der Philosophie, Rhetorik und Poesie eine Arbeitsgemeinschaft eingehen.

Der Vf. hat durchaus recht, wenn er meint, daß auch seine so sorgfältigen genauen Untersuchungen nur ein Schritt weiter sind auf dem Wege, die Problematik der „Gesetze" zu klären. *G. F. Klenk SJ*

Litt, Theodor: *Mensch und Welt.* Grundlinien einer Philosophie des Geistes. 2., durchges. Aufl. Heidelberg: Quelle & Meyer 1961. 325 S. Lw. 28,–.

Litt verteidigt den Geist, das Humane, das reflexe Denken im Umgang des Menschen mit der Welt. Er will dabei jedoch den idealistischen Irrtum der Kantianer vermeiden und den objektiven Idealismus Hegels soweit dämpfen, daß er tragbar wird. Sogar gegen Dilthey macht er Vorbehalte. Inwieweit entspricht das von ihm entworfene Bezugsverhältnis Mensch-Welt den Forderungen einer ausgewogenen Philosophie?

Zunächst freut man sich, daß hier ein Denker in einer durchsichtigen klaren und edlen Sprache die Frage nach dem Menschen und seinem Ort im Ganzen der Dinge stellt und beantwortet. Befriedigt stellt man fest, daß er allen biologistischen Entwicklungstheorien gegenüber die Unableitbarkeit des Geistes unterstreicht, gegenüber der Lebensphilosophie den Vorrang des Geistes, gegenüber dem undifferenzierten Seinserlebnis einiger Existenzialphilosophen den Rang und die Würde des reflexen Denkens in Schutz nimmt.

L. blickt offenen Geistes nach allen Seiten und ist keineswegs der Meinung, eine neuzeitliche Philosophie müsse im Vornherein im Gegensatz zur christlichen Glaubenswahrheit stehen. Freilich nimmt er das Christliche zu eng, nämlich als das Reformatorische, und nur so ist es möglich, daß er christliche Menschenkunde (Luther) und nichtchristliche oder humane (Erasmus) einander entgegensetzt. In Wirklichkeit handelt es sich hier um zwei Schattierungen des Menschenbildes, die beide innerhalb des Christlichen noch Platz finden.

Der Mensch ist als Person zwar eine Ganzheit – aber eine offene Ganzheit, die notwendig über sich hinausschreitet. Es ist auch keineswegs hegelianisch, wenn L. sagt: „‚Geschichtlichen' Charakters sein, heißt ja nichts anderes als: seine Gestalt nicht aus den Händen einer überlegenen Gewalt als unabänderliche Schikkung entgegenzunehmen, sondern aus selbsteigenem Wollen, Tun und Schaffen zur Reife bringen" (27). Der Christ wird nur hinzufügen, daß in der tatsächlich gegebenen Weltordnung der Mensch erst durch die Gnade die volle Freiheit erwirbt, seine gottgewollte Gestalt zu verwirklichen.

L. zeigt ungemeine Geistesschärfe in seinem Kapitel über „Ich und Du", „Mensch und Mitmensch", „Mensch und Gemeinschaft", „Mensch und Tier", „Mensch und Natur". Wir anerkennen, was er von der „Verschränkung" im Selbstwerden sagt, finden es jedoch mindestens unklar, wenn L. dem Menschen „seine Wesensform erst aus einer Begegnung mit einem anderen erwachsen" läßt.

Noch im Zweifel über Litts Standort verbleibt der Leser, wenn er die Begriffsbestimmung der Anlage liest oder die geistvollen Ausführungen über das Zwiegespräch des Menschen mit der Natur oder über seine Aufgabe als Befreier der Natur. Daß Litt tatsächlich doch von Hegel und Dilthey herkommt, enthüllt sich spätestens in den Abschnitten über die Metaphysik des „Dritten". Zunächst scheint sich seine Ablehnung dieser Metaphysik des Dritten nicht auf eine theistische Rückführung der Zuordnung Mensch-Welt auf ein „Drittes" zu bezie-

hen. Wenn man dann aber die aufschlußreichen Anmerkungen 309 ff gegen N. Hartmann usw. liest, sieht man ein, daß er einschlußweise auch eine theistische Form dieser Metaphysik ablehnt. Er fürchtet, die Erkenntnis werde durch das „Sein" als Drittes, in das Mensch und Welt eingebettet sind, mediatisiert. Nun, sie wird nicht in jeder Hinsicht mediatisiert. Der Geist, aber nur der des Menschen, verliert allerdings die hegelianische Eigenschaft, Mitschöpfer seines Erkenntnisgegenstandes zu sein, unbeschadet freilich der schöpferischen Leistung, daß die stofflichen Dinge, wenn der Mensch sie erkennt, im Verstande ein vornehmeres Sein gewinnen, als sie an sich haben. – Noch deutlicher wird L., wo er die klassische Definition der Wahrheit: adaequatio intellectus cum re abweist (228 f) und den Primat des Seins verwirft (317), weil er durch sie das Denken, den Geist, die Erkenntnis abgewertet glaubt. Es entgeht ihm das Entscheidende, daß, wo das Sein in seiner Fülle verwirklicht ist, es mit dem Denken, dem Geist identisch ist.

Ein wichtiges Kapitel ist Litts Wertlehre. Die Welt ist in ihren Seinsfundamenten auf Wert hin angelegt, es klafft kein Abgrund zwischen Wert und Sein. – In den Ausführungen über die Wirklichkeit des Bösen legt L. die christliche Ansicht ungenügend dar. Ist Mangel an Vollkommenheit einfach Mangel an Wirklichkeit? Ist der Mangel eines Seinsollenden etwa nicht wirklich, eben im Sinn eines tatsächlich vorhandenen Mangels? L. schreibt auch dem Normwidrigen Sinnhaftigkeit zu. Aber wenn man hier von Sinnhaftigkeit reden kann, woher hat dann der Unwert seinen Sinn? Nicht aus sich, insofern er Unwert ist, sondern weil er immer auf dem Rücken eines Gutes erscheint, so wie eben auch ein Mangel wirklich ist, weil er die nicht seinsollende Beschränkung eines bestimmten Guten darstellt. *G. F. Klenk SJ*

Frömmigkeit

FOUCAULD, Charles: *Der Einsiedler in der Sahara.* Aus Aufzeichnungen und Briefen. Zürich: Thomas-Verlag / Paderborn: Ferdinand Schöningh 1964. 136 S. Kart. 4,80.

Es handelt sich um einen Auszug aus dem Foucauld-Buch von Georges Gorrées „Sur les Traces du Père de Foucauld" in der Übertragung von Sr. M. Meinrada Heinrich-Ritschard OSB. Nach welchen Gesichtspunkten die Auswahl getroffen wurde, wird nicht mitgeteilt. Im wesentlichen sind es Briefe aus den afrikanischen Jahren. Auffallend zahlreich sind Briefe Foucaulds an seine Cousine Madame de Bondy vertreten. So wird (wohl ungewollt) unterstrichen, welche Rolle diese edle Christin im Leben und in der Entwicklung Foucaulds gespielt hat. Am Schluß ist eine kurze Lebensskizze beigefügt, ohne die mancher Leser die Brieffragmente wohl kaum einzuordnen wüßte.

F. Hillig SJ

BAUMANN, Ferdinand: *Die Welt braucht heilige Vorbilder.* Heilig- und Seligsprechungen Johannes' XXIII. Kevelaer: Butzon und Bercker 1964. 176 S. Lw. 9,80.

Johannes XXIII. hat während seines kurzen Pontifikates zehn Heiligsprechungen und fünf Seligsprechungen vorgenommen. Italien ist mit 9 von den 15 Namen bei weitem am stärksten vertreten; es folgen Spanien, Frankreich, USA. 10 Männer stehen 5 Frauen gegenüber. Die Zeitspanne, der die betreffenden Heiligen und Seligen angehören, reicht von 1579–1922. Neben bekannten wie Vinzenz Pallotti, Martin de Porres, Elisabeth Seton stehen weniger bekannte. Ihnen allen wird hier eine kurze Darstellung gewidmet, die bewußt das Vorbildhafte und Erbauliche betont, dem dann auch Sprache und Stil des Buches entsprechen. Auf Stil und Sprache färbt auch ab, daß der in Rom lebende Verf. fast ausschließlich italienische Literatur benutzt (auch im Fall des Franzosen P. J. Eymard). Dennoch werden viele Leser dankbar sein, hier eine erste, zuverlässige Information über die neue Schar der Seligen zu erhalten. Es war auch ein guter Gedanke, jedes dieser Leben unter ein bestimmtes Leitwort zu stellen. Eine chronologische Tabelle der Heilig- und Seligsprechungen ist dem Buch beigegeben.

F. Hillig SJ

Die Gnade des Gebets. Hrsg. Richard BOCHINGER. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1964. 162 S. Lw. 12,80.

Drei selbständige französische Schriften über die Meditation sind hier vom Herausgeber in deutscher Übersetzung zu einem Buch vereinigt,

das zugleich einen ökumenischen Beitrag darstellt. Denn die beiden ersten Teile stammen aus der Gemeinschaft von Taizé, während der dritte vom Benediktiner Georges Lefebvre ist. Das erste Kapitel „Einführung in die Retraite" gibt (ohne Nennung eines Verfassers) schlichte, praktische Winke offenbar zunächst für Menschen, die in Taizé selbst Tage der Einkehr halten wollen (wofür vom Übersetzer leider immer das im Deutschen wenig glückliche Wort „Retraite" gebraucht wird). Der mittlere Teil „Die Meditation der Heiligen Schrift" stammt von einem Mitglied der Gemeinschaft von Taizé, Pierre-Yves Emery. Er gibt eine tiefe, gehaltreiche Lehre vom betrachtenden Beten, die deutlich den Schwerpunkt des Buches bildet. Die starke Betonung der Heiligen Schrift, aus der sich alle christliche Meditation speist, ist dem katholischen Leser heilsam, der dies zwar letztlich weiß und bejaht, aber in der Praxis doch etwas vergessen kann. Was Emery sagt, berührt auch durch eine schlichte, nüchterne Lebensnähe sympathisch, während der letzte Beitrag „Die Gnade des Gebets" reichlich sublim und monoton von einer letzten Gelöstheit, dem Frieden absoluter Geborgenheit spricht und den Ausblick auf die hohen Gipfel der Meditation eröffnet. Es mag bezeichnend sein, daß Lefebvre wohl einigemal Johannes vom Kreuz, die Heilige Schrift aber kaum zitiert. Ein Buch, auf das vor allem wegen des Mittelteils aufmerksam gemacht sei und das im übrigen zeigt, wie sehr man in Taizé neben Calvin, der von Emery häufig angezogen wird, die geistlichen Lehrer des katholischen Mittelalters kennt und schätzt.

F. Hillig SJ

Kunst

Kömstedt, Rudolf: *Von Bauten und Baumeistern des fränkischen Barocks.* Aus dem Nachlaß hrsg. v. Hans Reuther. Mit 80 Zeichnungen und Abbildungen. Berlin: Bruno Hessling 1963. 92 S. Lw. 28,50.

Das Werk des bedeutenden Gelehrten, das sein Schüler vor dem Untergang rettete, gibt in Kürze die Geschichte einer Kunstlandschaft. Von der Zeit nach dem 30jährigen Krieg bis zur zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts werden weit über dreißig große Architekturen charakterisiert und verglichen, wobei es K. besonders gelingt, den Formenwandel darzustellen. Die Brüder Dientzenhofer, Maximilian von Weltsch, Joh. Lucas v. Hildebrandt und vor allem Balthasar Neumann sind die großen Baumeister dieser Zeit und des Landes. Kömstedt wagt den Satz, daß hier „zu den letzten Erkenntnissen abendländischer Architekturauffassung überhaupt" (67) vorgestoßen wird. Tatsächlich erkennen wir auch in der Malerei – etwa in den Fresken des Treppenhauses der Würzburger Residenz von Tiepolo (10) – eine letzte Zusammenfassung des Bilderkosmos des Abendlandes; dann erlischt die Tradition. K. endet seine Arbeit mit einem Vergleich der barocken Bauten mit der Moderne: „Das Kolossale wird als eine andere Art des Amorphen (vom Barock) abgelehnt" (52).

Der Herausgeber ergänzt in den Anmerkungen nicht nur die neuere Literatur, sondern er bietet dort eine Reihe von Einsichten in die damalige Baukunst. Dazu fügt er einen Katalog mit den Erläuterungen der hervorragendsten Baudenkmäler an. So bietet das Werk einen kurzen Inbegriff der barocken Architektur des Frankenlandes.

H. Schade SJ

Stange, Alfred: *Basiliken, Kuppelkirchen, Kathedralen.* Das himmlische Jerusalem in der Sicht der Jahrhunderte. Regensburg: Friedrich Pustet 1964. 116 S. Lw. 13,80.

Der Verf., der durch sein monumentales Werk über die „Deutsche Malerei der Gotik" in der Kunstgeschichte einen bedeutenden Namen besitzt, führte mit diesem Bändchen seine Arbeit über „Das frühchristliche Kirchengebäude als Bild des Himmels" weiter. Mit einer souveränen Beherrschung der Denkmäler und der Literatur hat Stange hier die Symbolik des Kirchengebäudes in kurzen Zügen gezeichnet. Dabei wird nicht nur jene These aus Sedlmeyrs „Entstehung der Kathedrale" bestätigt, die im Kirchenbau der Gotik ein Bild des Himmels erkennt, es wird auch ein Abriß der alten Symbolik überhaupt gegeben, der zugleich die verschiedenen Differenzierungen dieser religiösen Grundstruktur eines „himmlischen Jerusalems" im Lauf der Baugeschichte sicher charakterisiert. Von der spätantiken Basilika führt uns der Weg über östliche Kreuz- und Kuppelbasiliken zu den romanischen Führungsbauten bis zur Kathedrale. Das Werk zeigt dem Kunsthistori-

ker deutlich, wie sehr die Inhalte zur Form gehören und wie fragwürdig eine bloße Stilanalyse ist. Es gibt aber auch dem modernen Kirchenarchitekten, Theologen und Laien, eindringliche Hinweise auf die eigentliche Symbolik der Bibel, Patristik und Liturgie, die nicht durch irgendwelche subjektive theologische Einfälle abgelöst werden können. Wenn man selbst in kirchlichen Kreisen keine Zeit mehr findet, sich mit der alten Monumentaltheologie zu befassen, sollte man wenigstens solche Werke zur Kenntnis nehmen, ehe man sich ans Bauen wagt.

Dem Verf. und dem Verlag sind wir für diese wegweisende Arbeit zu besonderem Dank verpflichtet. *H. Schade SJ*

Seewald, Richard: *Der Mann von gegenüber.* Spiegelbild eines Lebens. München: List 1963. 347 S. mit 14 Zeichnungen im Text. Lw. 21,80.

Dieses Werk ist wohl das geistreichste Buch, das S. – der nicht wenige geistreiche Bücher geschrieben hat – veröffentlichte. Es bringt eine Selbstbiographie, die mit einer unerbittlichen Zeitkritik gepaart ist. Die Fülle eigener Erfahrungen, die über ein halbes Jahrhundert hinausgehen und die Offenheit der Sprache erfrischen. Der Konvertit Seewald hat glücklicherweise den Mut, auch die Verwirrung in Fragen moderner Kunst in kirchlichen Kreisen deutlich zu belegen. Kapitel wie „Ein Pamphlet gegen die deutschen Katholiken", Das Christusbild unserer Zeit, und Hoch- und Gotteshäuser bieten reiches Material dafür. In den meisten Fällen trifft die Kritik des Verfassers auch die Sache, so daß gerade der Theologe, der nicht in der Lage ist, künstlerische Probleme fachlich zu studieren, so ein Buch lesen sollte.

Das Buch wirkt wie ein sprühendes Feuerwerk. Aber das Übermaß an Esprit hat auch Nachteile. Die Pfeile, die S. gegen jedermann abschießt, sind nicht gerade vergiftet, aber doch manchmal allzu spitz. Zuweilen kommt sogar die Logik etwas zu kurz. So berichtet S. von seiner eigenen Bibelillustration: „Der Erzbischof von Freiburg wollte sein Imprimatur nicht geben, der von Trier drohte, von allen Kanzeln seiner Diözese gegen die Zeichnungen predigen zu lassen, und der Kardinal von Köln weigerte sich, das Vorwort zu schreiben" (236). Wenig später merkt er den armen Hierarchen jedoch kritisch an – diesmal geht es gegen die Kunst anderer – „Keine Hierarchie verweigert mehr ihr Imprimatur. Sie wagen es nicht" (247). – Die „Manager für abstrakte Kunst" werden oft mit sehr ernsten Gründen angegriffen (246). Daß S. selbst sich aber für den Surrealismus eingesetzt hat und den Satz wagen konnte: „Sie (d. i. die Kunst der Kirche) muß immer eine Art Surrealismus sein" (Moderne religiöse Kunst im kultischen und privaten Raum. Salzburg: A. Pustet 1953, S. 9), dürfte ja wohl ähnlich problematisch sein wie ein unkritischer Einsatz für die abstrakte Malerei.

Die wenigen Hinweise zeigen, daß die großartige und in der Überzahl der Beispiele durchaus zu bejahende Kritik S.s auf der Ebene des Geistreichen allein sich nicht durchführen läßt. *H. Schade SJ*

19. 10. 65
27. MAI 1966
29. 5. 67
20. FEB.
3. Mai 1972
25. JUNI 1976
7. JUNI 1979
30. MRZ. 1982
3. SEP. 1982

11.90